

SOTER (org.)

**Anais do 22º Congresso Anual
da
Sociedade de Teologia
e
Ciências da Religião
Soter**

VOLUME 3

Grupos Temáticos

Edição digital – ebook

Paulinas 2009

ÍNDICE DO VOLUME 3

Seção de Grupos Temáticos (GTs)

8. Religiões de ascendência africana e indígena

Coord.: Adailton Maciel Augusto – ITESP/ISPES

9. Cristianismo: história e contemporaneidade

Coord.: Jaldemir Vítório – FAJE

10. Novos Movimentos Religiosos

Coord.: Pedro A. Ribeiro de Oliveira – PUC Minas

11. Religião, Ciência e Tecnologia

Coord.: Érico Hammes - PUC/RS

12. Ciência, religião e pluralismo

Coord.: Gilbraz Aragão – Unicap

13. Religião, Economia e Política

Coord.: Benedito Ferraro – PUCCamp

14. Desafios da Mística para a Teologia Contemporânea

Coord.: Ceci Baptista Mariani – PUCCamp

15. Interculturalidade e Religião

Coord.: Selenir Kronbauer – EST e Roberto Zwetsch – Cetela

Seção de Anexo

**GRUPOS TEMÁTICOS –
GTs**

**COMUNICAÇÕES
CIENTÍFICAS**

GT Religiões de ascendência africana e indígena

EMENTAS

Quando o sertão vai ao mar... rituais afro-sertanejos no litoral baiano

Autor: Ângela Cristina Borges

O sertão norte-mineiro reproduz culturalmente sua localização geográfica: a fronteira, posição híbrida que sugere idéias simultâneas de fim, início e recomeço, algo que está por se fazer ou devir. Tal posição se reflete na sua religiosidade, especificamente na afro-sertaneja. Seguindo tal hibridez, o terreiro de Umbanda *Recanto de Pai João Velho* “desvia o sertão para o mar” no propósito de buscar o que no sertão se perdeu: a *força* do mar. Tal movimento expressa sua dinâmica híbrida e sincrética em busca de elementos nordestinos componentes da identidade sertaneja. Às margens do mar cumpre ritos evidenciando uma dialética que suplanta o sertão como um simples espaço físico. Nesta perspectiva, a presente comunicação abordará o rito sertanejo “Ogum Beira-Mar”, recurso afro-sertanejo de enfrentamento da vida no sertão, pois viver neste, como diz o personagem roseano, Riobaldo, é “negócio perigoso”.

Maracatu rural: uma herança religiosa afro-indígena na capital pernambucana

José Roberto Feitosa de Sena

Referência da cultura popular recifense e constantemente requisitados pelos veículos midiáticos, o Maracatu Rural que surge entre os séculos XIX e XX na região da Mata Norte, é reinventado na Capital pernambucana e traz consigo elementos da vida rural. Nesta bagagem, a memória religiosa passa por sérios processos de ressignificação e resistência, em que são adquiridas novas formas de interpretação e culto ao sagrado. Como produto do hibridismo afro-indígena, o Maracatu de Baque Solto, como também é conhecido, tem suas raízes religiosas atreladas aos rituais da Jurema, da Umbanda e do catolicismo popular, embora o processo de fragmentação das identidades seja tão intenso na contemporaneidade, muitos grupos ainda resistem, ao atribuir o sucesso da “brincadeira” aos rituais litúrgicos de preparação para saída ao carnaval.

Experiências religiosas como afirmação de identidade religiosa e cultural afro-brasileira

Reinaldo João De Oliveira

Com a liberdade de valorizar as culturas como uma realidade própria, a teologia pode tornar-se um caminhar a partir dos sujeitos de sua cultura. Daí a necessidade do resgate pela “alteridade”. Abordando temas relacionados aos nossos povos e nossa cultura, esboçamos uma valorização das origens culturais e religiosas afro e indígena. Utilizando a expressão plural “nossos”, acenamos para os “anseios” de relacionar cultura, evangelização, educação, bem público e a preocupação com a unidade e fraternidade dos povos. Visando a integração dos indígenas e afro-americanos o reconhecimento é importante para o diálogo, numa experiência de fé e de responsabilidade. Assim, o “conhecimento” das religiões de matrizes africanas com suas experiências raízes, pode trazer-nos um verdadeiro sentido de afirmação de uma identidade e de encontro com o “outro” e de experiência com Deus.

A influência da religiosidade Africana na sociedade brasileira: o olhar de um africano

Luis Tomás Domingos

Na África há uma relação íntima entre religião e vida social: a religião africana se integra profundamente em toda a vida da comunidade. Para o africano os vivos e os mortos, o cosmos visível e o mundo invisível constituem apenas um universo. Nas suas diversas manifestações religiosas, creem quase todos em um Deus Supremo, que é o soberano absoluto do Cosmos, da humanidade inteira, assim como da natureza (seres vivos, animais, homens, etc). Porém esta concepção do mundo implantado e perpetuado pelos afro-descendentes na sociedade brasileira criou certos questionamentos como determinar se as crenças africanas tem o mérito de serem consideradas como religião. O nosso trabalho é resultado de pesquisa efetuado em Moçambique – África, realizada com intuito de comparar as religiões de matrizes africanas no Brasil, através da cosmogonia africana e da essência das experiências religiosas ou místicas.

Semelhanças e diferenças: Uma análise das correntes Umbandistas a partir de uma cidade interiorana

Laís Mól Alves

O presente trabalho pretende analisar a Umbanda, religião de matriz africana na cidade de Caratinga, leste de Minas Gerais na tentativa de demonstrar a presença de pelo menos duas linhas dessa religião na cidade; e analisar ainda a relação econômica existente entre a prevalência de uma ou outra doutrina religiosa dentro da corrente Umbandista. Para esta análise foram escolhidos três terreiros: o “Centro Espírita Cabana de Manoel Baiano Senhor do Bom fim Caboclo das Matas Virgens” e “Casa da Mariquinha”, locais que se pode observar maior influência das religiões afro-brasileira; E um outro terreiro (sem nome) que permanece a influência do Kardecismo no culto.

A importância e utilização das folhas nas comunidades de candomblé no Brasil

Paulo Roberto Nóbrega de Araújo
Wallace Ferreira de Souza

Dentro dos cultos afro-brasileiros particularmente nos terreiros de Candomblés os Orixás, nome dado às divindades pelos povos iorubas, estão intimamente ligados à Natureza. Para a comunidade de santo, todas as divindades caracterizam-se por serem detentoras ou mobilizadoras de elementos naturais que contém axé. O objetivo desta comunicação é refletir a respeito da importância das folhas e sua utilização como elemento litúrgico e ritualístico nas cerimônias propiciatórias, entendidas aqui como ritos de passagem. O trabalho foi desenvolvido a partir de uma pesquisa bibliográfica e de observações participantes em casas de Candomblés, levando em consideração a plasticidade dos cultos afro-brasileiros. Um dos aspectos percebidos é a interação entre um espaço urbano caracterizado pelas construções dos terreiros e o espaço da natureza constituído pelo reino animal, minerais e vegetal onde as folhas estão inseridas.

A destituição do sagrado das religiões de matriz africana no confronto epistemológico com o campo simbólico-conceitual cristão.

Aurino José Góis

As religiões de matriz africana, mormente o Candomblé, foram circunscritas num campo simbólico-conceitual que as destituía de toda pretensão de legitimidade e universalidade. Essa destituição ocorria e era tecida argumentativamente, na medida em que se afirmava e consolidava àquele outro campo simbólico dominante, eurocêntrico e cristão. Esse fato histórico é revisitado e retomado no texto para explicar as agressões aos Terreiros de Candomblé, verificadas em vários episódios nas cidades brasileiras e em especial nos casos analisados pelo autor, na região metropolitana de Belo Horizonte. O texto afirma um *continuum* entre as agressões do passado e do presente, ao inscrevê-las num mesmo horizonte conceitual-epistemológico motivacional. Pretende-se assim, fornecer pistas para compreensões e ações inovadoras no futuro, no processo de afirmação “por direito” das comunidades de matriz africana. O objetivo a ser alcançado é o de dar visibilidade a essas agressões e promover o debate social em torno do lugar historicamente atribuído a essas comunidades, no contexto urbano da sociedade brasileira.

A (in)tolerância religiosa

Dalmer Pacheco de Almeida

Igor Pacheco

Yuri Pacheco

A marcha contra a intolerância religiosa contra o Candomblé e a Umbanda. A participação dos movimentos sociais e das Igrejas Cristãs. Os direitos constitucionais e a liberdade de credo religioso. O agendamento na mídia e o processo de midiaticização.

GT Religiões de ascendência africana e indígena

TEXTOS

Quando o sertão vai ao mar... rituais afro-sertanejos no litoral baiano

Ângela Cristina Borges¹

É sabido que o homem desenvolve hábitos, modo de vida e visão de mundo conforme a história, o tempo e o espaço geográfico em que está inserido. O homem norte-mineiro também desenvolveu costumes vitais relacionados ao seu contexto histórico-geográfico, costumes que compõem seus universos culturais, entre eles a Umbanda Sertaneja, sistema simbólico que reflete o *ethos* da região ao se apresentar como fronteiro, híbrido e intersticial. No presente trabalho, abordaremos um dos elementos cosmológicos pertencente a esta tradição religiosa, o ritual “Ogum Beira-Mar”. Relevante composição metafísica do terreiro afro-sertanejo, Recanto de Pai João Velho, este rito tem sido deslocado – pela comunidade do terreiro - para o litoral baiano, onde serve de instrumento para a renovação e revitalização da prática de Umbanda. No intuito de tecermos reflexões sobre este ritual, bem como dos desdobramentos que o envolve, nos apoiaremos no conceito de hibridismo cultural. Atual e irreverente, esta perspectiva teórica permite na realidade pós-moderna, o vislumbramento de particularidades culturais veladas pelos discursos nacionais, a exemplo do Norte de Minas Gerais.

Situado na fronteira com a Bahia e possuindo clima, fauna e flora semelhantes à área nordestina, o sertão norte-mineiro recebeu os primeiros colonizadores em meados do século XVI. No entanto, se manteve longe do aparelho colonizador durante mais de um século, atraindo nesse período aqueles que não se subordinavam ao controle português. Terra inóspita, o sertão, abrigou bandos que saqueavam o litoral, a presença destes e a ausência estatal o tornou uma terra “sem lei”, ou melhor, uma terra com suas próprias leis. No século XVII, o retorno das expedições e o início do povoamento, não evitaram que a violência se tornasse um marco da região e, conseqüentemente uma marca cultural.

Não é desconhecido da historiografia brasileira que, economicamente, a colonização do nosso país iniciou-se pelo litoral, onde a vigilância da Coroa Portuguesa era intensa devido aos seus interesses econômicos. Regiões que, aos olhos da Coroa não ofereciam lucro imediato, eram ignoradas e, em função deste descaso, a partir dos seus próprios recursos

¹ Professora e Coordenadora do curso de Ciências da Religião da Universidade Estadual de Montes Claros/MG. Mestre em Ciências da Religião – PUC-SP.

naturais, procuraram se auto-sustentar. Assim, ocorreu com o Norte de Minas Gerais. Mesmo sem o incentivo estatal, numerosos paulistas fundaram grandes fazendas de gado no Vale do Rio São Francisco e enriqueceram-se beneficiados principalmente, pela localização geográfica da região que se tornou um centro de intercâmbio entre a área mineradora, o nordeste e centro-oeste brasileiro. Para a sua sobrevivência e manutenção dos potentados adquiridos durante a ocupação, o norte-mineiro, livre do esquema colonial português, desenvolveu uma moral própria baseada na violência e no choque de valores contraditórios – questão axiológica que pode ser identificada nos seus universos culturais, entre eles, a Umbanda. Talvez seja este o principal aspecto – axiológico - que o diferencia das outras regiões do Estado, contribuindo desta forma, para a crescente certeza entre os estudiosos da região, de que o *ethos* mineiro não se identifica com o *ethos* norte-mineiro. Este, não seria mineiro e nem baiano, a sua identidade transitaria entre um e outro reproduzindo culturalmente sua localização geográfica: a fronteira.

Considerando ser esta região um espaço fronteiriço, pensamos ser relevante lançarmos mão de uma perspectiva teórica adequada a este tipo de espaço. As fronteiras emergem como interstícios culturais, locais de trânsito cultural, sendo dinâmicas e sincréticas induzindo-nos a conceber neste estudo, o sertão como lugar dinâmico que transcende o espaço físico e os modelos culturais dominantes. Não é possível obter sua dimensão múltipla – física sócio-cultural e existencial - pelo acesso da lógica racionalista. Seu alcance está na des-razão, pois é o espaço das contradições, das ambivalências e ambigüidades, do provisório constante e do imprevisível. É preciso, portanto, para alcançá-lo se pôr na fronteira, posição que o próprio ambiente sertanejo exige. Sendo assim, a religiosidade é um recurso capaz de focalizar o dinamismo próprio de regiões intersticiais como o sertão suplantando, desta forma, sua imagem como um simples espaço físico.

Assim fez Guimarães Rosa (1985) ao entrar em contato com a história e a cultura norte-mineira. Entendemos o fascínio causado pela sua obra que retrata a região e o sertanejo. Para falar do sertão, este autor poeticamente se colocou no próprio sertão, numa atitude quase metafísica, pois a imagem deste espaço cega os olhos de quem intenciona descrevê-lo mediante uma linguagem simples e didática. Descrevê-lo é mergulhar em si mesmo, é buscar em si impressões sobre uma realidade quase indecifrável pela linguagem convencional. Talvez, por isso, Rosa se colocasse em Riobaldo² que, ao falar de si, fala do sertão e ao falar do sertão fala do sertanejo.

Neste sentido, acreditamos ser as noções de hibridismo cultural a mais apropriada para abordar regiões intersticiais como o sertão norte-mineiro bem como uma de suas expressões religiosas, a Umbanda Sertaneja. Religião sincrética, a Umbanda no Norte de Minas

² Personagem sertanejo do *Grande Sertão: Veredas*, obra de Guimarães Rosa.

Gerais se coloca também como interstício ao provocar na coexistência com a Quimbanda e o Candomblé, inovações ritualísticas.

Hibridismo cultural

A complexidade dialética da nossa realidade e dos nossos sistemas simbólicos impede que suas interpretações, principalmente no momento atual, aconteçam utilizando-se de modelos simples. Tal complexidade parece ser mais evidente em função da freqüente gama de informações, proveniente dos diversos cantos do mundo, viabilizada pelo encurtamento de distâncias produzindo, desta forma, um fluxo forte e constante. A atualidade tem como um de seus marcos, os encontros culturais. Cada vez mais freqüentes e intensos, tais encontros impedem a existência de uma fronteira cultural nítida e definida, impossibilitando-nos de identificar onde, culturalmente, algo começa e termina. Esse estado de *continuum* cultural contrapõe-se a qualquer noção de essencialização em relação à identidade.

Falar, então, de universos culturais atualmente, só é possível considerando situações de misturas, mestiçagens, sincretismo, diásporas, que alguns teóricos da cultura denominam de tradução, criouliização, hibridismo, hibridação, hibridização. Desta forma, é fato que, o termo “cultura” deve ser considerado, como afirma Burke (2003, p.6), “em um sentido razoavelmente, amplo de forma a incluir atitudes, mentalidades, valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações”. Acrescentamos a esta idéia, a afirmação de que o termo cultura deve ser analisado em toda a sua complexidade, admitindo a vastidão destes elementos originalmente, multiplicados nos encontros entre tradições.

Sendo assim, justifica-se recorrer a teóricos que fundamentam investigações interessadas em abordar especificidades culturais, próprias de uma tradição local. O estudo sobre um local de cultura faz-se necessário na atualidade onde, ingenuamente se postula a transformação - pela globalização - do planeta em uma aldeia global. Nesta perspectiva, o papel da cultura é encoberto pela tentativa de definir, de forma objetiva, a nação como uma grande comunidade existente num território com limites definidos e, sujeita a uma administração estatal. Esta visão, naturalmente, se preocupa com os aspectos econômicos e tecnológicos do processo de modernização que, na lógica capitalista, precisam ser identificados nacionalmente.

No entanto, especificidades existem e a sua existência comprova que, o nacionalismo abrange apenas o que há de comum e não, a diferença. Talvez, por ser o diferente, de difícil acesso, que identifica e não identifica que une e aparta que afirma e contraria. Com a finalidade de nos determos em um dos movimentos desenvolvidos pela Umbanda Sertaneja, explicitaremos a partir de autores como Homi Bhabha e Nestor Garcia Canclini, a noção de hibridismo cultural verificando o quão fértil são estes conceitos na interpretação de identidades culturais, presentes nos lugares de fronteiras.

Iniciaremos com o pensamento do crítico literário indo-britânico, Homi Bhabha (1998), que rompe com o tradicionalismo ao deslizar entre a poesia, a literatura, a antropologia e filosofia no estudo sobre cultura, identidade e modernidade. Sua perspectiva, ao tratar essas categorias sob o prisma do hibridismo, abre espaço para o desenvolvimento de um discurso rico e desmistificador. Neste sentido, apresenta a fronteira como o lugar ideal para se ler o mundo e a realidade, pois estes, com o advento da modernidade se colocaram também neste lugar, ou melhor, no *entre - lugar*, no espaço intersticial, no momento fronteiro. Para acompanhar e compreender o intenso e rápido movimento da realidade contemporânea, rica em mudanças e transformações, o olhar da fronteira diante do mundo consegue mirar o espaço intersticial, espaço cultural, rico em elementos ambivalentes e antagônicos. Segundo Bhabha (1998, p.19), nossa existência hoje é marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do “presente” para as quais não parece haver nome próprio, além do atual e controvertido deslizamento do prefixo “pós”: pós-modernismo, pós-colonialismo, pós-feminismo. Assim, o local da cultura não deve ser visto como lugar exato, estático. É a zona que foge às definições conceituais tradicionais.

O “presente” é o momento do trânsito em que se cruzam espaço e tempo, produzindo figuras de identidade, passado, presente, inclusão e exclusão. Há no ar deste momento histórico, uma sensação de desorientação onde nada parece estar no lugar, onde o movimento é dominante. Tudo parece estar deslocado e descentrado. As categorias de classe e gênero parecem não possuir a mesma aplicabilidade de antes. Para falar do deslocado, do descentrado, cada vez mais parece ser necessário fragmentar a linguagem multiplicando as categorias e termos que mais se adequam a estas condições.

Sendo assim, o local da cultura se apresenta como o local da fronteira, do limite, e não, o ponto onde algo termina, mas sim como uma ponte, aquela que, conforme Bhabha (p.24), “reúne enquanto passagem que atravessa” e como afirma Heidegger (2002, p.134), “o limite não é onde uma coisa termina, mas, como os gregos reconheceram de onde alguma coisa dá início à sua essência”. Sendo este o lugar da cultura, teoricamente, deve-se então, focalizar momentos e processos que são produzidos na articulação de diferenças sociais, em lugar de fatos construídos historicamente, que abordam apenas a superficialidade dos acontecimentos sociais. A articulação de diferenças sociais não se dá em momentos estáticos, mas sim nos interstícios, no espaço-momento onde elementos culturais diferentes se sobrepõem e se deslocam, dando início a novos e inovadores signos de identidade que, ao mesmo tempo, se colaboram e se contestam dialeticamente, definindo desta forma, a idéia de sociedade hoje.

Portanto, do encontro de elementos culturais diferentes emergem *entre - lugares*, interstícios culturais onde a articulação social da diferença se dá sob a forma de negociação complexa, mescla de reencenação do passado, colaboração e contestação, onde ambivalências e antagonismos estão presentes. Sob o prisma do hibridismo, a cultura é vista como zona de

instabilidade, ausente de efetividade. Bhabha (1998, p.21) sustenta que, “ao reencenar o passado, este introduz temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição”. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição recebida.

Neste momento, a presença de elementos ambivalentes e antagônicos impede a denominação absoluta da cultura. É o momento no qual ela é híbrida, ou seja, nem uma coisa, nem outra, onde a existência do novo não pode definitivamente ser definida, pois o novo está em construção e muito provavelmente não chegará a um estado imóvel e definitivo. Nesta perspectiva, se contextualiza a formação da cultura sertaneja, pois sua história é igualmente, uma história do híbrido, onde as realidades consideradas até certo ponto, imutáveis e estáticas, foram deslocadas e descentradas.

Nestor Garcia Canclini (2006) utiliza o termo hibridação cultural para analisar a cultura na pós-modernidade. Categorias como identidade, cultura, diferença, desigualdade multiculturalismo e relações binárias como: tradição-modernidade, norte-sul, local-global sob a perspectiva da hibridação, devem ser analisadas de forma diferente nas ciências humanas, em relação às abordagens consideradas tradicionais. Mas este autor chama a atenção para o cuidado no uso do termo, pois, como vimos, é amplo e se aplica desta forma, igualmente.

Canclini (2006, p.XIX) define hibridação como “processos socio-culturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. Esclarece que tal combinação, não descarta as contradições e que estas estruturas discretas já eram resultadas de hibridações, não podendo, então, ser consideradas como puras. O autor (2006, p.XVIII) ressalta que, este termo é capaz de dar conta de abordar os conflitos gerados pela interculturalidade presente “em meio à decadência de projetos nacionais de modernização da América Latina”. Canclini nos diz que, a modernidade se constitui basicamente em quatro projetos: o emancipador (secularização), o expansionista (ampliação do conhecimento e do domínio da natureza), o renovador (a busca do novo) e o democratizador (difusão do saber especializado para a evolução racional e moral). Ao se desenvolverem, estes projetos entraram em conflito e, na atualidade, assistimos a subordinação das forças renovadoras pela modernização econômica, política e tecnológica.

Os processos globalizadores acentuaram a interculturalidade moderna ao criar mercados mundiais, uma gama de informações e migrantes. Este fluxo diminuiu as fronteiras e a autonomia das tradições locais, ao promover hibridações que geram o novo. No momento atual, as forças renovadoras são empreendidas e direcionadas pela economia, pela política e pela tecnologia. Sendo assim, hibridação designa as misturas culturais propriamente modernas, aquelas geradas pelas integrações dos Estados Nacionais, populismos políticos e pelas indústrias culturais. O autor não descarta o uso do termo quando este se aplica à mestiçagem, sincretismo e criouliização, mas atenta para o momento atual, para a modernização estimulada pelo processo da globalização, através da internacionalização e da transnacionalização.

Apesar do objetivo de se modernizar, a América Latina não abandonou a tradição. Assim, neste continente, a coexistência do velho e do novo gera novas formas culturais. Mantém-se o tradicional, mas reelabora-se a sua utilização, usando mecanismos tecnológicos da atualidade. O autor (2006, p. 304) destaca que a hibridação urbana na pós-modernidade, não é o resultado do encontro direto entre etnias, a exemplo da modernidade, mas é uma hibridação causada pelos meios de comunicação e pelo avanço da tecnologia que não pode ser ignorada no processo de produção cultural. Canclini ressalta que, a hibridação moderna está diretamente relacionada à modernização e à internacionalização, o que nos leva a concluir que, a hibridação cultural é uma realidade tão concreta quanto o processo globalizante. Esta questão nos leva a outra: a hibridação não é uniforme, é incapaz de gerar culturas iguais, uma vez que acontece também em função da competência tecnológica de cada Estado. Deve-se também considerar a resistência aos seus efeitos, como exemplo: o fundamentalismo.

De acordo com Canclini (2006, p.326), “a hibridez tem um longo trajeto nas culturas latino-americanas”. Realmente, não se pode esquecer o sincretismo criado pelo encontro entre espanhóis e indígenas, portugueses e indígenas, posteriormente no Brasil entre os luso-brasileiros e os africanos e, mais adiante, o reencontro com os colonos italianos, espanhóis e japoneses. Desta forma, parece-nos quase impossível empreender uma análise da cultura neste país, desconsiderando a hibridez. Nos nossos projetos revolucionários contra a colonização portuguesa e contra o imperialismo inglês e norte-americano, re-significamos a realidade ao tentar compatibilizar o novo e o velho, as idéias de liberdade com ações escravocratas e conservadoras. Ainda é presente no Brasil, a tentativa de conciliar a tradição e a modernidade. Nestas tentativas, é possível perceber o híbrido nos nossos universos simbólicos e a formação de identidades locais que, no devir, estão em processo de mutação híbrida.

De posse das teorias aqui apresentadas, concluímos que na atualidade, o termo cultura se torna realmente complexo, pois a existência de culturas mestiças e híbridas evidencia a incapacidade ocidental de dizer o não dito e, de identificar o não-identificável. Esta questão alerta para a necessidade das ciências do homem re-avaliarem o uso de suas categorias, pois elas podem não dizer tudo, e não se aplicarem devidamente às culturas mestiças, tão comuns e evidentes nos nossos dias. Desta forma, estes autores nos concedem a fundamentação necessária para que neste estudo, possamos vislumbrar o sertão norte-mineiro como *entre - lugar*, como espaço intersticial onde se processa a articulação social. A noção de *entre - lugar* e de interstício espacial num contexto globalizante como o atual, - fornecida por estes autores - nos possibilita sentir e perceber a existência de diferenças culturais, teoricamente não consideradas. Estas leituras nos impulsionam a imaginar o local da cultura de forma diversa. Sob suas perspectivas, o local e espaço cultural se transformam em lugares de fronteira. A vida neste lugar é um fluxo

de forças que não é percebido pela razão³ humana, pois envolve além dos fatos que a razão descreve, emoções, sentimentos, sonhos, dúvidas, procuras e encontros.

Enfim, a fronteira deixa de ser um espaço cercado de limites para ser um espaço de forças, ou melhor, de forças diversas e adversas que, na coexistência produzem novas forças e estas, em função do contexto, apresentam particularidades. Assim se apresenta o Umbandismo no sertão norte-mineiro, como um sistema simbólico constituído de elementos diversos e adversos que num fluxo contínuo, impulsionado por necessidades existenciais, promove novas re-significações evidenciando marcas próprias do sertão.

Umbanda Sertaneja

A denominação Umbanda Sertaneja justifica-se não apenas pela localização geográfica do sertão das Minas Gerais, mas sobretudo, pela existência, nesta Umbanda, de elementos sertanejos em suas práticas ritualísticas e cosmologia. A religião, como sistema simbólico, certamente influencia na formação do *ethos* de uma comunidade. Deve-se considerar também que o *ethos*, morada do ser, exhibe os valores existentes num determinado sistema religioso. Portanto, a relação entre religião e *ethos* não é unilateral. Apesar da insistência humana em identificá-lo definitivamente, a realidade nos demonstra que o *ethos* está sempre em processo de construção. Isso nos leva a pensar que, igualmente, os sistemas religiosos estão em mutação. É claro que nem sempre a mutabilidade presente num sistema religioso é clara e evidente, a ponto de ser facilmente identificável e demonstrável. A leitura de um sistema religioso, então, não pode desconsiderar o contexto no qual este sistema encontra-se inserido. Devem-se levar em conta as contradições, ambivalências e os antagonismos da sua realidade.

Nesta perspectiva, considera-se neste estudo o universo umbandista sertanejo como um sistema, onde a relação entre signos, sentidos e significados se dá numa maneira que, ao mesmo tempo, se coloca como conflituosa e harmônica, isto é, sincrética, na medida em que seu contexto cultural e geográfico é fronteiriço. As transformações na Umbanda podem não soar como novidade uma vez que naturalmente esta religião é sincrética. No entanto, o que se verifica na Umbanda Sertaneja é que além da inserção de novos elementos provenientes de outros sistemas de crença facilitados pela globalização, recentemente tem ocorrido o desenvolvimento de novas produções simbólicas a partir do retorno às fontes originárias. Isto é, a revitalização desta Umbanda se dá mediante a re-significação de signos e significados estabelecidos na origem de sua história.

³ O termo razão aqui deve ser considerado à luz de René Descartes (séc. XVII). Antônio Damásio (1994) ilustra bem as conseqüências do pensamento cartesiano. Com a frase *Penso, logo existo*, Descartes sugere que pensar e ter a certeza do pensar definem a humanidade do homem. Como ele entendia o pensamento como uma atividade separada do corpo, sua definição acaba estabelecendo um abismo entre mente e corpo.

Nos anos 40, quase simultaneamente às transformações ocasionadas pelo processo de mundialização a Umbanda se inicia no norte de Minas Gerais, quando chegam à região os principais atores deste processo: os sacerdotes José Fernandes Guimarães, proveniente de uma Umbanda vinda do Sudeste e, Waldemar e Laurinda Pereira Porto e Eliezer Gomes de Araújo originários de uma Umbanda nordestina. A partir de fontes orais, registros em cartórios, artigos de jornais e processos criminais, resgatamos a história e a contribuição destes personagens na formação da Umbanda no sertão. Entretanto, por ora, nos interessa saber que no sertão norte-mineiro, o encontro de duas vertentes umbandistas originou o que hoje denominamos como Umbanda Sertaneja. Este culto, não se restringiria mais a uma macumba⁴ - como eram conhecidos os rituais afro-brasileiros - pois se tornaria a partir da década de 40, uma nova alternativa religiosa na região.

Na década de 50 o Candomblé chega ao sertão, sendo que no mesmo período o sertão recebe outros sacerdotes da religião e da Magia Negra, influenciando, desta forma, com novos elementos, a prática umbandista. Um fenômeno, então, se inicia na década de 60: a inserção no Candomblé pelos sacerdotes de Umbanda. Este fenômeno alterou profundamente o campo religioso afro-sertanejo uma vez que, grande parte dos seus terreiros adotou o Candomblé de forma total (Feitura de Santo) ou parcial (Boris, Assentamentos).

À medida que, a cultura norte-mineira se distancia da tradicional matutice sertaneja, provocada pela urbanização e modernização, no universo umbandista também se verificam transformações dinâmicas em movimentos de adequação à cultura local e de recepção de novos elementos culturais. Em seus rituais, aspectos híbridos evidenciam as influências do mundo globalizado, ao mesmo tempo em que revelam elementos denunciadores do *ethos* sertanejo, como à tensão entre o Bem e o Mal, já abordada anteriormente por Guimarães Rosa. Tal articulação axiológica, sempre presente na história da região é vislumbrada na relação entre Umbanda e Quimbanda - relação conjecturada por nós, como irmanação dos contrários - e na coexistência destas com o Candomblé.

A tríade, que se forma nos templos afro-sertanejos acena para a institucionalização de uma nova lógica religiosa. Foi detectado no imaginário religioso dos adeptos onde a tríade é uma realidade, um deslocamento metafísico de caráter espiritual, ou seja, uma nova visão de espiritualidade e de mundo espiritual que emergiu da coexistência destas religiões que, passaram a ser vistas como “energias”. Movimenta, alimenta e mantém o continuum integrado um ser tão híbrido e ambivalente quanto o sertão, a personalidade - Exu. Presente nas três “energias”, Exu exerce em cada uma delas uma função própria, ao mesmo tempo em que se desdobra como elo e conexão. Situado na fronteira dos valores contraditórios, esta entidade manifesta e desvenda a personalidade do homem sertanejo. Exu é recurso e esperança diante das

⁴ Termo pejorativo usado para fazer referência às religiões afro-brasileiras que lidam com a magia.

insatisfações, infelicidades, perseguições e demandas pessoais. Seu caráter duvidoso leva esperança àqueles que presos pelos grilhões das convenções desejam romper com a tradição, seja ela social política ou moral.

Na Quimbanda, Exu se aproxima dos homens ao estabelecer via magia, relações diretas com eles, ouvindo, aconselhando, orientando, elogiando e diminuindo o peso das regras, deixando claro que podem ser rompidas ou transformadas. Exu alimenta a auto-estima do consulente. No combate místico, é a resistência humana a situações sociais indesejáveis, e na busca pela felicidade é o desejo individual de liberdade ao transcender normas comportamentais. Sem dúvida, é a entidade mais procurada nos terreiros sertanejos, ou através do jogo de búzios (Candomblé) ou no atendimento público e individual (Umbanda e Quimbanda). Exu é representação mística do homem do sertão, ambivalente desliza na fronteira entre o Bem e o Mal. É a imagem do sertanejo oscilante entre o amor e o ódio, Deus e demônio, fé e descrença, religião e magia, imprecisões impostas pela atmosfera sertaneja. Em Exu, o sertão supera-se enquanto espaço físico ao expressar a alma humana. Sua busca é a busca de si mesmo, da coragem apática que se torna audaciosa ao lançar mão da magia como recurso para resolução dos problemas. Por meio desta entidade, o homem transcende apatias e medos, pois como princípio dinâmico Exu inverte situações concedendo e restaurando equilíbrio, assim é ação, vida, liberdade e vigor.

A tríade possui Exu como elo, como conexão entre estas “energias”. Ele está sempre presente. No Candomblé é a natureza humana e, na Quimbanda é o amigo e o confidente que orienta sobre a vida profissional e familiar, une e separa pessoas, oferece ajuda e esclarece enigmas pessoais. Sua liberdade e movimento o tornam atraente, pois não existem limites para essa entidade. Agradá-lo, torná-lo amigo, ganhar sua simpatia é garantia do bom combate e da vitória.

Esta personalidade é esfera viva no dia-a-dia do terreiro ao se manifestar como ponte, pela tríade. No jogo de búzios concede intuição ao Tatêto⁵ intermediando homens e divindades. Detecta também se o consulente está sofrendo a ação de um Exu obsessivo, ou seja, de Quimbanda, e neste sentido Exu (Candomblé) orienta agradar Exu (Quimbanda) que uma vez satisfeito, pode inclusive se transformar em capanga de Preto Velho (Umbanda). Em função de um encosto (Exu) causador das agruras humanas, as pessoas procuram a Umbanda se consultando com suas entidades que também indicam Exu (Escora, Pomba-Gira) para afastar o mesmo. Portanto, tem presença marcante no terreiro a partir das funções que lhe são próprias, em cada uma destas “energias”. Sem Exu a Umbanda, a Quimbanda e o Candomblé não existem, perdem a razão de ser. Enfim, esta personalidade tão híbrida quanto à alma sertaneja mantém o continuum integrado, firme e cada vez mais forte na medida em que se coloca numa

⁵ Pai-de-santo do Candomblé.

posição fronteira entre o bem e o mal, na relação entre o sagrado e a conduta sertaneja. Exu expressa a visão de mundo no sertão.

Exu é elemento ativo na revitalização da Umbanda Sertaneja, bem como o é na reestruturação dos seus terreiros. A influência do Candomblé e o crescimento do Neopentecostalismo na região, tem reforçado a fé nesta personalidade, o que nos leva a compreender sua busca ou o seu fortalecimento, como fundamental para a manutenção metafísica e física dos terreiros. Paira no imaginário afro-sertanejo a impossibilidade de viver sem o apoio desta entidade. O ritual Ogum Beira Mar realizado pelo terreiro afro-sertanejo Recanto de Pai João Velho, no litoral baiano exemplifica esta entidade como recurso na busca por força espiritual, equilíbrio psíquico-emocional e material. Vejamos pela história deste terreiro o quão, para os seus adeptos, tal recurso se apresenta como essencial.

O Recanto de Pai João Velho foi fundado na década de 70 do século passado pelo um casal de católicos praticantes, Nelson Dias e Nair Lopes Dias. O casal se viu, a partir de acontecimentos que interpretaram como sobrenaturais, lançado na religião umbandista para o cumprimento de uma missão espiritual: a caridade. Crentes da necessidade de cumprirem tal missão iniciaram sozinhos a empreitada, de constituírem um terreiro e interpretarem através da associação entre a literatura umbandista e intuições próprias à cosmologia de Umbanda. O fato de permanecerem isolados em relação a outros terreiros, de manterem um centro Kardecista como suporte da Umbanda e, de não se dedicarem integralmente, à mesma levou-os a estabelecer uma Umbanda considerada simples. Isto é, uma Umbanda que se desenvolveu com poucas linhas: Preto-Velho, Escora e Pomba-Gira, Meninos de Angola, Caboclo e Sereias. Dois Orixás regiam o terreiro: Iemanjá e Xangô. A primeira era cultuada uma vez por ano, no mês de Janeiro e o segundo, em dias de festividades dos Pretos-Velho. As poucas linhas, para este casal de sacerdotes supriam o que acreditavam ser o necessário: saúde, união da família, proteção contra inimigos encarnados e desencarnados e aquisição de força para o enfrentamento da vida. A escolha de poucas linhas pode ser entendida pela proximidade do casal com a doutrina kardecista e seu distanciamento com o Candomblé, pré-concebido pelos sacerdotes como complexo e escravizante⁶.

Durante quase três décadas, a chefia do terreiro ficou nas mãos de Seu Nelson e Dona Nair. Mas o falecimento do primeiro alterou o curso dos trabalhos, bem como abriu espaço para a inserção de novos elementos. A morte do sacerdote trouxe instabilidade e desequilíbrio para o grupo, que seguia suas intuições sem questionamentos. A Umbanda se iniciou no Brasil como uma religião fundamentada na oralidade e intuições dos sacerdotes. Nos últimos anos, vem progressivamente se afastando da oralidade, cada vez mais tem surgido literaturas sobre sua teologia e teogonia. A implantação de uma faculdade umbandista na cidade

⁶ Em função do grau de compromisso que esta religião exige dos seus adeptos.

de São Paulo é um fato que chama a atenção porque demonstra a intenção nesta religião de uma sistematização mais rigorosa. No entanto, no Norte de Minas Gerais, a influência do Candomblé inibe as raras tentativas de abandono da oralidade. Esta, assim como a intuição do sacerdote, ainda é um dos motores que alimentam o terreiro. Quando ocorre o seu desaparecimento, os adeptos se tornam órfãos, sem referência e direção, a exemplo dos integrantes do Recanto de Pai João Velho que sem seu líder, se viram num caos psico-espiritual que comprometia a identidade do grupo. A reestruturação somente veio mediante um novo sacerdote, Norivaldo Lopes Dias, filho do casal.

Norivaldo conheceu a Umbanda através dos pais e os rituais desta religião fizeram parte da sua rotina de infância e adolescência. Desenvolvido pelo pai, este sacerdote adquiriu experiência e sabedoria sobre a espiritualidade umbandista, o que lhe garante, atualmente, ser um líder. De acordo com os adeptos do terreiro, sua independência espiritual já era notada mesmo quando “trabalhava” sob a liderança paterna. Tal independência lhe concedeu o direito e a segurança para inovar, dando ao Recanto de Pai João Velho, uma nova formatação ritualística. São notáveis as mudanças que ocorrem sob seu comando. Seus dons, comparados aos do primeiro sacerdote são diferentes, o que na Umbanda não causa surpresa. Para os umbandistas, a energia de cada sacerdote está no Orixá e nas linhas que o guardam, possuindo com estas afinidades e estreitas ligações. A força espiritual do terreiro que dirige deve ser a força das linhas reveladas pela sua mediunidade. Uma vez identificadas, as linhas que comandam sua “cabeça” são trabalhadas a fim de garantir a segurança, a proteção e o poder do sacerdote.

O sacerdote Norivaldo neste momento está num processo de afirmação e de legitimação da sua liderança. Progressivamente, vai estabelecendo e impondo métodos próprios para lidar com a espiritualidade. Ser reconhecido pelo grupo como um indivíduo dotado de uma grande e legítima força espiritual, ou seja, como detentor do capital simbólico, lhe garante o comando do terreiro. A liderança no campo religioso é legitimada pelos leigos quando estes reconhecem no sacerdote, a concentração do capital religioso. Ao sacerdote/especialista cabe o monopólio e a gestão do capital simbólico. Sua relação com os leigos é determinada pela existência deste. O grupo espera do líder religioso a realização de ações mágicas que, tenham como finalidade seu bem-estar, e ao especialista cabe corresponder a esta expectativa, sendo assim, sua legitimidade como líder é inquestionável. Daí a necessidade do sacerdote Norivaldo demonstrar sua força espiritual, como essencial para a existência e permanência do grupo. Em suas palavras, é possível vislumbrar o capital simbólico que acumulou em anos como umbandista:

A determinação de cada médium que tem a coordenação do centro, ele tem que ter, não só a desenvoltura espiritual, ele tem que ter o equilíbrio do mundo espiritual com o mundo material. (...)

(...) Aqueles que realmente trabalham da linhagem, que não cobram, são sofredores. Não sofredores em questão de alegria, alegria tem, mas sofredores porque você vai chegando num ponto, do seu tempo de espiritualidade, que você vai tendo a vidência... e essa vidência vai deixando você ter as leituras não só do conhecimento espiritual como do conhecimento material sobre cada determinada pessoa. É quando você começa a sofrer as emoções de cada um e ler o coração de cada um e sentir tudo o que a pessoa sente. [...] As emoções que vem sobre o médium é muito forte.

Este sacerdote reconhece a necessidade do especialista em transitar com equilíbrio entre o mundo sensível e o mundo invisível. A vidência, que acredita lhe conceder o conhecimento sobre cada um dos seus, possibilitando viver suas emoções, é exemplo claro do capital simbólico. Viver as emoções do outro é partilhar da sua existência. Significa mais que consenso. Significa aproximação metafísica, emocional e espiritual. Na Umbanda, o líder religioso precisa transmitir segurança, confiança e afetividade em relação àqueles que o seguem. Lidar com o mágico, com o invisível, com o que se desconhece só é possível nesta religião sob o olhar seguro de um líder carismático. A história espiritual do sacerdote também é seu capital. Graças às suas ações consideradas como mágicas, conquistaram espaço privilegiado no terreiro, pois destilavam confiança e competência. Entretanto, sua liderança inaugura neste terreiro um novo tempo. Seguindo a tendência do campo afro-sertanejo, insere novos elementos adquiridos no Candomblé o que concede ao Recanto de Pai João Velho uma nova formatação com a chegada de outras linhas. Enquanto seu pai acreditava serem os orixás Xangô e Iemanjá suficientes para espiritualmente sustentar o terreiro, este sacerdote inaugura novas linhas com destaque para a Linha de Ogum. A partir dos ritos a este Orixá acredita ser possível promover a revitalização da sua Umbanda.

O contexto caótico em que se encontrava o Recanto de Pai João Velho e as qualidades do Orixá Xangô, justifica-o como recurso para saída do caos. Para o teólogo umbandista Rubens Saraceni (2005) Ogum foi gerado por Olorum (Deus), desta forma é em si mesmo a ordenação divina, *“a qualidade ordenadora e a divindade aplicadora dos princípios da Lei Maior”*. *“Sua qualidade ordena a evolução, e por isso ele é tido como o Senhor dos Caminhos (das vias evolutivas)”*, *“é a lei que rege a vida dos seres”*. Isto é, Ogum tem a qualidade de propiciar ordem, organização, e estruturação. Aplicando a lei de Deus, este orixá tem o poder de findar o caos. Ogum, portanto, para o sacerdote deste terreiro é o Orixá a quem se deve recorrer em momentos de desordem.

Podemos encontrar justificativas também na mitologia afro. Nesta, Ogum, é o orixá-irmão de Exu além de dirigir uma falange de elementos constituídos desta natureza. Personalidade essencial dos templos afro-sertanejos, Exu associado ao orixá ordenador é recurso e instrumento de renovação. Através de Exu, é possível compreender os motivos que

possibilitaram a procura por esta divindade num momento crítico como o vivido pelo Recanto de Pai João Velho. Trindade e Coelho (2006, p.23), nos afirma que o princípio dinâmico da existência cósmica e humana é representado nas religiões ioruba e fon, pela divindade Exu. Este, “como princípio diz respeito a todos os domínios da experiência cósmica e humana”. Nesta perspectiva são muitas as narrativas míticas⁷ sobre esta divindade e em todas há um ponto em comum: a liberdade, o dinamismo e o movimento de Exu. Se Ogum rege falanges de Exus - princípio dinâmico, movimento - e é o orixá ordenador entende-se, portanto, porque para os umbandistas ele significa abertura dos caminhos, amparo contra os inimigos e vitória sobre demandas espirituais e materiais. Sua presença num terreiro, portanto, significa força, dinamismo e vitalidade.

No Recanto de Pai João Velho, esta divindade chegou para reativar, erguer e reestruturar metafisicamente o terreiro, conferir a este uma nova dinâmica. Para tanto, provocou a chegada de novas forças, Iansã e Oxum e, o retorno do culto a Iemanjá no sertão. Vejamos a contribuição de cada divindade no contexto deste terreiro.

Iansã, para Saraceni (2005) é a divindade da lei, pois expande o fogo de Xangô, orixá da justiça. Quando um ser é purificado de seus vícios, Iansã atua para redirecioná-lo agindo no emocional e proporcionando um novo sentido da Vida. Na mitologia afro é representada como a deusa dos ventos e da tempestade, amada por Ogum, aprende com este a arte da guerra. No Recanto de Pai João Velho, Iansã atua como força auxiliar de Ogum aplicando a lei divina e direcionando seus adeptos na busca por um novo caminho.

Oxum, segundo o mesmo teólogo é o pólo positivo da onda de Amor Divino. Ao irradiar amor, agrega os seres e, em ondas coronais liga às substâncias os elementos, as essências e os sentimentos. Desta forma, une entes afins entre si pelo elo do amor. A mitologia afro apresenta Oxum como à deusa da beleza e do amor que junta as pessoas, doce e meiga, sua presença da deusa da água doce emana serenidade e harmonia. No Recanto de Pai João velho Oxum é recurso metafísico para a reunião dos adeptos em torno do mesmo objetivo: tornar o terreiro mais coeso.

Iemanjá não é muito cultuada no sertão norte mineiro. São raros os terreiros que a tomam como orixá principal. Em geral, divide com outros seres encantados as atenções dos adeptos. Durante quase três décadas, esta deusa junto com Xangô e Nanã, reinou no Recanto de Pai João Velho, um dos poucos templos a cultuá-la. Sua festividade era muito esperada, pois se acreditava que o progresso e a prosperidade poderiam ser proporcionados por ela. Após a morte do sacerdote fundador do terreiro, um grupo de adeptos liderados por uma das médiuns, por sete anos consecutivos cultuou a deusa dos oceanos em sua casa, ou seja, no mar. O propósito era, a partir desta divindade, sustentar espiritualmente o grupo até a chegada de um novo sacerdote.

⁷ Ver *Mitologia Dos Orixás* de Reginaldo Prandi.

Entretanto, para o sacerdote atual, ao ser cultuada em sua própria morada, Iemanjá não mais retornou daí à necessidade de buscá-la, conduzi-la novamente ao sertão.

A teologia umbandista estabelece Iemanjá como irradiação divina da criatividade e do amparo à vida. É fator gerador e magnetiza os seres fêmeas estimulando a maternidade. Na mitologia, a deusa dos oceanos, também é associada à criação. Reza a lenda que ao participar da criação do mundo, Iemanjá torna-se mãe dos orixás. No Recanto de Pai João Velho, esta divindade tem a função de fortalecer os laços familiares, e é válido lembrar que a Umbanda é uma religião feminina, a presença da mulher, portanto, é forte em todos os seus templos. O Recanto de Pai João Velho não foge a regra, pois a maioria dos médiuns são mulheres que trazem em sua companhia maridos e filhos. No restabelecimento deste terreiro, a ênfase na união familiar, via Iemanjá, orixá feminino, coloca a mulher como um ponto de força estruturador.

Com os orixás Ogum, Iansã, Oxum e Iemanjá, o sertão vai ao mar tendo como objetivo principal a reintegração metafísica da última ao terreiro. Durante sete anos, o grupo, liderado por Ogum, lhe renderá culto através de orações, cânticos, oferendas e o sacrifício do deslocamento: treze horas de viagem. Acreditam que o retorno da deusa concluirá definitivamente o processo de estruturação do templo. Esta é uma das finalidades, talvez a principal do rito “Ogum Beira-Mar”. Neste, mulheres incorporam guerreiras de Iansã, Oxum e Iemanjá. Ao lado do orixá ordenador, se coloca uma deidade que redireciona o que se encontra desorientado, Iansã, uma deusa que agrega e reúne o que estava fragmentado, Oxum e, outra que além de estimular a criatividade mantém ativo o fator gerador responsável pelo sentimento maternal, Iemanjá. As divindades em questão, invocadas pelos adeptos do Recanto de Pai João Velho, são reunidas à beira do mar de forma a buscarem neste ponto-de-força originário, os elementos sustentadores do grupo e re-significações cosmológicas estimuladoras da religiosidade impactada pela morte. Vejamos brevemente este ritual.

O rito Ogum Beira Mar ocorreu no dia 20 de Abril de 2009, próximo à data em que se comemora o Dia de São Jorge, santo sincretizado com Ogum. Além deste orixá estavam presentes no ritual os seus guerreiros, e isso envolve Iansã, Oxum e Iemanjá uma vez que neste rito, as forças destes servem de apoio. Para tanto, oferendas foram preparadas para agradá-los bem como a outras entidades integrantes do panteão do templo, a exemplo dos Meninos de Angola, o povo Cigano e as Pombas-Gira. De modo a organizar os preparativos que antecedem o rito, o grupo saiu da cidade de Montes Claros, no Norte de Minas Gerais, no dia 17 de abril e enfrentaram uma longa viagem. Uma pousada foi alugada para esperar os trinta e cinco adeptos do terreiro e mais alguns convidados.

Às seis horas da tarde do Domingo, dia 19 de abril, iniciaram-se os preparativos. A cada participante foi conferida uma tarefa como, pintar e bordar vestimentas convenientes ao rito, preparar comidas e outras oferendas, treinar cânticos, afinar os atabaques, arrumar o barco

dedicado a Iemanjá e, escolher a praia onde se realizaria o “trabalho”. Algumas pessoas permaneceram acordadas durante toda a noite no propósito de conferir cada detalhe. Permeia entre os adeptos uma grande preocupação com as minúcias, almeja-se que tudo ocorra de maneira perfeita. Ao amanhecer, arrumadas em uma grande mesa estavam todas as oferendas além das ferramentas do Orixá Ogum: espada, capacete, escudo e colete.

Às seis horas da manhã, do dia 20 de abril, mesmo com o dia nublado indicando chuva, o grupo sai em direção ao local escolhido: uma praia deserta, distante de olhares curiosos. Trinta minutos depois chegam à praia. À frente do grupo o sacerdote Norivaldo se dirige ao mar para cumprimentá-lo. Na Umbanda Sertaneja contempla-se vida na natureza. Após isso, todos repetiram o gesto do líder. As oferendas foram arranjadas num longo tecido vermelho entre a vegetação beira-mar e em meio às oferendas foram acesas velas vermelhas. Dois atabaques enfeitados com fitas vermelhas foram alocados a uma distância de cinquenta metros do mar, formando um círculo juntamente com os participantes do trabalho. Ao centro, foi colocado o barco de Iemanjá com presentes e flores para esta deusa, além de papéis com pedidos dos participantes e seus seguidores. Ao lado do barco foi colocada uma imagem de São Jorge, simbolizando Ogum, velas em forma de espada e as ferramentas do orixá. Vestindo uma capa que lembra a vestimenta de um soldado romano, o sacerdote inicia a cerimônia que será aqui brevemente apresentada.

Sacerdote: *“Meus irmãos, nesta obrigação ao meu pai Ogum, eu peço a vocês, aqueles que vieram buscar a caridade e fazer seus pedidos para que possam ficar firmes, para que possam ser levadas as coisas boas para com nós, para que nós pudemos assim trazer as coisas boas e as energias positivas para todos nós. Primeiramente agradeço a todos vocês por terem vindo e estar participando aqui hoje, muitos estão vindo pela primeira vez (...) Eu agradeço de antemão a todos vocês por terem vindo participar dessa obrigação que nós fazemos aqui na beira do mar. E de todo coração eu peço a Deus para que nós pudéssemos assim vir e levar as coisas boas para com nós. E neste momento nós vamos fazer uma prece para iniciar a nossa reunião na beira do mar, a nossa gira, abrindo ela, pedindo muita força, muita proteção por todos nós. (Oração do Pai Nosso e a Ave Maria).*

O sacerdote pergunta se alguém quer falar alguma coisa ou mesmo agradecer. A sacerdotisa Nair Lopes Dias agradece a presença de todos e a proteção espiritual que acredita estar recebendo naquele momento. Pede que todos se concentrem e orienta como fazer os pedidos. Outros repetem seu gesto lembrando a missão do sacerdote fundador e de uma adepta falecida recentemente.

Sacerdote: *Louvado seja o nosso senhor Jesus Cristo!*

Todos: *Para sempre seja louvado.*

O atual sacerdote lembra a adepta morta agradecendo a presença de alguns de seus familiares. Lembra também, o sacerdote fundador dizendo que todas as obrigações ligadas ao seu

falecimento foram cumpridas naquela praia. Em seguida, é feita uma prece dirigida ao antigo sacerdote e à adepta do terreiro agradecendo suas contribuições ao mesmo, enquanto estavam vivos. A prece também foi estendida àqueles que não estavam presentes.

Sacerdote: *Neste momento eu faço essa prece, que recebam de coração essa firmeza, toda essa energia nossa, do nosso coração e do nosso pensamento. Como se diz, nós estamos aqui de passagem, nós estamos num ponto de referência quando nós cumprimos a nossa missão o que resta só são as lembranças e o amor fraterno que nós levamos e deixamos pra todos aqueles que amamos.* (Pai Nosso, Ave Maria).

Sacerdote: *Peço a vocês bastante firmeza, concentração, façam seus pedidos mentalmente, abram um pouco o coração para que as coisas boas possam entrar em você e do seu pensamento também. Peço licença saudando Iemanjá para que nós pudéssemos abrir o nosso trabalho com a licença permitida por ela na força maior, toma conta de nós Iemanjá. Salve Iemanjá!*

Os atabaques ressoam. Após isso, iniciam saudações a todas as linhas: Baianos, Xangô, Iansã, Oxum, Escoras, Pomba-gira, Preto Velho, Meninos de Angola, Caboclos e o povo cigano. Saúdam também a Aruanda⁸ e a Quimbanda. A saudação a esta é expressa cantando-se para Exu. Após cumprimentarem todos os orixás e as linhas que compõem o terreiro, o sacerdote finalmente invoca Ogum saudando-o:

- *Ogum Meu Pai! Na força maior, Ogum iê.*

Todos repetem suas palavras e começam a cantar para o Orixá. Em alguns minutos o sacerdote dá sinais de estado alterado de consciência, logo depois se apresenta com a personalidade-Ogum. Este, não fala, é possível apenas ouvir o som de sua forte respiração. É formada uma gira com os médiuns, em sua maioria mulheres. À medida que os cantos são intensificados seguidos dos atabaques, o transe se espalha pela gira: Iansã, Oxum, Iemanjá e seus guerreiros se manifestam. O rito durante mais de uma hora transcorre da seguinte maneira: os guerreiros realizam descarregos nas pessoas. Ogum se coloca de frente para o mar, ao seu lado um a um os adeptos, segurando uma garrafa de cerveja se posicionam de frente por mar. Com a espada, Ogum abre a garrafa que está na mão do adepto. Uma vez aberta à cerveja, a pessoa acompanhada por um ajudante vai até o mar onde esta é derramada sobre sua cabeça. Todos passam por este rito e, a chuva forte não desestimula os participantes.

Terminado o banho com a cerveja Ogum se despede abraçando a todos. Pega a imagem de São Jorge e a levanta em direção ao mar e coloca-a na areia onde também crava sua espada. Caminha para o mar seguido da sacerdotisa Nair Lopes Dias, a irmã e a esposa do sacerdote. Diante do mar, o sacerdote sai do transe. Consciente retorna ao grupo e faz uma última saudação ao orixá:

⁸ Local metafísico onde acreditam estarem dos deuses.

- *Salve Ogum!*

Após, começa a cantar o ponto do Exu Pilão, seu Escora⁹:

- *Aroeira, aroeira, já chegou o Pilão aroeira.*

Em alguns segundos está novamente em transe, possuído pela personalidade-Pilão. O Escora demonstra alegria, brinca com todos e faz observações em relação à chuva. Abraça um a um, ouvindo seus pedidos e dando orientações. Elogia o empenho de todos em estarem ali e os agradece por estarem cumprindo aquele compromisso. Enquanto conversa, outra médium recebe sua Pomba-Gira que também abraça os participantes ouvindo seus pedidos. O momento com o Escora e a Pomba-Gira é descontraído e muito espontâneo. Após conversar e abraçar a todos Pilão e a Pomba-Gira se despedem. A médium e o sacerdote saem do transe. Sob uma chuva torrencial, duas horas depois do início da cerimônia, o rito Ogum Beira-Mar chega ao fim.

Sacerdote: *Bem, meus irmãos, fizemos nossas obrigações, tá entregue.*

Sacerdote: *Ano que vem meus irmãos, estamos aqui de novo com a ajuda da força maior e dos nossos irmãos espirituais. Está encerrado o trabalho de meu Pai Ogum.*

O sertão vai ao mar através do rito Ogum Beira-Mar. Atitude metafísica de um grupo envolvido pela mística sertaneja, este rito dá vida às palavras de Riobaldo “O sertão está em toda parte”. Como mundo imbricado de elementos diversos e adversos e que transitam num fluxo constante o sertão habita a alma do sertanejo e a ela pertence. No litoral, é o momento presente de trânsito em que se cruzam espaço e tempo, é ponte entre dois universos culturais que acumula enquanto passagem que atravessa. Pelo rito, o sertão estabelece diálogos culturais recuperando identidades que pareciam dissolvidas pela morte.

A identidade sertaneja é garantida pelo seu *ethos* desvelado na personalidade-Exu. Híbrido e ambivalente como o sertão, Exu comparece ao rito tornando mais forte a presença sertaneja no litoral, consigo carrega o sertão e a tensão axiológica nele presente demonstrando que, apesar da modernização, esta região não abandonou as tradições. O rito é espaço-momento onde elementos culturais de duas regiões se sobrepõem produzindo novos signos de identidade, pois a articulação de diferenças culturais não ocorre em momentos estáticos, mas sim nos interstícios, em espaços-momentos, quando elementos diferentes em movimentos dialéticos provocam re-significações.

O sertão, portanto, não repousa no estático, ele se movimenta, vai ao mar - fonte originária - para re-significar, resgatar, revitalizar e garantir sua religiosidade. A Umbanda Sertaneja ao conduzi-lo, igualmente se apresenta como um espaço de forças híbrido, sincrético e intersticial aberto à integração de novos elementos e assim, se caracteriza detentora da identidade norte-mineira.

⁹ Na Umbanda Sertaneja denomina-se como Escora o Exu doutrinado.

Bibliografia

- ANASTASIA, Carla Maria Junho. *A Geografia do Crime*. Violência nas Minas Setecentistas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOUDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1992. p.27-78.
- BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, Elda G. *Marginalia Sagrada*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 2006..
- COSTA, J. Batista de Almeida. Cultura Sertaneja: a conjugação de lógicas diferenciadas. In: SANTOS, Gilmar Ribeiro dos (Org.) *Trabalho, Cultura e Sociedade no Norte/Nordeste de Minas: Considerações a partir das Ciências Sociais*. Montes Claros: Editora Best Comunicação e Marketing, 1997.
- _____. Fronteira Regional em Brasil: El entre lugar de la identidad y de los territórios baianeiros em Minas Gerais. In: GARCIA, C. I. (org.). *Fronteiras: territórios y. Metáforas Medellín: Hombre Nuevo; Instituto de Estudios Regionales: Universidad de Antioquia*, 2003, pp. 161-176.
- DAMÁSIO, A. *O Erro de Descartes*. Emoção, Razão e o Cérebro Humano. SP: C. das Letras, 1996.
- DPDO/AFGC – UNIMONTES – Montes Claros/MG, Processo criminal 000.002.
- DPDO/AFGC – UNIMONTES – Montes Claros/MG, Processo criminal 000.003.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GRUZINSKI, S. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ROSA, Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 18 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP& A, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. Construir, Habitar, Pensar. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. SP: Brasiliense. 1991.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia Dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- TRINDADE, Liana; COELHO Lúcia. *O Homem e o Mito: Estudo de Antropologia Psicológica sobre o Mito de Exu*. São Paulo: Terceira Margem, 2006.
- SARACENI, Rubens. *Umbanda Sagrada*. Religião, Ciência, Magia e Mistérios. São Paulo: Madras, 2005.

Maracatu rural: uma herança religiosa afro-indígena na capital pernambucana

José Roberto Feitosa de Sena*

Antecedentes Histórico-antropológicos Maracatu Rural

A partir de 1888, com a promulgação da lei Áurea, a mão-de-obra escrava é substituída pelo trabalho livre. No entanto, a abolição do sistema escravista não deu aos negros condições de ascensão social, continuando a viver à margem de uma sociedade aristocrática. Só que agora, não é mais o negro recém chegado da África, e sim, o afro-brasileiro, processo de uma miscigenação, com brancos e índios.

Por volta do final do século XIX e início do século XX os trabalhadores canavieiros se reuniam nos períodos de folga para brincar e festejar mais um final de semana após o árduo trabalho na cana de açúcar. Segundo Katarina Real, (apud VICENTE, 2005) aos poucos esses homens foram improvisando ritmos com os instrumentos de trabalho e difundindo elementos dos vários folguedos da região da Zona da Mata Norte de Pernambuco como o Côco, o Cavalinho Marinho, Reisado, Folia (ou rancho) de Reis, Pastoril, Bumba-Meu-Boi, Caboclinho, chegada e etc. Incorporando, também, toadas dos Maracatus-nação e “aruêndas”. Assim, surge o Maracatu de Baque Solto. Em seu livro *Folclore no carnaval do Recife*, a autora defende converge com a tese de outro pesquisador do tema, Olimpio Bonald:

“O maracatu rural, em resumo, seria um produto do sincretismo afro-índio gerado pela criatividade do povo rural canavieiro da Zona da Mata-Norte, ao ser incorporado e reciclado no caldeirão cultural do grande Recife”. (BONALD apud VICENTE, 2005 p. 31).

O pesquisador Roberto Benjamin (1998) atribui a origem do Maracatu de Baque Solto às Cambindas, que eram “brincantes masculinos vestidos de mulher”. A palavra vem de Cabinda, região ao norte da Angola, acima do rio Congo (MEDEIROS, 2005). Há ainda hoje grupos de Cambindas, informa Benjamin, na Paraíba e em Pernambuco, nos municípios de Ribeirão, Pesqueira, São Bento do Una, Triunfo, Bonito e Bezerros. A hipótese do pesquisador (VICENTE, 2005) é que o Maracatu de Baque Solto tenha surgido de uma evolução das Cambindas em contato com os demais folguedos da região. Inclusive, os dois Maracatus deste baque mais antigos de Pernambuco são: Cambindinha do Araçoiaba (1914) e Cambinda brasileira (1918), o mesmo autor salienta que o termo “Maracatu” tenha sido uma imposição dos folcloristas da época, já que as Cambindas do interior eram “feias e rudes”, ao contrário dos Maracatus Nação que já eram atrações do carnaval recifense.

Guerra-Peixe em sua obra *Maracatus do Recife*, que estuda, em especial, os aspectos musicais, afirma que os Maracatus-de-orquestra se originam da fusão dos folguedos da Zona da Mata e de variações dos Maracatus tradicionais cita ainda, Gonçalves Fernandes e Mário de Andrade como pesquisadores do termo “Maracatu”. Segundo ele, o primeiro atribui a palavra a uma variação lingüística do norte de Angola, *maracatucá* que significa “vamos debandar”, termo utilizado pelos escravos no momento que a manifestação era reprimida pelas forças oficiais e o segundo se refere a *maracá* (instrumento indígena) e a palavra *catu* (bonito) (GUERRA-PEIXE, 1980). Já Mariana Mesquita Nascimento coloca ainda que o termo

* PIBIC/ UNICAP. Orientador: Prof^o. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos. Graduando em História / Universidade Católica de Pernambuco. joseroberosena@hotmail.com

Maracatu venha da Angola onde ainda hoje é dançada pela tribo dos Bombos, ao norte de Luanda. (NASCIMENTO, 2005)

Conceitos e definições à parte, esse termo acabou sendo aplicado a essa “exótica” dança camponesa por possuir semelhanças evidentes ao Maracatu urbano. Já a denominação “Maracatu Rural” só foi dada na década de 60 pela antropóloga norte-americana Katarina Real, quando tentava distinguir os dois tipos de Maracatus, principalmente pelos instrumentos de sopro (trompete, trombone e clarinete), inexistentes no Maracatu de Baque Virado. Segundo Real (1967), nessa mesma década, o Maracatu estudado também era conhecido como “Maracatu-de-orquestra”, “Maracatu-de-trombone”, “Maracatu ligeiro”, “Maracatu de caboclo”, “Maracatu de baque singelo” e “samba de matuto”, entre folgazões. Neste período os grupos sofriam forte preconceito por parte da imprensa, que os denominavam, pejorativamente, de Maracatu descaracterizado ou distorcido.

O Maracatu Rural no Grande Recife: Adaptações e Impactos Culturais

A partir da década de 30, a crise que antecede a II Guerra Mundial, levam os trabalhadores rurais a deslocarem-se do campo para a Região Metropolitana do Recife, onde passam a adaptar-se a vida na grande cidade, na sua grande maioria, como vendedores informais, operários, pedreiros e biscateiros, uma nova realidade social ocupada nos bairros da periferia. (VICENTE, 2005)

Casa Amarela, Bongi, Cidade Tabajara, Timbi, Águas Compridas, Bomba do Hemetério, Torrões, Cordeiro e Bultrins são alguns dos subúrbios que abrigaram o maior número de Maracatus procedentes do interior do Estado. A dor e o sofrimento de terem que abandonar sua terra, para conseguir a sobrevivência na capital, esta intimamente ligada às intenções de preservar as tradições da Zona da Mata.

A memória desses grupos é importada para o centro urbano e traduz o sentimento individual e coletivo dos saberes e práticas vivenciadas no mundo rural que agora tentarão reinventar no meio urbano, negociando interesses e buscando a manutenção de valores.

“A lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com ajuda de dados emprestados do presente e além disso , preparada por outras construções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora já manifestou-se já nem alterada” (HALBSWACHS, 1930 p.71)

O Maracatu de Orquestra ou Maracatu de Trombone, como também é chamado por esses migrantes, foi uma das maneiras utilizadas para matar a saudade e reafirmar os laços daquela comunidade. (VICENTE, 2005). Desta maneira surgem os Maracatus: Cruzeiro do Forte, Leão Formoso de Olinda e Piaba de Ouro, principais objetos de pesquisa deste projeto. Reinvenções do rural no urbano.

A interferência da Federação Carnavalesca de Pernambuco

A Federação Carnavalesca de Pernambuco foi criada em 1935 por intelectuais folcloristas, dentre eles o jornalista Mário Melo, durante o governo de Carlos de Lima Cavalcanti, interventor nomeado por Getúlio Vargas no regime do Estado Novo, passando a ser responsável pela organização do carnaval e dos desfiles das agremiações. A Federação, meses antes da folia de momo, recebia verbas da Prefeitura e do Governo do Estado, porém, o real interesse desta elite intelectual era controlar e fiscalizar tal manifestação folclórica que, até então, pouco se conhecia, pois a palavra “Maracatu” se referia apenas aos Maracatus Nação. (NASCIMENTO, 2005)

A fim de pôr ordem na apresentação das agremiações carnavalescas, a FCP atuava em conjunto com a Secretaria de Segurança Pública, o Serviço de Censura de Diversão Público, Delegacia de Ordem Social e o COC (Comissão de Organização do Carnaval). Esses órgãos agiam na intenção de adaptar os grupos de Maracatu Rural e outros folguedos, provenientes do interior e das zonas suburbanas, ao carnaval tradicional do Recife, pressionando as lideranças a adaptarem o seu grupo aos padrões carnavalescos da época. (MEDEIROS, 2005).

Muitos foram os Maracatus que, sob pressão ou cooptação, mudaram de baque, passando a se apresentar como Maracatu Nação, enquanto outros, que embora tenham mantido o baque, assimilaram personagens do Baque Virado. É o caso da existência da côrte real no Maracatu de Baque Solto, pois a representação do rei, da rainha e das demais figuras ligadas ao cortejo real é originalmente dos Maracatus de Baque Virado.

Pressupostos teóricos para interpretação religiosa do Maracatu Rural

Para compreensão antropológica do Maracatu de Baque Solto nos utilizamos do conceito de cultura elaborado por Clifford Geertz, que a interpreta a partir de uma rede simbólica.

O conceito de cultura que eu defendo é essencialmente semiótico. Acreditando como Marx Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa em busca de significados. (GEERTZ, 1989. p. 15)

Para Geertz, a cultura deve ser compreendida como uma rede de símbolos e é tarefa da antropologia interpretá-la, sem cometer generalizações e tentativas de totalização. Deve-se fazer uma descrição densa, através do trabalho etnográfico e a partir dos dados levantados buscar a compreensão hermenêutica dos significados que formam as mais variadas manifestações culturais.

Nos Maracatus, objeto dessa pesquisa, percebemos uma vasta rede de significados, que expressam a polissemia da “brincadeira”. Seus sentidos sagrados e profanos são levados às ruas como uma forma de pôr em prática a visão de mundo e as experiências vivenciadas por aquele grupo cultural.

O autor avalia que os símbolos sagrados são o *ethos* de um povo, onde os homens têm uma grande dependência em relação aos símbolos, sendo eles decisivos nas suas criações. O sistema simbólico não apenas interpreta como também cria um modelo de sociedade.

A religiosidade presente nas agremiações culturais é um conjunto de símbolos que dá sentido e permite aos indivíduos uma leitura da sociedade bem como de sua ordem.

O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que este povo tem é o quadro que ele elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. (GEERTZ, 1989, p. 93)

Portanto, o conceito de cultura de Geertz e sua relação com o *ethos* dos grupos culturais, são as bases fundamentais dessa pesquisa, tendo em vista que partimos do pressuposto de que, no interior do Maracatu, é vivenciada uma experiência religiosa que aglutina os sentidos sagrados e sincréticos da cultura afro-brasileira e indígena.

Como fundamentação teórica, pertinente para a compreensão de sentido sagrado do Maracatu Rural, utilizamos outros autores como do sociólogo da religião Peter Berger, que analisa a construção da realidade a partir das concepções e sentimentos dos indivíduos, e que se torna real com o processo de reprodução e transmissão de sentidos que configuram a identidade social.

O sentido se projeta na consciência: na construção do indivíduo, que individualizou num corpo e se tornou pessoa através de processos sociais [...] O sentido nada mais é do que uma forma complexa de consciência: não existe em si, mas sempre possui um objetivo de referência, sentido é a consciência de que existe uma relação entre as experiências [...]Nessas diferentes dimensões de sentido é que se constrói a significância complexa de agir social e das relações sociais, a vida cotidiana está repleta de múltiplas sucessões de agir social e é somente neste agir que se forma a identidade pessoal do indivíduo” (BERGER, 2004, p. 14-17)

Berger considera ainda o sistema sagrado como algo que vai além das rotinas normais do cotidiano, como algo extraordinário e potencialmente perigoso, que é domesticado e utilizado como força para as necessidades do dia-a-dia. (BERGER, 1985) “Achar-se numa relação correta com o cosmos sagrado é ser protegido contra o pesadelo das ameaças do caos”. (BERGER, 1985, p. 39-40)

Nos dias que antecedem ao carnaval observamos que existe uma série de preparos litúrgicos para sua saída que se realizam por meio de cerimônias afro-indígenas e que pretendem, a partir, do diálogo com o divino proteger física e espiritualmente os membros integrantes do Maracatu Rural. Conforme as considerações de Berger ,é um fator característico do sistema religioso o contato com o mundo mítico objetivando as realizações humanas.

Peter Berger afirma ainda que o homem é um produto da sociedade, bem como a sociedade é o resultado de suas ações (BERGER, 1985, p.15), uma dialética que consiste em três momentos da construção social humana, são elas: exteriorização, objetivação, e a interiorização. Só podemos compreender a sociedade, segundo ele, se analisarmos empiricamente essas três etapas. A exteriorização é o momento em que o indivíduo se encontra no mundo e interage com ele, é o contínuo contato do ser com o meio quer na atividade física , quer na atividade mental “é a contínua efusão do ser sobre o mundo” (BERGER, 1985, p.16). Ou seja, é a partir da interação homem e mundo é que o primeiro vai assimilando os elementos fornecidos pelo segundo e que formará sua personalidade, direcionando concepções, sentimentos, e maneiras de ver o mundo. A exteriorização é uma necessidade biológica (BERGER, 1985, p.17) particular dos seres humanos, que lhe conferem as condições úteis a sua sobrevivência; o segundo momento é a objetivação “é a conquista por parte dos produtos dessa atividade” (BERGER, 1985, p.16) é a concretização dos símbolos criados pelo homem, onde ele corporifica e interpreta os seus sentidos estabelecidos na sociedade. Esse processo acarretará em discordâncias entre o indivíduo e o fato interpretado que ele encontrou no ambiente social, gerando crises e questionamentos sobre si e o meio. O indivíduo, portanto, passa a buscar novos sentidos que lhes sejam subjetivamente plausíveis (BERGER, 1985, p.29).

A objetivação da atividade humana significa que o homem é capaz de objetivar parte de si mesmo no processo de sua própria consciência, defrontado-se consigo mesmo em figuras que são geralmente como elementos objetivos do mundo social. (BERGER, 1985, p.27)

O último momento proposto por Berger é a interiorização. Este, segundo o autor, permite ao homem viver em sociedade. A interiorização é o momento no qual o indivíduo apreende tais exteriorizações, tomando-as para si como algo único e intransponível podendo, posteriormente, realizá-las (objetivação), é resultado do diálogo, questionamentos e crises gerados durante as fases de interação, conclui-se como o momento de integração entre os dois elementos dialéticos (homem e sociedade), que, no entanto, não cessa tendo em vista que este processo é algo contínuo, onde os indivíduos cotidianamente dialogam nos grupos sociais em que vivem, novas

estruturas de plausibilidade social, que lhes dê sentido. É o que o autor denomina de Nomia em oposição a Anomia. A Anomia é o viver sem um sentido de existência, podendo chegar ao extremo que seria a sua extinção a ser concretizada pela sua exclusão da sociedade, sua marginalização.

Toda sociedade que continua no tempo enfrenta o problema de transmitir os seus sentidos objetivados de uma geração para a seguinte. Esse problema é atacado por meio dos processos pelos quais se ensina uma geração a viver de acordo com os problemas institucionais da sociedade. (BERGER,1985 p. 28)

Assim, nosso objetivo, ao incluir neste trabalho a teoria de Peter Berger, foi o de demonstrar como os indivíduos dialogam com a urbanidade no processo de diáspora (êxodo rural) em que encontram novas estruturas de sentidos num novo ambiente social. Refleir sobre quais os mecanismos utilizados para manter os valores dos grupos migrantes e, posteriormente, refletir como os Maracatus Rurais, que surgiram na Região do Grande Recife, interagem com o processo de globalização, onde uns são reduzidos e transformados em folclore comercializável e outros buscam meios alternativos e simbólicos de manterem a nomia dos grupos culturais, onde o elemento religioso, mítico- simbólico, desenvolve um papel importante.

Bento Lima observa o mítico enquanto um veículo da tradição que expressa um conhecimento emocional, um sistema complexo herdado de hábitos, crenças e valores.

Quando o mito é coletivamente vivido, chama-se ritual, uma forma da expressão da emoção grupal com relação às indagações primeiras, aos temas ontológicos, pelo ritual, o ser toma consciência de sua existência múltipla dentro de um tempo cíclico. (LIMA, 1979, p. 24)

Segundo Lima, é necessário examinar nas religiões afro-brasileiras a cosmovisão, sua práxis ritual, sua eficácia simbólica cuja relação não visível no plano da experiência imediata e que camufla e exerce múltiplos significados do simbolismo mágico-religioso (LIMA, 1979)

A partir desses elementos teóricos analisaremos o processo de comercialização dos Maracatus e o de resistência simbólica das tradições religiosas afro-brasileiras, uma necessidade constante de reinvenção dos valores e memória do grupo, como afirma Maurice Halbswachs:

“Um grupo religioso, mas que qualquer outro, tem a necessidade de se apoiar sobre um objeto, sobre uma realidade que dure, por que ele próprio pretende não mudar, ainda que em torno dele as instituições e os costumes se transformem e que as idéias e experiências se renovem”. (HALBSWACHS, 1930, p. 156)

Dimensão religiosa do Maracatu Rural

No Maracatu Rural, assim como no Maracatu Nação, existe uma forte ligação com a religião, sendo ela, entre outras coisas, o seu “meio de proteção”, que os livrara de qualquer perigo durante o período em que estão nas ruas, no período do carnaval. A religiosidade que o Maracatu de Baque Solto tem forte relação é com o culto da Umbanda, que tiveram maior contato e abertura para com os grupos que tiveram que fazer um êxodo para cidade grande. O culto á Jurema, que os migrantes trouxeram na sua experiência cultural e memória, para os grandes centros urbanos foi integrada, na maioria das vezes pelos adeptos da Umbanda, religião

que na sua formação é profundamente aberta a inovações sincréticas. (NASCIMENTO, 2005: 101)

Sobre tal ligação religiosa dos Maracatus, assinala Guerra-Peixe:

“É oportuno realçar o que nos esclareceram os informantes de vários grupos: a gente do Maracatu tradicional – ‘nagô’, como dizem, no sentido de africano – é constituída, maioria, por iniciados nos Xangôs; a que prefere o Maracatu-de-orquestra, tende para o Catimbó, culto popular de características eminentemente nacionais. Ao que parece há procedência nas informações, pois nos cânticos do Maracatu-de-orquestra é constante o aparecimento de vocábulos como ‘aldeia’, ‘caboclo’, ‘jurema’ e outros – todos refletindo identificações que acusam a preferência religiosa dos participantes” (GUERRA-PEIXE, 1980 p. 23).

Dentro do Maracatu Rural existem os participantes que o “sustenta”, espiritualmente, durante sua apresentação. Antes das suas apresentações públicas é vivenciada, internamente, uma experiência religiosa, um contato de alguns integrantes com o mundo sagrado, em que as entidades protetoras são invocadas, em rituais de proteção, contra os “espíritos malfeitores”, para que propiciem aos folgazões sucesso e tranquilidade em suas andanças e apresentações. Estes personagens que necessitam de proteção são: o Caboclo de Lança, a Dama-do-Paço com a Calunga e o Arreimá também chamado de Tuxáua ou Caboclo de Pena. Cada membro, a partir do momento em que desfila pela primeira vez, tem que repetir a sua apresentação, obrigatoriamente, por, no mínimo, sete anos. Inclusive os objetos, quase sempre são em números ímpares, segundo informações, para não dá azar.

Sobre a religiosidade dos Maracatus de Baque Solto, Katarina Real argumenta:

Tudo sobre os Maracatus Rurais me dá a impressão de se tratar de uma sociedade secreta masculina. Que há muita influência do ‘catimbó’, ‘Xangô de Caboclo’, e ‘dos mestres do além’ entre os associados não há dúvida, e é assunto que vale estudo mais detalhado. Também há indicações duma influência do Toré, dança guerreira indígena (e culto secreto) que existe nos subúrbios do Recife e pelo interior de Pernambuco e Alagoas. Eis outro fator que dificultou minha pesquisa – a grande desconfiança dos homens em responder a qualquer pergunta com referência a religião. (REAL, 1967: 81).

Personagens Sagrados do Maracatu Rural

O Caboclo de Lança

O Caboclo de Lança, filho de uma relação afro-ameríndia, é o guerreiro de São Jorge, pois sua figura esta ligada ao orixá Ogun¹⁰. Ele nasce das palhas das canas-de-açúcar dos engenhos da Zona da Mata Norte pernambucana e trazendo consigo a missão de proteger sua cultura e o seu Maracatu. Camuflado e vestindo sua “armadura” espiritual e material ele está de prontidão, para qualquer tipo de embate. O caboclo é composto pela sua “armadura” espiritual que é a sua entidade da Umbanda, que a maioria é a cabocla Jurema, e a material é

¹⁰ Na Mitologia Yoruba, Ogun é o Orixá ferreiro, senhor dos metais. Ele mesmo forjava suas ferramentas tanto para a caça, como para a agricultura e para a guerra. Na África seu culto é restrito aos homens. “Atrai sobre si o valor da decisão corajosa de enfrentar o mundo-sombra, de subjugar os monstros psicológicos da alma humana, fato de significar o dinamismo contraditório faz com que lhe seja associado grande poder para vencer demandas, sendo próprio conflito, é onde reside o poder da vitória” (LIMA, 1979, p. 235)

seu chapéu ou cabeleira de papel celofane, seu surrão, sua gola, sua calça, seus meiões coloridos, seus sapatos(tênis) e sua guiada ou lança.

Sua lança mede em torno de 2m, é feita de madeira Imbiriba ou Quiri¹¹, é assada e enterrada na lama por 4 ou 5 dias, sua ponta perfurante chega a medir 30cm, é toda colorida conforme as cores estabelecidas por sua entidade protetora, depois de pronta ela é “Calçada” em ritual acompanhado banhos de descarrego e limpezas com base em 7 tipos de ervas diferentes e de outros preparos “assentados” previamente no “Peji”¹², com o objetivo de servir como instrumento de defesa e de batalha dos folgazões.(NASCIMENTO,2005: 95)

Os banhos de limpeza que muitos integrantes tomam nos dias precedentes ao carnaval, sobretudo as mulheres que conduzem a Calunga e os caboclos de lança, são feitos a base de ervas e plantas consideradas com poder divino, também utilizadas para fabricação de remédio fitoterápicos, para chás e para o ritual católico-popular das benzedeiças que trabalham na cura de diversas doenças, ferimentos e “mal-olhados”.

O caráter sagrado das plantas permite, dentro de rituais mágicos ou religiosos a função que Gennep denomina de “transferência” nos ritos de passagem. Através desses rituais públicos ou secretos as impurezas são transferidas para as plantas. [...] O líquido obtido é utilizado em banhos, rituais e outras cerimônias, pois contém Axé, isto é, a força dinâmica das divindades [...]”. (BACCARELLI, 1983, 59-60)

A camuflagem dos caboclos é feita com tinta, urucu¹³ ou pó de carvão, tendo seu rosto completamente pintado, sendo complementado pelos óculos escuro estilo *Ray-ban* é para esconder que está “atuado” e o cravo branco na boca é a proteção dos caboclos. O Caboclo de Lança é uma figura emblemática e misteriosa, porque cada folgazão tem seus segredos particulares, um sistema de crenças que mistura elementos provenientes do culto africano e dos rituais mágico-xamânico. Procuram ainda o anonimato e muitos são azougados, ou seja, tomam uma mistura de azeite, aguardente, limão e pólvora, chamada de azougue, e para resistência física e espiritual nos dias de carnaval estando pronto para qualquer batalha, fazendo assim uma alusão aos guerreiros do passado dançado sempre em forma de gira, no sentido anti-horário sem passar pelo meio do cortejo.

O significado da dança ritual está na definição de uma circunferência, símbolo de totalidade. O arquétipo que se manifesta na coreografia desses movimentos é o arquétipo da unidade global. Essa forma transmite a plenitude e a homogeneidade do grupo, ela dá segurança e força. [...] As danças rotativas mostram uma busca ansiosa pelo eixo central que permite a comunicação entre a terra e o céu, entre o humano e o divino”(LIMA, 1979 p. 86)

¹¹ Nome popular da árvore *Paulownia*, madeira leve, apresentando excelentes propriedades mecânicas: não se deforma facilmente, não se empena, resiste ao fogo, não apodrece e repele a água.

¹² Peji em nagô é espaço reservado nos terreiros de Candomblé onde são colocados os assentamentos dos Orixás no Ilê Orixá (casa do Orixá) quando individual, ou quarto de santo quando coletivo, restrito aos filhos da casa, não é permitida a entrada de estranhos. Na Umbanda é dado o nome de Peji ou congá para o altar, onde são colocadas as imagens de santos católicos e fica na sala principal onde são realizadas as cerimônias públicas

¹³Também conhecida por Urucu e Açafroa é o nome popular do Fruto do urucumzeiro, substância corante extraída de sua polpa, Utilizada pelos índios brasileiros para proteger a pele dos raios solares e como repelente de insetos, o urucum tem sua origem na América Tropical, seu nome científico é *Bixa orellana*.

O surrão é uma estrutura de madeira, coberta de lã, leva consigo chocalhos, sempre em numero impar pra não dar azar, pesa em média 25 quilos, ao final do carnaval é comum os brincantes estarem com os ombros e as costas feridas pelo peso da “maquinada”. Não pode ter relações sexuais entre os 07 a 15 dias que antecedem o carnaval, além de não poder tomar banho durante os quatro dias de momo, “para não abrir o corpo” (NASCIMENTO, 2005:95), como nos informa Dona Neta:

‘O caboclo de lança ele tem que sair com um cravo na boca, tem que tomar seu banho também, nem tem nada a ver com mulher, por que isso é um lado muito religioso também, por isso que você vê que eles são tudo azougado, os caboclo de lança quando sai num sai de boca aberta não, são tudo azougado, quando bota o Maracatu na rua já viu, é azougado mermo porque cada cá faz seu perparo, tá entendendo? Eles são uns caboclo agitado, tem muitos que tomam azogue’.

A Dama do Paço e a Calunga

A Dama do Paço é muitas vezes uma mulher “pura”¹⁴ e iniciada na umbanda, é responsável pelos cuidados da Calunga e só ela tem acesso a boneca, até os períodos de apresentação. Também conhecida como dama de boneca ela é responsável por carregar a defesa do Maracatu, por livrá-lo das malquerenças e maus olhos. Nos meses prévios, inicia-se um trabalho de preparação, onde são oferecidos trabalhos aos espíritos e a calunga recebe todas as energias, passando a ser o elemento central da simbologia ritualística do Maracatu.

Suas roupas e chapéus, assim como a das baianas que acompanham o coro das loas são vestidos longos armados com arames e colorido geralmente trazem as cores das entidades espirituais que regula cada uma delas e representa o equilíbrio mítico-espiritual do folguedo. Ainda existem as damas de buquê que carregam buquês de flores para abrilhantar o cortejo.

“Pra gente que somos eu que sou rainha e as meninas, dama do paço, que sai com a boneca, tem que tomar um banho de limpeza. Tá entendendo? Não ter relação com os homens durante os três dias do carnaval. As bonecas tem que ser tudo defumada. Antes do Maracatu sair tem que despejar o que? Cerveja pras moça, pitú pro homem da rua. Tem que dexar uma farofa com bastante pimenta que é pro homem da rua, que é pra gente sair e durante os três dias de carnaval, nada de mal acontecer, porque meu perparo é feito todo ano pra esse Maracatu sair. Ceça também se perpara, que ela também não vai de boca aberta. Eu agora esse mês de agosto também tenho que fazer minha limpeza, por que vai chegar o carnaval né? Eu tenho que ir pra minha Mãe de Santo fazer minhas obrigações, com esse negócio de... galinha, pinto e cada cá faça sua limpeza, pra quando agente chegar o carnaval já tá com o corpo limpo e sair bem bonita, linda e maravilhosa e vou brincar o carnaval e nada de mal vai acontecer com agente. Durante esses anos que eu saio nesse Cruzeiro do Forte, nunca aconteceu nada, derna de oito anos que saio nesse Maracatu e sete anos que sou rainha.”[...].

Neste depoimento da Dona Neta percebemos as negociações com o sagrado, uma tentativa de comunicação transcendente entre o mundo físico e o metafísico, uma relação de “troca” entre os homens e seus deuses (orixás e entidades) a fim de obter ganhos terrenos. Sobre a boneca calunga, o totem dos Maracatus ela descreve:

A dama de paço sai com as boneca, duas dama de paço, uma é minha irmã outra é uma amiga, as bonecas também antes de sair tem que fazer as limpeza pra botar as boneca na rua por que quem comanda o Maracatu é as duas bonecas, muitas pessoas não sabe disso, mais a coisa

¹⁴ “Pura”, termo utilizado por membros do Maracatu em sinônimo de virgindade, pois no ano em que ela é escolhida para ser Dama-do-Paço, a mesma deve ser uma jovem que nunca tenha mantido relações sexuais.

forte é as duas boneca do Maracatu, é porque é e entidade que toma conta do Maracatu é as duas bonecas de frente, pode ver as dama tão tudo de frente porque as duas boneca carrega as forças de dentro do Maracatu.

Mário de Andrade revela que o termo calunga tem múltiplas origens e sentidos, muitos de caráter profano, no entanto deixa claro que a calunga dos Maracatus (em referência aos Maracatus-Nação) é fundamentalmente um elemento sagrado das manifestações que as utiliza, exercendo um papel, que como nos informou D. Neta, de talvez, maior importância simbólica dentro do Maracatu Rural.

A meu ver a Calunga é tudo isso e mais alguma coisa... Ídolo, feitiço, e apenas objeto de excitação mystica, e ainda symbolo político-religioso de reis-deuses: como a sua nomenclatura, o seu conceito não está nem talvez nunca esteve perfeitamente delimitado dentro da mentalidade negra. (ANDRADE, 1930, p. 46)

A Calunga dos Maracatus Rurais é um empréstimo cultural dos Maracatus-Nação, no momento em que o primeiro deveria adaptar sua manifestação às características da segunda, como já foi abordado a questão das interferências para sua aceitação no carnaval do Recife, logo a “catita” (como se refere o Sr. Nazaré) é apropriada e imbuída de elementos simbólicos, do Maracatu de Baque Virado e das experiências religiosas do Maracatu de procedência rural. A fertilidade do imaginário popular ressignifica e dá à Calunga um sentido poderoso e totêmico dentro do Maracatu de Baque Solto que reforça a identidade desse grupo, de acordo com Lima (1979). O totem das religiões afro-brasileiras é um fator de aglutinação, “elemento de confraternização, ressaltando sua importância como mecanismo de formação do grupo” em torno de um “elemento denominador comum, de um fator de comunhão”.

As obrigações “assentadas” no Peji, correspondem a um legado muito comum em várias culturas e buscam agradar aos deuses, para que afastem todo o mal ou a realização de objetivos particulares ou coletivos. São feitas geralmente no terreiro, nas encruzilhadas e matas (as duas ultimas, principalmente nos trabalhos de “despacho”). As oferendas contribuem para o fortalecimento dos laços sócio-religiosos e éticos que os unem, reforça os elos mágicos entre os adeptos e os deuses. A culinária afro-brasileira amplia as concepções mitológicas, sendo reinterpretadas subjetiva e regionalmente. (LODY, 1979)

O Arreiamá

O Arreiamá também chamado de Tuxáua, é um personagem do Maracatu Rural que muito lembra o caboclinho¹⁵ pois traz consigo arco e flecha e simula uma batalha indígena, são folgazões com camisa bordada, calça colorida da cintura aos joelhos, com fitas e penas de pavão e de outras aves no chapéu, nos braços e nas pernas. É dentre os personagens o que mais evidência a influência ameríndia, sua “missão” é proteger o cortejo de todo mal que venha ameaçá-lo, pedindo proteção aos espíritos do “mato”. A religião está presente nestes personagens por meio dos cultos de predominância indígena, a pajelança, religião dos antepassados, é em boa parte, na Jurema ou no Catimbó, como é popularmente conhecida, onde atua muitos Caboclos de Pena, expressando forte sincretismo com cultos afro-brasileiros.

¹⁵ Manifestação popular originária da mescla indígena, os caboclinhos também chamados de tribo de caboclinho expressa um forte sentimento de que foram eles os primeiros habitantes do Brasil. São homens, mulheres e crianças que apresentam vigorosas coreografias em ritmo marcado pelo estalido das preacas (espécie de arco e flecha de madeira).

Nas mãos carrega um machado (ou arco e flecha) que simboliza o guerreiro, que luta na resistência as opressões dos invasores. Para sua preparação também recebe defumações em rituais da Jurema¹⁶ O defumador é fundamental para abertura dos trabalhos, juntamente com os pontos riscados marcados com a Marafa¹⁷ (conforme observamos no Maracatu Leão Formoso de Olinda), a fim de afastar as más entidades e atrair as boas. As baforadas possuem um poder mágico e durante os passes realizam-se gestos encantatórios que espantam os maus fluídos e garantem força e beleza aos bravos Tuxuáuas. “O cachimbo é preferido pelo preto velhos e, na Umbanda no Nordeste, pelos mestres, Babalaôs, do Catimbó, os quais o acompanham tomando poção de Jurema”. (LIMA, 1979)

Sobre o Arreiamá, Severino Vicente, cita o mestre Zé Duda do Maracatu Estrela de Ouro, que afirma que, ”Sem o Arreiamá no Maracatu ele está perdido, não tem a visão”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Mário de. **Danças dramáticas do Brasil**. 2. ed. Belo Horizonte: INL, 1982.
- ASSIS, Maria Elizabete Arruda De; SCOTT, Russel Parry. **Cruzeiro do Forte: A brincadeira e jogo de identidade em um Maracatu Rural**. 1996. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Curso de Mestrado em Antropologia.
- BIRMAN, Patricia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. L.; LUCKMANN, Thomas,. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis: Vozes, 2004
- BEJAMIM, Roberto. AMORIM, Maria Alice. **Carnaval: cortejos e improvisos**. Recife: Fundação de Cultura do Recife, 2002. Coleção Malungo.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Made in Africa**. São Paulo: 2002
- CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- D'ARCE, Maria Luiza Camelo. **Folclore da zona canavieira**. 1973. Recife: Monografia (Graduação) Universidade Católica de Pernambuco. Curso de Sociologia.
- FONTE FILHO, Carlos da. **Espetáculos populares de Pernambuco**. Recife: Bagaço, 1999.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, c1989.
- GUERRA-PEIXE, Cesar. **Maracatus do Recife**. São Paulo: Irmãos vitale; Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1980.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

¹⁶ Jurema é uma expressão religiosa do nordeste brasileiro proveniente dos cultos mágico-xamânico e rituais cabalísticos indígenas com muita influência do Toré, celebram a natureza e seus deuses, contém um forte sincretismo com as religiosidades Afro-brasileiras, ao qual cultuam os Mestres e Orixás do panteão Africano, por isso é considerada uma religião Afro-indígena, recebem ainda uma grande influência do catolicismo popular. Seus adeptos estão em maior número nos estados de Pernambuco e Paraíba.

¹⁷ Marafa é o nome dado na Umbanda a “água de fogo” ou aguardente , tem grande força mágica como símbolo sagrado de ligação entre fogo e água , elementos essenciais da natureza (LIMA, 1979, p. 97)

Experiências religiosas como afirmação de identidade religiosa e cultural afro-brasileira

Reinaldo João De Oliveira*

Introdução

O fato da procura por valorização da cultura afro-brasileira e da cultura Indígena, cabe bem como afirmação das suas reflexões com enfoque teológico. Isto acontece devido a importância de entender o processo pelo qual estamos envolvidos hoje num mundo cada vez mais plural, mas também carente de ‘sentidos’ para a “situação” destes povos.

Parece que para este estudo ser mais bem situado, deveria, antes de tudo servir-se de uma base sólida para fundamentar o que gostaríamos de tratar no assunto que nos propomos. No entanto, logo que iniciamos esta pesquisa já sentimos a carência visível de materiais produzidos sobre a questão da ascendência africana no campo da teologia, sobretudo da teologia cristã – ao menos esta carência refere-se ao que sentimos no decorrer da pesquisa. Preferimos, assim, partir do acadêmico e de outras abordagens sobre o fenômeno da Religião e das Culturas esboçando alguns apontamentos para o “fazer teológico” em perspectivas ainda não tão fundadas pelo “terreno” das construções ocidentais no ambiente acadêmico, esforçando-nos no diálogo entre os mundos (oficialidade e não-oficialidade).

Assim, achamos melhor comentar alguns elementos importantes da religiosidade popular do povo afrodescendente, citando fontes dos comentários – baseado em relatos, em conversas informais e em pesquisa mais concentrada no Programa de Pós-Graduação da PUCRS e do Grupo de Pesquisas ‘Teologia e Sociedade’ no mesmo universo acadêmico.

Os relatos neste ensaio servem para uma análise dentro do campo de pesquisa ainda não finalizada em seu todo. Por isso esperamos, acima de tudo, aprofundar o que refletimos perpassando pelo respeito e valorização dos povos e culturas afro e indígenas, muitas vezes esquecidos dos processos de inclusão em nosso continente latino-americano.

Alguns autores do contexto latino-americano e caribenho nos auxiliam nesta caminhada, tomando estas reflexões como tarefa teológica como forma de dialogar com as culturas autóctones e as que foram trazidas desde o continente Africano.

Com acréscimos e grifos finais consideramos alguns pontos que nos ajudam propor ações mais concretas nas perspectivas teológica e pastoral para afirmação de identidade religiosa e cultural afro-brasileira, integrada à realidade no que acontece no campo da fé.

Religião, experiências religiosas e culturas: algumas análises

* Mestrando em Teologia – Grupo de Pesquisa: Teologia e Sociedade – FATEO-PUCRS.

Além do aspecto cultural, a religião também exerce papel importante para a formação moral. Isso parece ser o que Durkheim procura demonstrar quando reflete sobre o papel em que a religião ocupa no desenvolvimento de todas as sociedades. Para melhor exemplificar isso basta considerar que em todas elas, as crenças e os valores mais importantes para o “bem comum”, no convívio social, e na reprodução das sociedades, foram também considerados sagrados, adquirindo até um caráter de obrigatoriedade para todos os seus membros. Logo, a religião passa ter uma função central na orientação da conduta moral dos indivíduos. E, por isso, Durkheim vincula a ordem social a uma característica religiosa da coletividade, onde antes de qualquer outro aspecto, a religião seria “coisa social” e as representações religiosas exprimiria realidades coletivas.

Mircea Eliade, na introdução de sua obra “*O Sagrado e o Profano*”, faz uma alusão ao livro de Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917), pois percebe que este autor teve a perspicácia de desenvolver sua pesquisa sobre análise das modalidades da *experiência religiosa*, para além da que Durkheim chega via análise sociológica, simplesmente. Porque, Durkheim além de apresentar que a religião mantém coesão social, afirma que uma crença religiosa não pressupõe, necessariamente, a associação ao sobrenatural, como podemos notar:

Assim há ritos sem deuses, e há até ritos dos quais derivam deuses. Todas as virtudes religiosas não emanam de personalidades divinas e há relações culturais que têm objetivos diferentes do de unir o homem e uma divindade. A religião ultrapassa, portanto, a idéia de deuses ou de espíritos e, por conseguinte, não pode definir-se exclusivamente em função dessa última.¹⁸

Eliade parece entender que Rudolf Otto aprofunda onde Durkheim não chegou. Fortalecido por uma dupla preparação de teólogo e de historiador das religiões, Otto esclarece o conteúdo e os caracteres específicos da experiência religiosa, como fundamentais para ultrapassar uma análise simplesmente filosófica ou sociológica do fenômeno:

Negligenciando o lado racional e especulativo da religião, Otto encontrou-se sobretudo no seu lado irracional. Porque Otto tinha lido Lutero e compreendera o que quer dizer, para um crente, o “Deus vivo”. Não era o Deus dos filósofos, o Deus de Erasmo, por exemplo; não era uma idéia, uma noção abstrata, uma simples alegoria moral. Era, pelo contrário, um *poder* terrível, manifestada na “cólera” divina.¹⁹

No que se refere a experiência do sagrado, Mircea fala em reatualização dos mitos, ou seja, na experiência religiosa faz-se necessário reatualizar os mitos. De que forma?

18 DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 67.

19 ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano – a essência das Religiões*, Coleção Vida e Cultura, Tradução de Rogério Fernandes, Livros do Brasil/Lisboa, s/d., p. 23.

não é sem interesse notar que o homem religioso assume uma humanidade que tem um modelo trans-humano, transcendente. Ele só se reconhece verdadeiramente homem na medida em que imita os Deuses, os Heróis civilizadores ou os antepassados míticos. Isto é o mesmo que dizer que o homem religioso se quer *diferente* do que ele acha que é no plano da sua existência profana. O homem religioso não é dado: faz-se a si próprio, ao aproximar-se dos modelos divinos. Estes modelos, como dissemos, são conservados pelos mitos, pela história das *gesta* divinas. Por conseguinte, o homem religioso, também se considera *feito* pela História tal qual o homem profano: mas a única História que o interessa é a História sagrada revelada pelos mitos, quer dizer, a história dos deuses (...). O que é preciso sublinhar é que, desde o início, o homem religioso situa o seu próprio modelo a atingir no plano trans-humano: o revelado pelos mitos. O homem só se torna em verdadeiro homem conformando-se ao ensinamento dos mitos, quer dizer imitando os deuses.²⁰

Outros também refletiram sobre as experiências religiosas, de acordo com as áreas que se limitam desenvolver alguns entendimentos. Como Johnson que considera tratar-se de “um ordenamento social construído para oferecer uma maneira participativa, coletiva, de lidar com aspectos desconhecidos e incognoscíveis da vida humana”²¹. Já Peter Berger, sobre a religião, define como “o empreendimento humano pelo qual se estabelece um universo sagrado”²².

Uma compreensão antropológica analisa que “a dimensão simbólica da religião fornece os padrões culturais da sociedade, considerando o símbolo”²³ como uma metáfora, uma imagem que representa um conceito. Na mesma direção e ao mesmo tempo ultrapassando estas análises, podemos perceber a necessidade de completarmos nossa pesquisa valendo-se de outras abordagens, considerando que cada ciência chega num determinado limite ao cercar-se das experiências humanas e mesmo as que transcendem ao humano, como é o exemplo do “sacrifício” considerado por Evans-Pritchard²⁴ uma “representação dramática de uma experiência espiritual”, refletindo a religião Nuer e, juntamente a isso, a importância da interdisciplinaridade:

“O que é essa experiência o antropólogo não pode saber com certeza. Experiências desse tipo não são comunicadas com facilidade mesmo quando as pessoas estão dispostas a fazê-lo e dispõem, para isso, de um vocabulário sofisticado. Ainda que a prece e o sacrifício sejam ações exteriores, a religião nuer é, em última instância, um estado interior. Esse estado é externalizado através de ritos que podemos

20 Ibid.: ELIADE, Mircea, p. 112.

21 JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 196.

22 BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2. ed., São Paulo, Paulus, 1985, p. 38.

23 Um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado, é o que forma um sistema religioso. Para aqueles comprometidos com ele, tal sistema religioso parece mediar um conhecimento genuíno, o conhecimento das condições essenciais, nos termos das quais a vida tem que ser necessariamente vivida (GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural – in: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC Ed., 1989, p. 146).

24 Orientador de Godfrey Lienhardt, que partiu de pesquisas antropológicas sobre a Divindade e Experiência, baseada em A Religião dos Dinka (1978).

observar, mas seu significado depende finalmente de uma tomada de consciência em relação a Deus e ao fato dos homens serem dele dependentes e deverem se resignar à sua vontade. Nesse ponto, o teólogo toma o lugar do antropólogo” (Evans-Pritchard 1956: 322).²⁵

Sem querer limitar demais a questão religiosa, mas, ao contrário, ampliar o debate que tecemos no aprofundamento da Teologia e das Ciências da Religião, faz-se necessário mais do que representações conceituais sobre as expressões da fé individual e coletiva.

As vivências ligadas às culturas dos povos e às experiências feitas como prática de “religiosidade”, deixam lacunas que não são bem solucionadas pelas ciências, pois advogam a causalidade, mas nelas habita a “busca pelo sentido”.

As definições *sobre* o fenômeno da religião e do Sagrado mergulham em lugares onde o insondável ocupa para os religiosos, nisso os sociólogos podem até admitir que os conceitos não são capazes de abarcar, mas perscrutam a(s) experiência(s) vivenciadas pelos crentes:

A definição substantiva da religião desencorajou alguns estudiosos de formularem questões acerca do sentido da religião: eles ficavam satisfeitos com uma explicação sumamente fatural. Esta abordagem facilmente fazia com que a religião, todas as religiões, aparecessem como domínio do incrível, do primitivo, do obscuro, do mundo irreal fundamentalmente em conflito com a racionalidade moderna. Acontece também, evidentemente que os funcionalistas, concentrando-se no papel social da religião, descaram o sentido que a religião tem para os que a praticam. Weber jamais esqueceu que a compreensão da religião permanece incompleta enquanto não se atenta ao sentido que ela tem para os crentes. O próprio Parsons, que desenvolveu a abordagem funcionalista, observa que esta abordagem facilmente leva a esquecer que a religião não se esgota na dimensão social, que ela tem de fato referência ao mundo invisível.²⁶

O sentido que trazemos sobre a compreensão das teologias cristãs africanas, mostram o quanto significativo se torna afirmar uma experiência de fé herdada no interior de uma comunidade que une com a prática os aspectos da vida do “ser africano”, “afro-ascendente”:

A religião penetrou cada aspecto da vida de tal maneira que é impossível extraí-la como simplesmente um elemento da herança tradicional. Ser africano na sociedade tradicional significa ser uma pessoa religiosa, ter uma interpretação religiosa da vida.²⁷

Interpretação essa que une todos os outros aspectos ao invés de dividir, ou, separar. Aliás, essa é a visão religiosa do africano conceber toda realidade que o cerca: não vista

25 In: GOLDMAN, Marcio. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 19 (2): 09-30, 1998 – A Experiência de Lienhardt: Uma Teoria Etnográfica da Religião, p. 12.

26 BAUM, Gregory. *Definições de Religião na Sociologia*. In: *Concilium/156 – 1980/6: Projeto “X” – O que é Religião?*, pp. 40[744]-41[745].

27 McVEIGHT, Malcolm. *A Compreensão da Religião nas Teologias Cristãs Africanas*. In: *Concilium/156 – 1980/6: Projeto “X” – O que é Religião?*, p. 77[781].

separadamente uma da outra, mas unida ao todo holisticamente. Eis o que McVeight articula ao que se passa na busca pelo pensamento teológico em referência ao debate sobre a pertinência da reflexão teológica africana no mundo. O texto segue uma análise desenvolvida sobre o documento conclusivo da Conferência Pan-Africana de Teólogos do Terceiro Mundo, reunida em Accra, Ghana²⁸, e a reflexão coloca como desafio para Teologia Africana com relação à realidade:

“Afirmamos que nossa história é ao mesmo tempo sagrada e secular” (...) “Na estrutura tradicional não havia dicotomia entre o sagrado e o secular. Ao contrário, o sagrado era experimentado no contexto do secular (...).

Os teólogos africanos têm plena consciência daquilo que ocorreu devido ao impacto da cultura ocidental sobre sua vida ordinária. Eles não rejeitam o cristianismo, mas estão convencidos de que a interpretação ocidental do mesmo produziu distorções. (...) Num sentido pode-se descrever a presente fermentação na teologia africana dentro do contexto do tema da libertação: a saber, salvação como libertação. (...) Jesus preocupava-se com o perdão dos pecados, mas também com a cura da doença e a libertação dos pobres e oprimidos.²⁹

Ascendência afro e os ‘sujeitos’ como autores

Sob uma provocação da quinta Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, reunido em Aparecida, tratamos da importância de se valorizar os mesmos povos, pelo significado deles como ‘sujeitos’ e autores no contexto de suas comunidades.³⁰

Foram vários discursos que propuseram certa forma de ‘resgate’ ou ‘libertação’ dos povos afro-ameríndios, mesmo anterior à abolição da Escravatura no Brasil. Particularmente um desses discursos, trazemos para uma reflexão em torno da teologia Afro-latino-americana atual. É o que Paulo Suess, como crítico deste estudo, apresenta-nos sobre o assunto:

Na antiguidade Greco-romana, os egípcios alcunharam seus vizinhos da região ao sul de Siene, atualmente Assuã (Ez 29,10), de *etíopes*, o que significa “caras queimadas”. Os autores da Bíblia hebraica conhecem esta região como *cuch*. Ao falar de *cuch*, Isaías anunciou que dali viria um povo de “pele bronzeada” para trazer dons a Javé e adorar o seu nome no monte Sião (Is 18,7). O batismo do *etíope*, por Filipe, narrado nos Atos dos Apóstolos (8,26ss), tem este fundo literário e teológico. O *etíope* dos Atos pede explicações de um texto de Isaías que fala do Servo de Javé. No tempo messiânico, o povo dos confins do mundo encontra o

28 Esta conferência se deu em 17 a 23 de dezembro de 1977.

29 In: McVEIGHT, Malcolm. *A Compreensão da Religião nas Teologias Cristãs Africanas*. Concilium/156 – 1980/6: Projeto “X” – O que é Religião?, pp. 75[779]-80[784].

30 Que ninguém fique de braços cruzados. (...) Velamos pelo respeito ao direito que têm os povos de defender e promover “os valores subjacentes em todos os estratos sociais, especialmente nos povos indígenas” (Bento XVI, Discurso em Guarulhos No. 4). Assim, entre outras, “Esperamos... Valorizar e respeitar nossos povos indígenas e afro-descendentes” (...) – CELAM – Mensagem aos povos da América Latina e do Caribe (In: www.celam.info – pesquisado em 30 de Abril de 2009).

significado do Servo de Javé, não na servidão, mas no batismo que lhe permite “cheio de alegria continuar seu caminho” (At 8,39).³¹

Na continuidade da crítica, ‘Suess’ expõe alguns aspectos que hoje nos faz deter o olhar sobre essa realidade com uma leitura conjuntural de perspectivas histórico-teológica voltada para na tradução Bíblica, enquanto linguagem e hermenêutica:

Na tradução da Bíblia hebraica pelos Setenta (LXX) ao grego falado em Alexandria, no terceiro século AC [...] e na Vulgata, [...], *cuch* geralmente é traduzido por *Aethiopia* (...); Na época grego-romana, a alcunha *etíope* (“cara queimada”) se tornou designação genérica dos habitantes desde o sul do Egito, passando por toda África até aos países em torno do oceano Índico e à Índia. Mais tarde, *etíope* tornou-se nome genérico do negro (...); *Etíope*, portanto, significava na história colonial das Américas *negro africano*. E *negro africano* nas Américas, por mais de três séculos, era sinônimo de *escravo*. E, neste paradigma jurídico de *resgate*, se articula analogicamente a ‘*salvação pela compra*’ de africanos, que supostamente foram por inimigos tribais condenados à morte, com a salvação de pagãos pelo cristianismo, sem estes condenados à morte eterna. Nesta leitura ideológica, a escravidão representa uma dupla redução de pena: redução de pena de morte ao trabalho forçado e redução da pena fatal do inferno, prevista na doutrina cristã da época para os pagãos, às chances escatológicas de um cristão.³²

A partir desta crítica, percebemos o que depois Paulo Suess reforça em sua compreensão sobre a realidade em torno do que buscamos afirmar neste estudo, a identidade afro-americana:

“os afro-americanos constituem uma das raízes da identidade latino-americana e caribenha, que foi arrancada da África e trazida para cá como gente escravizada. Sua história tem sido atravessada por uma exclusão social, econômica, política e, sobretudo, racial, onde a identidade étnica é fator de subordinação social.”³³

Cientes de que a “justificação teológica” da realidade de escravidão teve como autores-vítimados os indígenas e Afro-ascendentes, necessariamente passamos pela abordagem sobre a atual realidade destes povos neste ponto da reflexão.

No caso específico da valorização religiosa e cultural, aproximamos das experiências religiosas de ascendência africana-indígena para “*sentir e fazer*” a experiência de resistência e de libertação Sócio-histórico-teológico destes povos. Torna-se, portanto, fundamental e emergente o desenvolvimento da Teologia Índia e da Teologia Afro na América Latina, como

31 ROCHA, Manoel Ribeiro. *Etíope Resgatado: Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruído e Libertado – Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758*. Introdução crítica de Paulo Suess, Vozes, Petrópolis, co-edição com CEHILA, São Paulo, 1992, pp. IX-X.

32 In: ROCHA, Manoel Ribeiro. *Etíope Resgatado...*, p. X.

33 SUESS, Paulo. *Dicionário de Aparecida: 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do documento de Aparecida*, São Paulo, Paulus, 2007, p.13.

forma de apontamentos, correções e reparações de questões ainda candentes em nosso contexto, principalmente quando mal afirmadas, explicitadas anteriormente³⁴.

O conflito da afirmação identitária e a ascendência africana

O pesquisador *Stuart Hall*³⁵, em sua obra, “A identidade cultural na pós-modernidade”,³⁶ distingue três concepções de identidade, a saber: a concepção do sujeito do Iluminismo, a concepção do sujeito sociológico e a concepção do sujeito pós-moderno. Nesta última concepção, Stuart critica o modo de pensar uma identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente, pois este não tem uma identidade fixa e, por isso, seria uma fantasia pensar assim, pois:

dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. (...) Ao invés disso, na medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.³⁷

Pode parecer que seja necessariamente igual afirmar que as múltiplas identidades servem para uma contestação sobre o indivíduo e a sociedade. Se assumirmos a postura de admitir uma sociedade fragmentada, deveríamos também concordar que os sujeitos são fragmentados no que tange o seu ser identitário?

Parece ser evidente que não podemos acreditar haver apenas uma unificação cômoda de uma identidade, percebendo existir tantos conflitos que desestrutura o ser pessoal do sujeito. Importante saber quais os problemas confrontados ou identificados na história individual durante toda uma vida e, neste aspecto, podemos nos perguntar: - *onde e como* “este sujeito” (que se pergunta) encontra resposta para si mesmo quando busca afirmar-se frente a relação “interativa” com outras identidades e culturas, sendo “ele mesmo enquanto tal originário de uma determinada cultura?”³⁸

34 Referindo-se às abordagens que justificaram as várias formas de subordinação dos povos afro-ameríndios e suas experiências religiosas, onde pelo “viés teológico” cometeu-se equívocos que ainda não se avançou suficientemente na reflexão teológica e no aprofundamento do diálogo inter-religioso, por exemplo.

35 Professor da Open University, Inglaterra. Foi um dos fundadores do importante Centre for Contemporary Cultural Studies, da Universidade de Birmingham, Inglaterra.

36 HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*; tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 10. ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

37 Ibid.: HALL, Stuart, p. 13.

38 Ou seja: “este indivíduo” que se pergunta sobre sua identidade, enquanto a desconhece como “raiz” histórica, originária, familiar, ascendente (onde se baseiam os antropólogos que afirmam existir a raiz identitária cultural já presente neste indivíduo, mesmo que ele a desconheça, cabendo-lhe apenas

Quando um “indivíduo afro-ascendente” se confronta com sua história e sua realidade interior (psicológica, espiritual-religiosa, racional, afetiva) e exterior (social, política, material, econômica) como se vê, para além dos sentidos, sobre a narrativa do seu “eu”? O que ele poderá admitir ser ou pertencer quando não consegue encontrar-se em meio ao seu mundo fragmentado e de múltiplas escolhas? Qual será o seu caminho? Ou permanecerá não identificável quando tantos outros, na interação a sua volta, até mesmo o fazem por ele, superficialmente?³⁹

Num constante processo de estranhamento de si mesmo, o indivíduo sente-se entranhado à sua própria existência neste mundo que lhe possibilita uma falsa noção de si.⁴⁰

Trazendo mais próximo ao nosso contexto brasileiro, este problema relacionado à identidade trouxe-nos desde o período pós-escravista, uma questão ainda não resolvida nem teoricamente e nem na prática, como o antropólogo *Kabenguele Munanga* menciona:

O fim do sistema escravista, em 1888, coloca aos pensadores brasileiros uma questão até então não crucial: a construção de uma nação e de uma identidade nacional. Ora, esta se configura problemática, tendo em vista a nova categoria de cidadãos: os ex-escravizados negros. Como transformá-los em elementos constituintes da nacionalidade e da identidade brasileira quando a estrutura mental herdada do passado, que os considerava apenas como coisas e força animal de trabalho, ainda não mudou? Toda a preocupação da elite, apoiada nas teorias racistas da época, diz respeito à influência negativa que poderia resultar da herança inferior do negro nesse processo de formação da identidade étnica brasileira.⁴¹

Exatamente na relação entre a identidade nacional, como tentativa de especular uma sociedade que durante séculos representou um povo, reconhecido como inferior quanto a sua origem cultural, étnica, econômica etc. Transcorre daí uma necessidade de estabelecer o que entendemos por “cultura superior” e “outras culturas” que desencadeiam um processo de legitimação de direitos por cidadania, dignidade e igualdade social, histórica, enfim.

Por sua vez, *Kwame Anthony Appiah*⁴² problematizaria mais a questão, lançando uma dúvida para a compreensão sobre os valores da comunhão social e histórica. Ele critica outro

encontrá-la, descobri-la neste processo de procura pessoal ou coletiva), quando este o faz em determinados grupos sociais e religiosos que se preocupam com esta busca (movimentos, organizações, comunidades, etc.).

39 Questionamos isso frente ao que se dá no cotidiano de muitos que não se “afirmam”, ou dizem não encontrarem-se frente a realidades que ele mesmo não consegue situar-se. Por exemplo: O próprio conceito de “mestiçagem”, que trataremos mais adiante.

40 É o que reflete o professor Dr. Ricardo Timm de Souza (do PPG da Faculdade de Filosofia PUCRS), num encontro denominado “fé e cultura”, promovida pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, em debate no dia 12 de maio de 2009 com o professor Dr. Luiz Carlos Susin (do PPG da Faculdade de Teologia da PUCRS), das 18:15 às 19:30, no auditório da Arquitetura, prédio 8 do Campus Univeristário.

41 MUNANGA, Kabenguele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – Identidade Nacional versus Identidade negra*, 3. ed. - Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 48.

42 Nascido em Gana em 1954, Kwame Anthony Akroma-Ampim Kusi Appiah doutorou-se em filosofia pela Universidade de Cambridge em 1982, realizou vários estudos afro-americanos e de filosofia na Universidade de Harvard. Publicou centenas de artigos em revistas especializadas e vários livros, dentre

autor que entra num entendimento de “raça” como sendo importante para se constituir a identidade de “uma vasta família de seres humanos, sempre de história [e] tradições comuns”, e tece, partindo disso, sua crítica:

É bem possível que a história nos tenha feito o que somos, mas a escolha de uma fatia do passado, num período anterior ao nosso nascimento, como sendo nossa própria história, é sempre exatamente isso: uma escolha. Embora a expressão “invenção da tradição” tenha um ar contraditório, todas as tradições são inventadas.⁴³

Estes entendimentos buscam refletir mais sobre aspectos da ideologia implantada nos modos de como se concebe o conceito de raça, vemos que um dos caminhos para uma melhor fundamentação e afirmação de identidades não seja partindo deste conceito. Parece, talvez, que o auto-conhecimento, no interior dos processos pedagógicos, históricos, sociais, religiosos e, também, teológicos, seja uma das respostas para isso. Neste sentido nos perguntamos se seria possível afirmar-se ou rejeitar-se pessoalmente (individualmente), afirmando ou negando a uma história, “raízes”, “origens sócio-culturais e religiosas”. Logo, nos colocamos num processo de auto-conhecimento, enquanto escolha e construção, partindo “do que” fomos feitos historicamente, culturalmente, como algo necessário para a afirmação de uma identidade cultural – individual e coletiva, tal como nos apresenta Erikson:

Recapitular o conceito de identidade significa esboçar a sua história (e toda a história) e que para estudar a sua construção será preciso estabelecer algumas dimensões deste problema universal, devendo também ser visto como processo do indivíduo, na cultura, pois é esse processo que estabelece, de fato, a identidade individual e coletiva.⁴⁴

Autoconhecimento e a afirmação da identidade cultural

*Conhece-te a ti mesmo*⁴⁵

O conhecimento é fator de afirmação de identidade e, assim, o conhecimento só pode vir antes do re-conhecimento, pois só podemos reconhecer aquilo que antes já fora conhecido.

os quais este que tratamos, à parte, alguns conceitos para melhor fundamentar o debate sobre a questão das culturas e da formação das identidades, contrapondo a uma concepção de “raça”.

43 APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*; tradução Vera Ribeiro; revisão de tradução Fernando Rosa Ribeiro. - Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 59.,

44 ERIKSON, E. E. *Identidade, Juventude e Crise*. Tradução de Álvaro Cabral, Guanabara, Rio de Janeiro: 1987, p. 13.

45 Gnothi Seauton (do [grego antigo](#): γνῶθι σεαυτόν, "conhece-te a ti mesmo"), [aforismo](#) que tradicionalmente estava inscrito nas paredes do [Templo de Apolo](#) em [Delfos](#), na [Antiga Grécia](#), e que é muito citado pelo [filósofo Sócrates](#) nos relatos de seu [pupilo, Platão](#). O [oráculo](#) do templo teria proclamado Sócrates o homem mais sábio na Grécia, ao que Sócrates respondeu com a célebre frase: "Só sei que nada sei". [in: <http://wikipedia.org>].,

Neste sentido é importante auto-conhecer-se antes para auto-afirmar-se quando se quer e decide-se percorrer este caminho da busca pela identidade pessoal.

Em linhas gerais, este ou aquele ser humano não se liberta *só*, mas em comunhão, e, por isso, necessita ser reconhecido, e, antes disso, “conhecido” por si mesmo e pelo outro. Neste sentido, somente nos realizamos juntos “com” o(s) outro(s).

O auto-conhecimento pode ser comparado como a um motor que move o sujeito a partir de dentro de si mesmo, para uma “libertação interior” e, posteriormente, uma “libertação exterior” que depende não apenas dele, mas também da relação com o meio (o outro, o mundo que o circunda). Vale aqui fazer menção da necessidade pelo reconhecimento, que se torna um segundo passo necessário neste processo de afirmação.

O documento da quinta conferência episcopal latino-americana no Capítulo décimo, com o tema “Nossos povos e nossa cultura”, parece esboçar um processo de afirmação das origens culturais e religiosas dos povos latino-americanos.

Pedagogicamente entendida como uma “assunção”⁴⁶ destes povos e destas culturas, o documento de Aparecida acena, mas não aprofunda, para os anseios da Igreja na América Latina. Os desafios comprometem relacionar a cultura com a evangelização, a educação como bem público, a pastoral urbana, a preocupação no sentido da unidade e fraternidade dos povos, a integração dos indígenas e afro-americanos e, apontamentos como Caminhos de reconciliação e solidariedade⁴⁷.

O documento mencionado também fala de “reconhecimento”⁴⁸, mas podemos questioná-lo: - como reconhecer se não tivermos interesse, antes, por “conhecer”? Ou, mais a fundo que isso, uma maneira de investir-se por Deus, através do diálogo. O diálogo com as culturas, pode vir a ser uma experiência de fé e de responsabilidade.

O conhecimento das religiões de matrizes africanas com suas experiências, pode trazer um verdadeiro sentido de afirmação de uma identidade, identificação e de “encontro”, como uma experiência com Deus - isso é um forte exemplo do que estamos querendo dizer.

Há muitas inseguranças de iniciar um diálogo com o “outro”, “para o outro”, assumi-lo com a responsabilidade devida que ele merece, de unidade e reciprocidade, na diversidade, como é a relação entre pessoas distintas que fazem uma experiência divinizada de assumir um ao outro, bem descrita, alegoricamente, por Lévinas:

46 Paulo Freire define bem o sentido desta concepção de assunção, que no seu modo de entender passa pela significância e importância deste verbete: “O verbo assumir é um verbo transitivo e que pode ter como objeto o próprio sujeito que assim se assume” [In. *ibid.*; FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*, p. 41].

47 Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, 2007, pp. 215-241.

48 “O seguimento de Jesus (...) passa também pelo reconhecimento dos afro-americanos como desafio que nos interpela para viver o verdadeiro amor a Deus e ao próximo” (cf. n. 532).

Estar sob o olhar sem descanso de Deus é precisamente, em sua unidade, ser portador de um outro alguém – carregador e apoiador –, ser responsável por esse outro, como se a face, entretanto invisível, do outro prolongasse a minha e me mantivesse alerta em nome de sua própria invisibilidade, em nome do imprevisível do que nos ameaça. (...) Maneira essencial para o ser humano de estar exposto até o ponto de perder a pele que o protege, pele tornada totalmente face, como se, nucleando em torno de si, um ser sofresse uma desnucleação, e desnucleando-se, fosse “para o outro”, antes de tudo, diálogo!⁴⁹

Se procuramos pela “afirmação identitária”, necessariamente deveremos dar certa ênfase ao que queremos afirmar, principalmente quando se refere à culturas, religiosidades ou experiências que durante muito tempo foram negadas, rejeitadas e discriminadas. Neste sentido, *Suess* resgata em “Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros”⁵⁰ e em “*Travessia com Esperança: memórias, diagnósticos, horizontes*”⁵¹, os desafios para a teologia que se concretiza enquanto projeto de alteridade.

Em “O Homem Messiânico”⁵², *Luiz Carlos Susin* interpreta o sentido do resgate a partir desta perspectiva de alteridade, nesta compreensão que carrega consigo, portanto, um imperativo ético de responsabilidade direcionada, como uma palavra ética, expressa de diversas maneiras: nos ensinamentos desse “outro”, em suas vivências, em sua cultura que revela quem ele é para mim, no seu devido contexto. Por isso, já não é palavra que me conduz a Deus, mas *palavra de Deus que conduz o outro a mim*:

A palavra que Deus profere não é sobre si, mas sobre o homem, como palavra ética – seu dom e sua imagem – e é mandamento e Lei. O outro é enviado a mim para uma história e um drama de responsabilidade ética. A conclusão de nosso autor hebreu é que a religião não necessita então de outro fundamento além da ética, ou melhor, a ética é religião.⁵³

Religiões de ascendência afro-ameríndia: a etnicidade

Não é tão simples e nem muito adequado abusar da abertura e liberdade para tratar sobre as religiões de ascendência africana e indígena, sem levar em conta, além do que já se pesquisou sobre este tema, o que os/as religiosos/as dizem sobre si mesmos. Seria no mínimo uma desconsideração não tomar o discurso desses “atores” e fiéis do processo de luta e de resistência, no sentido de valorização e respeito pelas experiências religiosas diversas do povo deste nosso chão, pátria, comunidade-terreiro - o Brasil.

49 LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas* [trad. Marcos de Castro]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 144.

50 SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros* – Ensaio de missiologia. São Paulo, Paulus, 1995.

51 SUESS, Paulo. *Travessia com esperança: memórias, diagnósticos, horizontes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

52 SUSIN, Luiz Carlos. *Homem Messiânico – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

53 Ibid.: SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 254.

As experiências dos praticantes das religiões de ascendência africana nos ajudam tanto no sentido de entendimento sobre o dinamismo da fé e numa atitude pela busca e construção de uma afirmação de identidade cultural que fortalece a autonomia destes povos. Por isso, desenvolvemos a maior parte deste assunto sobre as considerações que fiéis e religiosos das religiões de ascendência africana e indígena disseram de suas experiências.

De modo geral, podemos salientar que o desenvolvimento do Candomblé e da Umbanda coube principalmente aos afro-ascendentes e aos indígenas que no decorrer do tempo assumiram estas como autênticas expressões religiosas. Contudo, estas religiões foram mais caracterizadas e identificadas no ambiente étnico afro, embora hoje essa realidade seja muito mais difusa e diversa entre as etnias. Essa mistura étnica está permeada de questionamentos, no entanto, permanecem como religiões elementares para coesão moral e formadora de identidade religiosa e cultural afro-indígena.

Experiências religiosas sempre estiveram presentes em meio a cultura indígena, que já habitava o solo ainda não desbravado pelos colonizadores imperialistas. Contudo, a religião, conhecida como o Candomblé, de herança africana, e misturada aos cultos indígenas, somente muito tempo depois foi reconhecida como uma religião pela “sociedade civil institucionalizada”.

Grande parte do povo afro-brasileiro incorporou dentro de sua expressão de fé a religião oficial do Estado Brasileiro, e dos que “imperializavam” o que era verdadeiro e falso neste território. O religioso afro-descendente passa, então, “*ter o seu pé na Igreja Católica*”⁵⁴, de acordo com sua necessidade religiosa e expressão de fé do seu “senhor-dono de escravos”.

O Candomblé, dentro da cultura afro-brasileira foi uma das maiores e mais originais manifestações da religiosidade do povo afro em solo brasileiro.

Um dos propósitos mais dignos e importantes do Candomblé permanece sendo o fato de “*resistir e não deixar com que a cultura religiosa afro-descendente se acabe*”⁵⁵. Outro propósito é de servir a comunidade dos filhos e filhas de Deus, na promoção da vida, e quando possível e necessário,

(...) servir-se para outras utilidades, como: uma oficina, um asilo para idosos, ou uma creche para crianças (...) e pra qualquer outro evento que venha falar da nossa cultura negra – a nossa matriz africana (...). A nossa força também é com relação a isso aí: ajudar as pessoas da periferia, não iludindo e sim ajudando, numa forma divina, em que Deus venha e os Orixás também venham iluminar para que as pessoas possam resolver os seus problemas pessoais.⁵⁶

54 Conforme relato oral de um “Pai de Santo” - Tata ti Inkice Arolegi -, vulgo Pai Leco, do Terreiro Abassá de Odê, em Florianópolis, para estudo sobre o “*universo simbólico da religiosidade popular na periferia do morro da Cruz, na cidade de Florianópolis-SC*” [OLIVEIRA, R.J. Monografia - ITESC, 2006].

55 Parte do mesmo relato feito por Pai Leco, no exercício da oralidade para estudo supracitado.

56 Parte do relato do mesmo autor: “Pai Leco”.

Outro ponto importante para ser considerado neste aspecto é a resistência étnica da cultura afro-brasileira na experiência religiosa do candomblé, como algo característico dessa religião, apesar de pensamentos contrários neste aspecto: alguns temas relacionados às religiões brasileiras de matrizes africanas, como “*O candomblé sem etnicidade*”⁵⁷, seguindo outra idéia⁵⁸ definida como “*uma afro-brasilidade sem etnicidade*”⁵⁹ e, depois, “*uma desobstrução étnica*”⁶⁰.

Uma causa que o autor parece esboçar para esse estudo seria a de uma ruptura com a originalidade de um fenômeno religioso, igualando-se aos demais dentro do ‘mercado’, ou de “*religiões sem reserva de mercado de natureza étnica*”⁶¹. Ele identifica às demais religiões étnicas num processo de universalização⁶², segundo comparação à PRANDI⁶³, com os grifos próprios de que esse fenômeno pareça traduzir-se em uma ideologia de salvação e de recrutamento com o ‘prejuízo’ da “perca de identidade étnica religiosa”⁶⁴. Contudo, parece-nos arriscado essa leitura definida a partir desse *movimento* como causa uma perca étnica, pois esse fenômeno pode ser explicado também como característica de um processo de abertura das comunidades e terreiros de acordo com a realidade de cada espaço geográfico⁶⁵. Logo, não deveria ser generalizado um fenômeno (em causa-efeito) vitimado por um “objetivo” das religiões de ascendência africana de atingir a massa com propostas salvífico-universalistas e de recrutamento. Ao contrário, o que percebemos, através de uma leitura caminhada em espaços religiosos deste campo, é que prevalece a intenção de preservar a cultura e a etnicidade da religião:

Entendo que o que se refere por resistência é não deixar embranquecer aquilo que é nosso, nossa cultura negra, não deixar morrer essa cultura. Tanto faz estar nas mãos do índio, nas mãos dos brancos ou nas mãos dos negros, desde que então seja a

57 PIERUCCI, A. F. *Ciências sociais e religião: A religião como ruptura* (In: TEIXEIRA, Faustino./MENEZES, Renata – orgs. *As religiões do Brasil: continuidades e rupturas*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2006), pp. 22-24.

58 SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade – O local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador / Rio de Janeiro: Edufba / Pallas, 2004.

59 Ibid.: PIERUCCI, A. F. *Ciências sociais e religião: A religião como ruptura*, p. 22.

60 Ibid.: PIERUCCI, p. 24.

61 Ibid.: PIERUCCI, p. 22.

62 Parece esboçar a intenção de defender que há uma ruptura com o esquema inicial proposto, ao invés de uma continuação inicial, original, tal como se propuseram outras religiões, como o luteranismo e outras mencionadas por ele como as “novas religiões ligadas à colônia japonesa e seus descendentes”.

63 In: PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991. – Raça e Religião. In: *Herdeiras do axé – sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996. e – *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. Estudos Avançados, vol. 18, n. 52, set.-dez., pp. 223-238. São Paulo: USP, 2004.

64 Ibid.: PIERUCCI, p. 24.

65 Bastaria simplesmente “pisar” um pouco o “chão desta realidade” para sentir e ver como se dá a experiência de cada local, de cada espaço sagrado, individualizada contextualmente. O mesmo serve para se afirmar a identidade religiosa e cultural de um povo, ou comunidade.

resistência sobre a nossa cultura, mas também com relação à religião, à mulher negra, ao estudo, à educação da criança negra, com relação à Capoeira, enfim a essa cultura toda. (...) Não é proibido do branco cultivar a religião negra, mas ele tem que vir a uma cultura negra e não querer transformar essa religião ou cultura com meios brancos porque não tem nada a ver.

Nós não temos dificuldade de atender quem quer que seja na periferia porque todos são pobres, e há também o fato de que tanto o negro como o branco também, fazem coisas erradas.⁶⁶

Uma religião étnica que se abre para acolher a quem precisa ensina que a comunhão acolhe ao invés de dividir aos que vivem em condição social desfavorecida, de etnia diferente, ou por critérios morais. Uma das finalidades pode ser dialogar experiências comunitárias, coletivas, e ‘situar’ as pessoas no mundo religioso, como um processo de reconhecimento e legitimação para a Teologia e as Ciências da Religião.

Teologia afro-ameríndia e afirmação de identidade

As leituras sobre os elementos de uma teologia Afro-brasileira, busca em comum com as expressões religiosas de ascendência africana a ancestralidade africana, traduzida em Religião e Experiências de fé no sentido de “situar” o religioso e o teológico.

Pela necessidade que sentimos de abordar alguns aspectos da “teologia do candomblé e da Umbanda”, consideramos ser fundamental essa afirmação da identidade religiosa e cultural nas experiências religiosas afro-brasileiras. Evidente notar que cada expressão religiosa, procura corresponder culturalmente, religiosamente àquilo que é específico com a expressão de uma crença, na relação com outro tipo de mentalidade. Por isso, no âmbito religioso afro, é difícil tratar como “certo ou errado”, em nossa mentalidade ocidental. Antes, uma relativização da verdade e do papel da racionalidade é necessária, por exemplo:

O povo do Candomblé não raciocina em termos de lógica propriamente, de racionalidade, mas em símbolos. O instrumento de pensar é o instrumento simbólico, que aliás é de uma riqueza maior do que o conceito friamente racional. É por isso que para eles não há nenhuma incongruência em ser católico – muitos até comungam, aparecem aqui na minha missa – e ao mesmo tempo praticam os ritos ancestrais. Porque na sua mente não há incompatibilidade.⁶⁷

Como mencionamos o Candomblé, podemos também referir a Umbanda, traçando algumas questões essenciais para melhor caracterizá-la, para o crente-religioso, tal como fizemos no Candomblé explicitando elementos de suas experiências que configuram-se primordiais para afirmação identitária e fenômeno para se “fazer teologia”.

66 Na mesma pesquisa supracitada, a fala é de Pai Leco (do Candomblé de Angola).

67 In: SANCHIS, Pierre. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 20(2): 55-72, 1999 - *Inculturação? Da cultura à Identidade, um Itinerário Político no Campo Religioso: o caso dos Agentes de Pastoral Negros*, p. 68.

Entraríamos, portanto, no cenário Umbandista que têm um modo peculiar para expressar os cultos aos Santos e Orixás. Por exemplo, no terreiro cultua-se Ogum como a São Jorge, Oxóssi como a São Sebastião, conhece-se como Oxalá ou Oxaguiã a Jesus. Existem grupos que hoje assumem o culto aos Orixás independentemente dos Santos, e outros casos que mesmo reconhecendo-se como cristãos autênticos, vivenciam suas pertenças nos cultos afro sem sentir problema de continuarem como católicos e candomblecistas ou umbandistas. Fato é que em meio ao povo afro-religioso esta “dupla pertença” constitui-se como uma síntese das suas experiências pessoais e comunitárias no campo da fé. Neste aspecto, os índios não estavam separados, mesmo ‘reduzidos’ em aldeias-comunidades, continuaram ‘sintetizando’ a fé, naturalmente, sem renunciarem as experiências no cristianismo, nos rituais de pajelança e nas crenças em divindades indígenas.

Muitos negros, ao receberem o batismo compulsoriamente, mantiveram a fé cristã e a prática católica, por força da imposição e do condicionamento. Outros, no entanto, embora o tenham recebido em igual situação, entenderam que não havia oposição entre as suas tradições religiosas de origem e os elementos fundamentais da fé cristã.⁶⁸

Essa análise vem de encontro com o caso dos Agentes de Pastoral Negros (APN’s), como menciona Padre Toninho, situando essa discussão dentro do “estatuto soteriológico”.

Sem abandonar perspectivas teológicas cristãs, interessante o resgate de Pierre Sanchis ao mencionar François de l’Espinay, um padre católico que segundo relatado diz ter vivido seus últimos anos numa dupla pertença conscientemente escolhida e o fato de denominar-se como “ministro de Xangô”. Eis sua confissão, em tom de testamento:

Você entende, Jesus Cristo histórico ainda é muito branco para os negros. Desde há milênios Deus lhes falou de modo diferente, nos seus corpos e na natureza, pelos espíritos dos seus ancestrais. Como foi possível que nós, a Igreja, tenhamos conseguido riscar tudo isso durante 400 anos, com a boa consciência de possuir a verdade? Temos que ser prudentes quando falamos dessas coisas na Igreja. Mas na minha alma e consciência adquiri agora a certeza de que Deus é maior do que nós imaginamos. Utiliza-se, para se revelar a seu povo, mediações outras que aquelas que conhecemos.”⁶⁹

Sob este depoimento, cremos não ser exagerado afirmar que numa relação de diálogo, as religiões de ascendência africana contribui no entendimento do pluralismo ético-religioso, na experiência de fé, como afirma o presidente da UNIAFRO⁷⁰, Apolônio Antônio da Silva⁷¹:

68 SILVA, Antônio A. *APN's: presença negra na Igreja*. In: ATABAQUE-ASETT., p. 12.

69 SANCHIS, Pierre. *Inculturação? Da cultura à Identidade, um Itinerário Político no Campo Religioso: o caso dos Agentes de Pastoral Negros* (In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 20(2): 55-72, 1999), p. 68.

70 União de Cultura Negra em Santa Catarina: uma entidade civil, sem fins lucrativos, apartidária, de caráter de estudo e pesquisa social, educacional e cultural que terá entre as sua finalidades a elaboração e a busca de apoio às políticas públicas e ações afirmativas que visem, principalmente, à população afro-descendente no Estado de Santa Catarina. Objetivará, também, resgatar e promover a memória, a história,

A Umbanda possui várias características, há quem diga até mesmo que são várias as umbandas. (...) A umbanda é uma união de várias teorias e de várias religiões. Nela você encontra aspectos do espiritismo kardecista, do budismo, do catolicismo, e por isso a umbanda pode contribuir muito para as outras religiões (...). Ela permite que aspectos de outras religiões e de outras culturas cheguem a determinadas comunidades passadas de uma forma mais adequada a essa realidade local, sem aquela coisa de teorias muito complicadas, mas de uma maneira mais simples.⁷²

A partir da compreensão teológica sobre Deus, na religião da Umbanda, em nosso estudo, salientamos uma consideração importante para tentar entender como se expressa a religiosidade de quem pratica esta religião:

Tudo o que se faz hoje na religião da umbanda é pensando em Deus, como: o cuidado com a natureza, a evolução do ser humano. E a experiência de fé que é dado está naquilo que a gente vê – a luta que os umbandistas tem travado o tempo todo para manter essa religião, essa cultura, essa maneira de ver a divindade ser respeitada, principalmente pelas outras religiões. Este, ao meu ver, é o maior depoimento de fé que tem a religião da Umbanda e a maneira que as pessoas que a praticam com fé em Deus.⁷³

Embora as teologias (afro-americana e índia) tenham suas temáticas específicas, por razões óbvias, é fundamental que haja uma interação, uma implicação com a teologia convencional utilizada pelo magistério das igrejas, elaborada pelos teólogos e ensinada nos institutos de teologia. Bem entendida, esta relação poderá ser reciprocamente proveitosa.

Na ótica de uma interação entre as teologias, a experiência emergente nas comunidades negras questionam a formalidade e o alcance das áreas teológicas desde a reflexão bíblica até a pastoral. E ainda, o modo como biblistas latino-americanos aprofundam suas reflexões é de grande proveito para a comunidade afro. Sobretudo, quando se pode reconhecer na Bíblia a existência, participação ativa e testemunhal do povo afro na história da salvação. Uma hermenêutica bíblica que assume mitos próprios dos povos afro-americanos, ensinamentos, provérbios, histórias orais, percebe desde aí uma original manifestação de Deus: desde as propostas humanitárias, os sofrimentos, resistências, diásporas e cativos.

Acreditarmos que seja “por-aí” onde podemos começar desenvolver pela teologia um intenso processo de afirmação da identidade afro-ameríndia. Embora nos esforcemos, devemos reconhecer os limites deste estudo que busca apontar para realidades emergentes na vida concreta, da existência humana e da vivência da fé em todos os contextos aqui refletidos.

a preservação, a integração, a defesa e a valorização da cultura afro-brasileira. A Uniafro é uma entidade combativa e autônoma, e atuará sem distinção de raça, gênero e credo (*In*: www.uniafro.com.br/).

71 que identifica sua função na Umbanda como “Kateto”, ou Babalorixá Iorubá, na língua Bantú. “Fora do santo” - diz ele, na sociedade -, sou funcionário público, formado em Letras – inglês-português, tenho uma pós-graduação na área de Administração de Universidades.

72 Relato de Apolônio para estudo de caso, no desenvolvimento da pesquisa para o Mestrado em Teologia Sistemática na PUCRS (em conversa a 04 de maio de 2009, às 13:15 minutos).

⁷³ Ibid.: relato de Apolônio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*; tradução Vera Ribeiro; revisão de tradução Fernando Rosa Ribeiro. - RJ: Contraponto, 1997.
- BAUM, Gregory. *Definições de Religião na Sociologia*. In: Concilium/156 – 1980/6: Projeto “X” – *O que é Religião?*, pp. 40[744]-41[745].
- BERGER, P.L. *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2 ed., SP: Paulus, 1985.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano – a essência das Religiões*, Coleção Vida e Cultura, Tradução de Rogério Fernandes, Livros do Brasil/Lisboa, s/d.
- ERIKSON, E. *Identidade, Juventude e Crise*. Trad. de Álvaro Cabral, Guanabara, RJ: 1987.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. SP: Paz e Terra, 1996.
- GEERTZ, C. *A religião como sistema cultural – A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Ed., 1989.
- GOLDMAN, Marcio. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 19 (2): 09-30, 1998 – A Experiência de Lienhardt: Uma Teoria Etnográfica da Religião.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*; tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 10. ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. RJ: Zahar, 1997.
- LEVINAS, E. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. RJ: Civilização Brasileira, 2001.
- McVEIGHT, Malcolm. *A Compreensão da Religião nas Teologias Cristãs Africanas*. Concilium/156 – 1980/6: Projeto “X” – *O que é Religião?*, pp. 75[779]-80[784].
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – Identidade Nacional versus Identidade negra*, 3. ed. - Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- OLIVEIRA, Reinaldo J. *O universo simbólico da religiosidade popular na periferia do morro da Cruz, na cidade de Florianópolis-SC* [Monografia - ITESC, 2006], inédita.
- PIERUCCI, A. F. *Ciências sociais e religião: A religião como ruptura* (In: TEIXEIRA, Faustino. MENEZES, Renata – orgs. *As religiões do Brasil: continuidades e rupturas*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2006).
- ROCHA, Manoel Ribeiro. *Etiópe Resgatado: Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruído e Libertado – Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758*. Introdução crítica de Paulo Suess, Vozes, Petrópolis, co-edição com CEHILA, São Paulo, 1992, pp. IX-X.
- SANCHIS, Pierre. *Inculturação? Da cultura à Identidade, um Itinerário Político no Campo Religioso: o caso dos Agentes de Pastoral Negros* (In: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 20(2): 55-72, 1999).
- SILVA, Antônio A. *APN's: presença negra na Igreja*. In: ATABAQUE-ASETT., p. 12.
- SUESS, Paulo. *Dicionário de Aparecida: 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do documento de Aparecida*, São Paulo, Paulus, 2007.
- SUESS, P. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros – Ensaio de missiologia*. SP: Paulus, 1995.
- SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

Internet:

- Conferência Episcopal Latino Americana - CELAM: www.celam.info – pesquisa: 30/04/09.
- Enciclopédia livre: <http://wikipedia.org> – Pesquisado em 10/05/09.
- União de Cultura Negra em SC – UNIAFRO - www.uniafro.com.br/ - pesquisa: 25/05/09.

A influência da religiosidade africana na sociedade brasileira: o olhar de um africano

Luis Tomás Domingos⁷⁴

INTRODUÇÃO

Na África há uma relação íntima existente entre a religião e a vida social. A religião africana se integra profundamente em toda vida da comunidade. Para o Africano os vivos e os mortos, o cosmo visível e o mundo invisível constituem apenas um só e mesmo universo. A religião africana, dentro das suas diversas manifestações, crê em um Deus Supremo, um Ser Supremo, que é o soberano absoluto no que concerne ao Cosmo, à humanidade inteira, e à natureza. As antinomias do bem e do mal, da morte e da vida que têm a fonte nos antagonismos inerentes aos seres existentes, não põem em causa a unidade desta visão do mundo.

O nosso trabalho é resultado de pesquisa efetuado na África, Moçambique. Nel pretendemos apresentar esta visão do mundo, a cosmogonia africana, avançando até a essência das experiências religiosas ou místicas, com intuito de comparar as religiões de matrizes africanas no Brasil, a religiosidade africana na diáspora.

O encontro dos elementos culturais africanos com aqueles vindos da Europa Ocidental e Oriente Médio criou certos questionamentos, em especial aquele de definir se as crenças africanas tem o mérito de serem consideradas como religião. A resposta de Joseph KI-ZERBO, (1964) a este propósito é sem ambigüidade:

“se a religião como a crença a um ser transcendente no qual é ligado pelos deveres, e por direitos, ao qual as pessoas tem contas a prestar, ao qual se fazem sacrifícios, se imploram por alguma coisa e se agradece, então há efetivamente religiões na África tradicional.(...) Estas religiões crêem quase todas em um Deus Supremo, um Ser Supremo, que é o soberano absoluto no que concerne ao Cosmos, à humanidade inteira, à natureza com todos os seres vivos, os animais, homens, etc.”

Ainda muito restritivo, esse esquema descrito pode ser estendido a todos os povos do continente africano, tanto para as populações da savana como para aquelas das florestas, do mundo Neolítico e do mundo banto em particular. A religião africana, concebida como monoteísta, apresenta uma concepção geral de Universo, da vida e do homem, numa totalidade coerente que continua a moldar a alma e o comportamento dos povos africanos e de seus descendentes. Analisando esta visão do mundo e a sua cosmogonia e avançando até a essência

⁷⁴ Doutor em Antropologia pela Universidade Paris VIII, França (2002). Professor da Universidade Estadual da Paraíba – Centro de Humanidades. Membro do *Baobah* – Grupo de Pesquisa em Educação e Religião – CNPq. E-mail: ltdomingos@hotmail.com.

das experiências religiosas ou místicas, é possível recolher as informações que os grandes iniciados africanos desejam transmitir aos que eles julgam dignos da confiança.

A RELIGIÃO AFRICANA

Antropólogos modernos foram obrigados a repensar o que é a religião. Pois, hoje é evidente que a religião era ou é ainda mais complexa e profunda do que um simples “reconforto social”; ela não se contenta em desempenhar o papel de utilidade nas estruturas tradicionais fundadas sobre as regras ancestrais, condicionadas pelos imperativos da vida quotidiana e reforçadas pela ordem moral correspondente. A “religião” é uma apreensão da realidade global da vida: é a possibilidade de explicar toda a realidade que faz sua força e seu poder. A “religião” une a sociedade, sustenta valores, mantém a moral, impõe ordem ao comportamento público, mistifica o poder, racionaliza as desigualdades, justifica injustiças e assim por diante....

Pode-se hesitar empregar a palavra “ciência” no contexto das sociedades ditas tradicionais. Elas eram consideradas “pré-científicas” “pré-lógicas” no sentido de que, majoritariamente, *“elas não eram conscientes de uma alternativa possível no seus [corpus] de doutrinas”* (HORTON, 1967) Porém, encontrava-se nessas sociedades ditas primitivas uma consciência desenvolvida que era previsível graças à observação: o que Levi-Strauss chamou “ciência do concreto”. É nesta lógica de idéias que na filosofia africana, não existe fato social sem uma causa dissimulada sob a razão imediata. Nesta “ciência concreta”, esta explicação contínua das causas e das motivações se obstina, na sua fé, à lógica interna de todas as coisas e de cada comportamento: nenhuma pessoa é vítima do acaso. Em todas as situações, ações e razões tem sentido, sob a condição de seguirem o ponto de vista de alguém competente e de escolherem a linha de ação correta diante das alternativas oferecidas. Na verdade o pensamento africano é realmente empírico face aos fenômenos naturais. A intenção principal de grande parte do “gnoses” africano parece ser o de estruturar as ligações profundas entre os fenômenos no espaço e tempo, o que o pensamento cristão estima ser além do seu domínio. Assim a aspiração autêntica que se esconde em grande parte do pensamento religioso africano é evidente: trata-se de uma tentativa de explicar e influenciar os mecanismos do mundo quotidiano descobrindo os princípios constantes que são subjacentes ao caos, desordem aparente e ao fluxo de experiência sensorial. Na tradição africana, a dicotomia não existe: a apreensão é total. O pensamento não se interessa apenas no que era, mas também no que seria por aquelas razões. Ele é imperativo e ao mesmo tempo explicativo.

Assim dizia Radcliffe-Brown:

“A função social da religião é independente de sua verdade ou do seu erro e as religiões que achamos falsas ou mesmo absurdas e repugnantes como aquelas das tribos selvagens, podem desempenhar um papel importante e eficaz no mecanismo social: sem essas religiões [ditas] “falsas” a

evolução social e o desenvolvimento da civilização moderna seria impossível”. (RADCLIFFE- BROWN, 1968: 231)

Segundo os africanos Bantos, é o *munthu* (ser humano) que deve nos dizer o que significa para ele o termo religião. Para os Bantos a religião é uma relação profunda de união entre os homens e os espíritos. Ela é parte integrante de uma cultura vivida como um todo ligados pelos elementos indissociáveis e cujas normas regem todas as expressões de vida coletiva e individual.

“ Para compreendermos o lugar que ocupa a religião tradicional para os Bantos e o papel que ela desempenha na cultura Banta e negro-africana em geral, deveríamos acompanhar o homem africano desde seu nascimento até sua morte e constatar assim que a sua vida individual e coletiva se banha numa atmosfera religiosa.” (LALANDE, 1962)

Encontramos esta filosofia nas meditações e na manipulação das coisas e dos homens pelos iniciados africanos, nos ritos da fecundidade, nas danças onde a vontade e a beleza se rivalizam, nos ritos de nascimento, de passagem à vida adulta, de casamento, como nos ritos funerários. Para os Bantos a religião não é uma evasão, nem é o meio de consolação, nem é sequer um degrau ou escala em direção ao divino. A religião, antes de tudo é *uma maneira de ver, estar e de ser no mundo*. Ou seja a aplicação na rotina quotidiana dos princípios filosóficos admitidos por toda sociedade negro-africana. O homem é o único ser vivo que pode construir o caminho para a fonte energética, situada no Além, que lhe permite dar a essência e segurança e de perpetuar a sua existência material. Neste sentido, a relação entre o setor físico e o espiritual é estreita. Um não se concebe sem outro. Os homens praticando o culto aos seus ancestrais reforçam a sua potência mística. Pois os ancestrais satisfazem e garantem o bem estar dos vivos. O elemento apropriado e comum às religiões africanas é, então, o culto dos antepassados.

VISÃO DO MUNDO

Segundo a visão africana, o universo tem o significado profundamente religioso, e a vida do homem é uma experiência religiosa deste Universo. O Universo é atemporal e não-espacial, espaço e tempo se confundem numa apreciação comum. O Cosmos é a propriedade do Criador de todas as coisas, aquele onde tudo encontra a sua origem, no céu e na terra.

Confrontado ao enigma do seu destino e ao mistério do universo que o rodeia, o homem africano se organiza e se adapta a uma ordem objetiva de representação e de significação cosmológicas, que o asseguram psicologicamente, e o integram com equilíbrio no *corpus* social. É portanto a serviço do ser humano, *munthu*, que se engaja na história, que as sociedades africanas elaboram um sentido religioso do mundo. Assim a vida do Universo se organiza numa hierarquia na qual o *munthu* ocupa o centro. Este valor que é a vida humana, na sociedade Banto, serve de critério para o julgamento em relação a todos os outros valores. Constata-se que

quase todas as preces e invocações à Deus se concebem e pedem para restaurar a ordem harmoniosa, o equilíbrio da vida humana, *maat*. Como diz o provérbio Sena-Banto “*Deus ‘ordenou’ o mundo, Ele criou as coisas de uma maneira ordenada, um mundo harmonioso na qual cada um pode desempenhar a sua função*”. Natureza e espírito são inseparáveis. Tudo é integral e integrado numa totalidade global: o homem vivo é ligado ao mundo dos antepassados que o unem às forças e matérias do Cosmos.

Assim vários mitos cosmogônicos existem para explicar o início da organização universal, para descrever a atividade criadora com metáforas como a do construtor de celeiro, de obras de cerâmicas, etc. Atos de criações humanas simbolizam o ato de organização do Criador. Ou seja, o pensamento cosmológico africano é essencialmente antropocêntrico. Vários relatos afirmam que desde a origem o homem foi “confeccionado” a partir dos elementos naturais; “o semelhante produz o semelhante”. Nesta dinâmica, o pensamento africano se preocupa em estabelecer relações de equilíbrio, de solidariedade, de harmonia e participação com o Universo.

De uma maneira geral, a relação antropocêntrica tem um impacto real sobre a existência concreta do negro-africano, sua organização da sociedade, na medida em que a estrutura de universo reproduz aquela da sociedade: na sua forma de conceber o significado profundo das coisas, na sua filosofia da vida e no destino de homem.

O universo visível é concebido e sentido como o sinal ou a concretização do universo invisível e vivo, constituído de forças dinâmicas, equilibradas, harmoniosas, em movimento perpétuo. É importante insistir na idéia de que na África o lado visível e aparente das coisas, corresponde sempre a um aspecto invisível e escondido que é como a fonte ou o princípio. Assim como do dia sai a noite, toda coisa contém o aspecto noturno e o aspecto diurno; uma face aparente e uma face escondida. A cada ciência aparente corresponde quase sempre uma ciência mais profunda, especulativa e, pode-se dizer, “esotérica”, baseada na concepção fundamental da unidade da vida e de inter-relação no seio dessa unidade, em todos os diferentes níveis da existência.

Nesta unidade cósmica, onde tudo está inteiramente ligado, o comportamento do homem face a ele mesmo, diante do mundo que o rodeia é objeto de uma organização ritual específica, podendo variar conforme cada povo e região da África. O conhecimento, para o negro-africano, é integral, global e vivo. É nesta perspectiva que as pessoas idosas na África são consideradas depositárias do conhecimento e comparadas a uma vasta biblioteca com múltiplas prateleiras ligadas entre elas por invisíveis conexões que constituem precisamente esta “ciência do invisível”, autenticada por canais de transmissão iniciática de tradição negro-africana. Esta é a função social que era destinada à filosofia, dentro do quadro das sociedades iniciáticas: aquela de ser portador e conservador do sentido humano global de práticas que se apresentam na vida todos os dias sob as suas formas diferenciadas. Ao querer estabelecer uma concordância mais

precisa com as categorias próprias ocidentais européias, arrisca-se a deixar de fora o que é precisamente o essencial em relação ao pensamento africano. Como dizia Cheik Anta DIOP (1967, p. 214): *“...para penetrar profundamente a complexidade da realidade africana, um contacto (sic) direto com o meio, é necessário um conhecimento das línguas africanas”*.

A harmonia das concepções próprias ao pensamento de África não é uma simples coerência da fé com o efeito, da razão com a tradição, ou do pensamento essencial com a realidade contingente. É uma coerência, uma compatibilidade global de todas as disciplinas do conhecimento. O conhecimento global e universal exige uma interação de pontos comuns, dos benefícios mútuos, exige o desenvolvimento de comunicação e trocas com os pensamentos de outras culturas.

TEMPO E ESPAÇO NA VISÃO AFRICANA

O fundamento e o substantivo no sistema de natureza e da ordem das coisas é o homem; ele estabelece as relações de comunidade e de comunhão com cada plano da Criação. Um dos fundamentos da arte de viver africana é a “participação” ou a comunhão profunda com a natureza. É neste elemento que podemos buscar situar as diferenças entre o modo de viver dos ocidentais e dos africanos. Para o Ocidente, um projeto maior é aquele de controle, de dominação e de transformação da natureza, mesmo se não possui ainda os meios técnicos. Para os africanos, o projeto maior é aquele de vida em harmonia com a natureza, mesmo se engajado em um projeto moderno de transformação. Para eles, o primeiro mal é a desintegração. O bem é a integração ou a participação. Mais do que em outros lugares, o negro-africano pressente esta participação total na vida humana, no tempo: é a grande família que compreende os ancestrais, os mortos e aqueles que virão. É a noção de um “tempo oscilante ‘(MAURIER, 1976, p. 129)’ que se adiciona sempre àquele que é um pouco mais : um tempo relacional em forma de espiral que avança através de círculos e ritos, sem constituir um círculo”. Um tempo ativo, dinâmico, integrando nos gestos novos as novas relações, um tempo diversificado e cumulativo na atividade dramática da vida da comunidade. Toda idéia de separação é eliminada. O homem é o verdadeiro fundamento de tudo. Ele é um “deus”, ele não pode separar-se de si próprio como também não pode separar-se dos outros elementos da natureza. O tempo do homem e a atividade humana se confundem, intimamente unidos. Não há escatologia para concluir o fim dos tempos na África negra tradicional. O tempo já é pesado, carregado, cheio. No entanto, passado e futuro interessam ao homem somente na medida em que influem sobre seu presente.

Na concepção global do mundo entre os africanos, o tempo é o lugar onde o homem pode lutar sem cessar contra a desintegração ou pela integração de sua energia vital. Cada coisa tem seu lugar e seu tempo, Quando este princípio é respeitado, fortifica-se o ser, pode-se afrontar o tempo descontínuo e viver plenamente na total diversidade,

Comentava Bouah:

“Todo este tempo (tempo da circuncisão, tempo da excisão, tempo da organização das classes de idade, tempo das iniciações, etc. tem uma ligação estreita com as divindades do país. As datas de culto dos deuses escrevem-se também em períodos, em cerimônias religiosas de interesse geral.”
(BOUAH, 1964, p. 153)

Assim se encontra consagrado o tempo do homem, aquele da conquista de si próprio, de sua essência de seu direito à existência. Este tempo é importante. Ele constitui o referencial privilegiado da inteligência da doutrina sobre Deus, o homem, a humanidade e a natureza. Humanizar a dialética da vida e assumir a continuidade da sua existência (perpetuidade da família) são o fundamento da vocação e da aventura do homem.

É essencial compreender essa noção de tempo na África, pois ela está ligada à noção de personalidade coletiva tal qual se manifesta no continente. No contexto do pensamento negro-africano, a vida humana tem um outro ritmo, diferente daquele da natureza, ritmo que nada pode destruir. Para os indivíduos, observa-se um ritmo que inclui o nascimento, a puberdade, a iniciação, o casamento, a procriação, a entrada na comunidade e a morte.

O ESPAÇO

O universo no qual vive e morre o homem africano se compõe de dois espaços ou mundos distintos. Um escondido e invisível: é o mundo de todos os seres, espirituais; o outro visível e observável: o mundo dos homens, dos animais, dos vegetais e de todo reino mineral. O homem se encontra em harmonia com aqueles que estão vivos e com aqueles que partiram. A religião tradicional dos africanos é normalmente destinada a manter as relações com os ancestrais.

As “categorias essenciais dos seres”, no Universo Negro-Africano-Banto são assim representadas:

I. Espaço Invisível:	→	1. Deus	
	→	2. Os espíritos	
II. Espaço Visível:	A. Mundo Animado	→	3. Os homens
		→	4. Os animais
	B Mundo à margem da vida		5. Os vegetais
	C. Mundo Inanimado	→	6. Os minerais

DEUS, MULUNGU, NZAMBI.

Antes de tudo, Deus é incompreensível, aquele que a inteligência humana não pode compreender, aquele cuja “atitude” derrota a razão humana. O homem se submete à lei do seu destino, porque consente: “*É Deus que o fez!*”

Na realidade, a presença de Deus penetra a vida tradicional africana como a presença de um Ser superior, pessoal e misterioso. As pessoas recorrem a Ele nos momentos solenes da vida e nas horas críticas. Todas as vezes que se precisa desafiar o medo, Deus é invocado como *Baba*, o Pai. As preces que lhe destinam, seja individualmente, seja coletivamente, são espontâneas e,

às vezes, comoventes. Enquanto as formas de sacrifícios se distinguem pela sinceridade de significados.

Mulungu ou *Nzambi*, Deus é a explicação última da origem e da substância do homem e de todas as coisas. Os princípios que dão vida ao homem vem de Deus. Esta é a resposta mais precisa que se pode recolher da boca dos sábios africanos. Ninguém sabe como as origens, os princípios vitais foram unidos ao corpo e o fenômeno da reprodução continua a ser para o homem, para o animal, para os vegetais, no estudo da psicologia de todos os povos do mundo, um mistério. Para tentar explicar esse mistério, os homens inventam os mitos. Escreveu Tempels sobre o Ser Supremo, Deus, do africano:

“[Ele] é grande o *Munthu*, [ser humano grande], a pessoa grande, quer dizer, a grande força viva (...) o Sábio que domina todas as coisas e conhece a essência de todo ser, que sonda a matéria e a natureza de toda as forças no sua profundidade. Ele é a força que possui para ele mesmo a energia criadora e que faz surgir todas as outras forças” (TEMPELS, 1965: 28,39).

Todas as divindades foram criadas pelo Ser Supremo. Este estatuto lhe é atribuído; reconhecido sobretudo nos mitos da vida quotidiana, nos atos religiosos como nos mágicos. E por conseguinte, esses mitos contam de forma dramática a história do início do mundo. Os espíritos aparecem às vezes em circunstâncias onde cometem pequenos enganos na criação, enganos dos quais o ser Supremo, o “Grande Deus”, não está excluído.

A explicação última de origem da substância que compõe o homem e todas as coisas é de que os princípios que animam o homem vêm de Deus. Mas se o Ser Supremo é criador de todas as coisas e se a sua vontade condiciona a realização de toda outra vontade incluindo aquela das divindades inferiores, ele não deu a cada uma dessas criaturas um poder que lhe é próprio. Assim o *futuro* das coisas e dos seres desejado pelo Criador é um dom total. Esta atitude não se resume a uma resignação individual ou coletiva, ou mesmo à omissão diante dos eventos suscetíveis de se produzirem. A convicção de que nada se reproduz se situa fora dos planos iniciais do Criador; o que não significa que os homens possam saber com antecedência como deveriam ou como poderiam fazer. O criador, sua força, seu nome verdadeiro, aparece tanto nas proclamações verbais como nos comportamentos habituais ou tradicionais e acidentais ou extraordinários. Este poder ou força não física, *nthu*, ou espírito pode agir para o bem ou para o mal. Esta força pode tomar em posse os seres vivos, mas circula livremente no universo e não está fixada a um objeto particular. Num Universo concebido como um verdadeiro campo de virtude, de forças ou de poderes só as forças inferiores às do Ser Supremo podem se associar, ou dissociar-se mais ou menos com eficácia. Nenhuma dessas forças inferiores pode entrar em conflito com a força Suprema.

BAZIMU: OS ESPIRITOS

Denominam-se *Bazimu*: os espíritos compostos de seres sobre-humanos e de homens mortos há longo tempo. Os mortos portam o nome de “*Wazimu*” ou “*Bazimu*”, sendo que este “U” final indica que eles tiveram a vida mas não tem mais. Se os africanos tem o hábito de dizer que os ancestrais ou mortos “são” e exercem certas atividades, não se deve entender por essa afirmação que eles vivem, mas simplesmente que eles existem e que, mesmo morrendo, não deixaram de existir. A vida é, portanto, o privilégio dos habitantes da terra.

O sentimento religioso nos Banto e nos africanos em geral, está fixado sobre os espíritos dos antepassados e não diretamente sobre um Deus, Ser-Supremo, como é comum no judaísmo e cristianismo. Para os Bantos, o antepassado fundador não aparece como um “deus preguiçoso” que depois de realizar as suas obras retirou-se para longe dos homens. A sua intervenção é dar vida à matéria pré-existente e disforme. A propósito, falando dos povos Bantos, Francisco de Sousa escrevia, em 1710: “*Eles não adoram os ídolos, toda sua superstição lhes levam a venerar um muzimus. Os muzimus são os seus santos, e os seus santos são os mortos...*” (SOUSA: 1710, p 843). Em contrapartida, Kar MAUCH (1971) se aproximou de uma das verdadeiras características de *muzimu*, quando ele escreveu: “*O mutsimo [sic] é sempre o espírito do membro defunto da família.*”

Na realidade, o conceito de *Muzimu* não é simples, pois ele pode designar não somente o antepassado de cada um, mas também a união de todos os antepassados da linhagem. Os espíritos (orixás) são feitos dos seres sobre-humanos e dos espíritos dos homens mortos há longo tempo. É importante lembrar que a religião africana sob suas formas atuais, dirige-se de preferência às personalidades *secundárias* : espíritos, ancestrais, gênios que vivem na florestas nos rios, mares, fontes, etc.

Os espíritos tem uma dupla explicação, portanto são de dois tipos: uns são a personificação da força da natureza; outros são simplesmente os ancestrais, heróis ou condutores, mediadores dos povos, idealizados depois da sua morte e que tornaram-se referências espirituais, presentes nos seus descendentes. Eles fortificam a coesão do seu povo. Este é o caráter eminentemente social das religiões africanas, como já temos mencionado desde o principio deste trabalho. A presença dos espíritos é fortemente sentida pelos africanos que vivem a sua religiosidade e mesmo por aqueles que adotam ou se convertem a uma outra religião. Às vezes, os espíritos estão ligados a uma família ou a um clã, até a uma pessoa. Eles são os gênios protetores das pessoas, da aldeia, do território, etc. Uns são benéficos e outros são maléficos. Uns e outros contribuem para uma ordem do mundo e constituem um verdadeiro mundo dos espíritos sob a autoridade do Grande Espírito, *Mulungu, Nzambi*, Deus.

Os bantos de uma forma geral, distinguem todo ser que é perceptível aos órgãos dos sentidos e “à coisa em si”, *chi-nthu*. Este último termo, *nthu* significa a modalidade interna, a natureza da essência ou da força. Numa linguagem imaginária, os Bantos exprimem isso dizendo: “*em*

todo ser, se encontra escondido um outro ser; no homem há o invisível, o outro pequeno homem...” (TEMPELS, 1965, p. 27). Este pequeno homem não morre e fica sempre escondido atrás de forma exterior visível e continua a existir depois da morte. Assim o termo *Munthu*, *Banthu* não pode ser traduzido em termo ocidental de “homem”. Porque o munthu tem naturalmente um corpo visível, mas este não é o próprio *Munthu*.

Assim os mortos transformam-se em “*Wazimu*”. Para os Bantos os espíritos são essencialmente criadores do Ser Supremo mas também são a obra do saber e da palavra dos homens. Como constatou Henri Junod:

“Para eles [os Bantos] os psikwembu [Wazimu] são os mestres de todas as coisas; da terra, dos campos, das arvores, da chuva, dos adultos, das crianças, e mesmo os pais dos santos! Eles são todo-poderosos sobre os objetos e todas as pessoas. Os espíritos podem abençoar: se as colheitas são abundantes é porque eles fizeram os esforços para multiplicar os cereais e se engajaram para evitar a sua destruição. Se vocês encontrarem a atmosfera do vinho de palma é porque os espíritos vos enviaram essa abundância...Mas os espíritos também podem amaldiçoar e lançar sobre a sua descendência certas maldições sem fim. Se há falta da chuva a sua fúria é a causa (...) Na verdade toda doença, toda calamidade podem vir deles.” (JUNOD, 1936, n° 143, pp:341-342)

Assim os defuntos não vivem, mas eles existem. Os mortos penetram o domínio do conhecimento profundo das forças naturais e vitais que não podem geralmente ser idênticos aos dos vivos. A multiplicidade de formas que pode tomar o culto prestado aos espíritos dos antepassados, chamado de *culto dos antepassados*, acaba por esconder o culto ao Ser Supremo, Deus. Os espíritos dos antepassados são também sujeitos às paixões humanas: inveja, ódio e vingança, amor, generosidade. Por isso existem sacrifícios, ritos, cerimônias para apaziguar a fúria dos antepassados, pedir-lhes as suas bênçãos, proteção, auxílio e sua intercessão juntos ao Grande Espírito, Deus

MUNTHU, O HOMEM

Munthu, o homem compreende os seres humanos que estão ainda vivos e aqueles que estão para nascer. Todos os seres vivos se reconhecem pelo fato que agem e reagem, geralmente, de uma maneira consciente, se desenvolvem e exercem certas atividades internas e externas graças aos princípios vitais que lhes animam. Os homens e os animais possuem a característica mais distintiva do ser vivo, ou seja a vida física, graças à qual podem agir sobre o mundo exterior com vista ao seu próprio desenvolvimento. Mas é o conhecimento e a aplicação deste conhecimento na vida prática que faz com que o homem seja um ser “Superior” na escala dos seres vivos. E é somente, neste contexto, que o homem se torna *Munthu*, isto é o homem no seu *estado integral e integrante*.

O homem, na realidade, é a síntese de tudo que existe, o recipiente por excelência da força suprema e ao mesmo tempo o local para onde convergem as forças existentes. Ele é o ponto de encontro de todas as forças do universo, investidas pelo Ser-Supremo, Deus, portanto participando dele mesmo. Nesta percepção de *munthu* o espaço e o tempo não são entidades separadas, mas sim um conjunto único e complexo, *espaco-tempo*, no qual um e outro se relacionam profundamente na sua essência. O homem é um ser complexo habitado pela multiplicidade de entidades-forças em movimento permanente. Assim o *munthu* não é um ser estático, concluído. O seu potencial específico humano se desenvolve e vai se desenvolvendo ao longo da sua fase ascendente da vida, em função do terreno e das circunstâncias encontradas. As forças desenvolvidas por esta potencialidade, estão em perpétuo movimento, assim como no próprio Cosmos. Mas o homem é igualmente constituído por elementos mais pesados, cuja a vocação essencial é de ser “interlocutor” de Mulungu, Deus. Ele recebeu como herança, uma parcela da potência criadora divina.

Porém, o drama do *Munthu* se revela nos conflitos originados pela dualidade de forças que vivem nele: a ruptura de harmonia das forças cósmicas, ruptura do equilíbrio de si mesmo, causando o ódio, a vingança, o desespero, etc.

Certos componentes do homem são herança, outros são dom e outros ainda existem porque o indivíduo decidiu integrá-los, reforçá-los e consentí-los através de diversos sacrifícios e rituais que exigem esta integração. Todos esses componentes são vivos, móveis e se transformam. O *munthu* deve exercer a sua vigilância permanente para conservá-los e fazer convergir todas as energias que ele sente e das quais é resultante. E é neste sentido que o Negro-Africano considera que o homem está vivo em um equilíbrio frágil. Mas o homem está consciente da auto-transformação constante, porque ele está constantemente à procura de equilíbrio, em função dos componentes ricos e em movimento.

Viver é fazer a gestão da pluralidade dos componentes pessoais, explorando os recursos da natureza. Este meio ambiente é fato da vida, de força ou energia e, enfim, de virtude. Esta vida é, certamente, a vida de todos os seres vivos, homens, animais, vegetais, minerais, etc.. Mas é, igualmente, a vida dos antepassados, das entidades divinas diversas e do Ser Supremo. O meio ambiente em que vive o homem é também constituído de forças ou energias da natureza de diversas formas, como o caso de fogo, terra, água, vento, etc. que se enquadram no processo de desenvolvimento integral do homem. O indivíduo deve se comportar de maneira a estar de acordo com as outras forças superiores e inferiores às suas, afim de conciliar os seus efeitos positivos. A saúde aparece, então, como consequência ideal desta harmonia. Se o fio de vida se desliga, isso causa a solidão, uma ruptura que conduz à doença e até à morte social ou física do indivíduo. E é por isso se praticam dois tipos de rituais: o que se pratica para a prevenção e o que se desenvolve com um caráter curativo.

O homem recorre aos símbolos para estar situado no Universo no decorrer da vida e está ligado psicologicamente, fisicamente à fonte primeira-primordial. Sendo síntese do universo e da diversidades de forças de vida, o homem é designado como ponto de equilíbrio onde se encontram, através dele, diversas dimensões das quais ele é portador. E é neste sentido que o homem tem o mérito de receber o nome de *Maat*, interlocutor de *maa-nala* e garantia do equilíbrio da criação. Em virtude das regras estabelecidas pela “crença tradicional” não se pode invadir a natureza: cortar indiscriminadamente os vegetais, matar os animais, poluir a água, etc. Existem leis precisas que determinam o comportamento de *maat* nesses domínios, leis que não podem ser violadas e sem que possam afetar o equilíbrio da natureza e das forças e podem voltar-se contra a própria pessoa, criando-lhe perturbações consideráveis. O homem aparece no mundo, sobretudo neste caso, como um ser chamado a preservar a multiplicidade de seres da natureza para não cair no caos. Assim do comportamento conforme a lei sagrada dos antepassados, dependerá a prosperidade da terra, o equilíbrio das forças da natureza, etc. A tradição Negro-africana se preocupa com o ser humano tanto com a variedade dos seres inferiores ou complementares chamado à ordenar e unificar, assim como a encontrar o seu justo lugar no meio mais vasto que é a comunidade humana e o mundo dos seres vivos.

PINHAMA NA MITHI: OS ANIMAIS E PLANTAS E A VIDA BIOLÓGICA

Esta escala dos seres no Universo, na Cosmologia do Negro Africano, toma forma de vida e torna-se real por causa do homem que lhe dá um tipo de “selo de objetividade”, através da sua razão. O homem africano traz de si próprio esta filosofia, que assume um valor por si mesmo. O homem imagina a criação e através dessa imagem, aceita-a. Definitivamente, esta visão de mundo é espiritualista, porque coloca o homem face a face com a transcendência. A simples contemplação do universo celeste, o silêncio da floresta, o apego à terra podem ser algumas das atitudes hieráticas que provocam uma experiência religiosa. As organizações social, política e econômica estão em relação com o sistema de crenças e de representações religiosas. As próprias técnicas como aquelas dos ferreiros ou dos tecelões, são ligadas às crenças e práticas religiosas.

O homem, por consequência, não está exilado no mundo: em termos antropológicos, Deus é criador e alimenta o homem; os espíritos explicam o destino de homem. Portanto o homem está no centro; os animais, as plantas, os fenômenos naturais e os objetos constituem o meio onde ele vive, e lhe proporcionam os meios da sua existência; em caso de necessidade, o homem estabelece uma relação mística com eles. O homem à luz do seu destino é algo não acabado e assim o sentido total da sua existência lhe escapa. A sua verdade é aquela de um horizonte indefinido, infinito, em constante mudança, um abismo sem fundo que se caracteriza no tempo circular. Enfim é o homem que procura a si mesmo.

O homem negro-Africano se revela na conquista do seu destino e aparece como um desejo de viver plenamente num percurso em vista da sua realização integral. O espírito e a natureza são inseparáveis. Um todo integral e integrado: uma totalidade global. É uma concepção unitária da vida, uma totalidade global. Esta observação é essencial para a compreensão da realidade africana. Aliás, Alexis Kagame compreende da mesma forma a concepção *banto* de mundo:

“O Preexistente fez surgir [os antepassados] começando a existir, eles foram criados. E estes por seu turno fizeram surgir os membros de tal sociedade e fictivamente ou realmente, os elementos culturais na qual vivem os seus descendentes. E nesse surgimento e criação foi atribuída à potência da Divindade, ela é analogamente atribuída aos antepassados, pelo fato que eles são criaturas na ordem diferente da sua escala.” (KAGAME, 1976, p. 155)

Deus, os antepassados, a tradição, os mortos, os gênios, os seres vivos, os fenômenos naturais (a chuva, vento, animais) e astronômicos (sol, lua, estrelas), a palavra humana, a dança, a música, os saberes, as técnicas(médicas, farmacêuticas), a invocação legendária ou histórica do passado, as artes, as idéias, as sabedorias revelados nos provérbios, as iniciações e a magias, os trabalhos, enfim toda a vida em todas suas manifestações reais ou imaginarias constituem uma mecânica que une o Universo inteiro. Portanto é uma relação ontológica.

Na visão do mundo negro Africano não há um olhar que circula apenas à volta de um só homem mas sim de toda a comunidade. O ser humano possui, “força vital”, um Espírito que se integra no universo dos gênios na temporalidade. Este principio imaterial não é um ser imaginário. Ele existe. Ele cria a imaginação (faculdade misteriosa e real que não pode ser confundida com fantasmas do imaginário). Quando esta imaginação atinge um certo degrau, o homem torna-se capaz de visão. E ele entra em relação com os espíritos que vivem fora dele, os tais gênios, as almas dos mortos, etc. Assim ele “concretiza e abstrai” e lhes dá imagem e forma, conhecendo desta feita , a imortalidade.

A RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA: A RELIGIOSIDADE AFRICANA NA DIASPORA.

O conceito da religião que adotamos se integra na perspectiva da antropologia interpretativa de Clifford Geertz:

“Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo esses concepções com tal aura de fatualidade, que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.” (GEERTZ, 1978:105)

A religiosidade Africana na diáspora está representada no Brasil, como batuque em Porto Alegre, candomblé angola e umbanda em São Paulo e Rio de Janeiro, candomblé *keto* em Salvador, *xangô* em Recife e tambor de mina em São Luis de Maranhão. No candomblé os grupos são repartidos em “nações” que podem ser agrupados em duas grandes matrizes yoruba, *Dahomé (Jejé –Nagô)* e *Banto (Angola –Moçambique)*, etc.. E a presença da cultura Afro-brasileira vai muito além da que se vê nos grupos com os quais ela mantém relações de afinidade. Esta cultura de matrizes Africana possui inúmeras reinterpretações de diversas maneiras e com as diferentes finalidades: religiosos, culturais, comerciais, turísticas, financeiras, etc. A religiosidade africana na diáspora tem, pela sua dinâmica de trocas simbólicas e de múltiplos diálogos, o seu conceito semiótico, correspondências expressivas ao longo da história. E é deste modo que a religião Afro-brasileira em seus vários aspectos diacrônicos e sincrônicos, local, nacional e internacional, particular e geral, enfim nos vários significados que seus elementos simbólicos se identificam no discurso social.

Não temos informações exatas sobre o início das práticas de tradições religiosas africanas no Brasil. O que se sabe é que os escravos continuaram suas culturas de origem africana no Brasil, sobretudo, as suas práticas religiosas. Comparando com outros componentes da cultura africana que sobreviveram no Brasil, constata-se que os elementos religiosos foram os que melhor sobreviveram.(RODRIGUES, 1945). Um dos testemunhos mais antigos de práticas religiosas africanas no Brasil é o texto de uma denúncia que Sebastião Barreto fez em 1618 à inquisição, quando da sua visitação na Bahia. Segundo esta notícia, os negros haviam matado animais quando de um enterro e lavado o morto com sangue, pois teriam afirmado que “ nesse caso a alma deixa o corpo para subir ao céu” (BASTIDE, 1989:186). Em outras descrições de ritos fúnebres, chamou a atenção para o fato de que os negros entoavam cantos acompanhados de tambores e chegavam às vezes até a dançar. Estas descrições, dentre outras nos mostram a presença de diferentes práicas religiosas por ocasião de rituais fúnebres de africanos no Brasil.

Muitos documentos da época da escravatura descrevem a presença de práticas religiosas de origem africana: é a questão de magia. O tema aparece muitas vezes tanto nos relatos de viajantes, como nos boletins policiais e nos documentos da Inquisição. Muitos portugueses supersticiosos não apenas ficavam assustados com as práticas religiosas africanas, mas também ficavam fascinados. Por outro lado esses ritos eram observados com muita desconfiança e muitas vezes eram classificadas como feitiçaria. Isto levava à perseguição policial, pois a prática de feitiçaria era proibida pela lei portuguesa.

Na realidade, algumas famílias brancas, pobres, vivendo com as famílias negras, dormindo em esteiras no chão, comendo com as mãos, dançando as músicas dos negros e freqüentando o candomblé davam sinais de que a religião e os *habitus* não eram exclusivamente de negros, mas de brasileiros. (ABREU, 1988). Neste contexto o que havia sido designado até então como “africano” passa a ser compreendido como “afro-brasileiro” ou brasileiro. Em vez do termo

“seitas africanas, passa-se a falar em “religiões afro-brasileiras” e os estudos centrados nestas religiões adquirem nova direção. Artur Ramos (1940) e, posteriormente Edson Carneiro (1978, 1981) e Roger Bastide (1978, 1985), abandonaram definitivamente a associação entre a inferioridade racial e religiosidade dos negros, a visão evolucionista (magia, politeísta, etc.) em prol de uma reinterpretação histórica e cultural desta.

Na África, a utilização das práticas curativas é vista como integrante da prática religiosa. A cura do corpo é acompanhada pela saúde do espírito e as duas coisas são englobadas pela religião. E no Brasil, muitas pessoas procuram a religião Afro-brasileira como resposta às dificuldades encontradas nos vários domínios de vida, desequilíbrios de saúde, sejam eles afetivos, familiares, financeiros, etc. Outras a procuram ainda como forma de afirmação de sua identidade cultural. Identidade que se tem apoiado nos valores culturais de ancestralidade africana.

Essa identidade, porém, só pode ser definida a partir de dentro, isso é, a partir da pessoa que é adepta desta religião. Como já insistimos, a identidade religiosa afro-brasileira é geralmente contextual, cultural, social, sobretudo, histórica. Uma possibilidade de acesso a esta identidade é oferecida pela história da visão do mundo do negro africano. Sem esta não se pode entender a religiosidade Afro-brasileira. Essa cosmogonia africana tem a dimensão universal. Como constata Stefania Capone:

“Na verdade, mesmo nos terreiros mais tradicionais de Bahia encontramos iniciados brancos ou até nisseis [sic]. Identidade ‘africana’ está, portanto, completamente dissociada de toda origem étnica real: é possível ser branco, louro de olhos azuis e dizer-se ‘africano’, por ter sido iniciado em um terreiro tido como tradicional. O termo “afro-brasileiro” está evidentemente associado à idéia de uma África legitimadora, berço ideal e único de uma religião que, nos nossos de hoje, vem se tornando um símbolo de resistência. Mas seria o termo adequado?.”(CAPONE, 2004: 48)

O sistema de escravidão significou para muitos africanos trazidos da África para o Brasil uma perda em todos aspectos da vida. A organização social em famílias, clãs, nações foi totalmente destruída. A economia passou a ser regida de uma forma totalmente diferente que em seus lugares de origem.

Se o tráfico de escravos foi um fator de desintegração étnica, ele foi também, paradoxalmente, um componente da construção, no Novo Mundo, de novas identidades, de “nações”, em maior escala do que na África. Nesse aspecto, o caso da Bahia é ilustrativo do fenômeno. O termo “nagô”, por exemplo, foi usado para identificar todos os grupos iorubanos, também incorporou elementos não iorubanos, os quais, no entanto, não perderam sua identidade original de subgrupo ou de “nação”. O termo “nagô” adquiriu um uso suficientemente amplo para integrar, numa espécie de aliança, muitos grupos que, apesar disso, não esqueceram nem

abandonaram os nomes originais de seus subgrupos ou “nações”. E a história da formação da religião afro-brasileira se desenvolveu de forma diversa nas diferentes regiões do Brasil. Esta diversidade se deve a muitos fatores: a presença de diversas tradições religiosas africanas; as condições sob as quais estas tradições foram preservadas não foram as mesmas. As formas religiosas do cristianismo, espiritismo, etc., com as quais se “misturaram (sincretismo religioso)” se encontraram e portaram-se de forma diversificada. Como dizia Rita Amaral:

“Ao panteão africano traduzido para o catolicismo (Iansã é Santa Barbara, Oxum é Nossa Senhora Aparecida), a umbanda acrescentou os pretos-velhos, índios (caboclos) boiadeiros, [pomba giras], ciganos, baianos, marinheiros, divinizando e valorizando os brasileiros representantes dos grupos marginalizados”. (AMARAL, 2001: 7)

As tradições de origem africana foram construídas, reconstruídas, inventadas, reinventadas e às vezes, abandonadas ou recuperadas conforme as necessidades e as circunstâncias do momento. Todos estes fatores tiveram conseqüências diretas ou indiretamente na formação de diversos tipos de rituais segundo as nações oriundas dos escravos: *Nagô, o Keto, Jeje (Efon), Angola, Moçambique, etc.* Estes núcleos da religião afro-brasileira são profundamente influenciados pelas tradições africanas de origem *Yoruba, Daome, Banto* e outras...

A escravidão era quem dava a medida para toda a organização na vida destas pessoas. Os escravos tiveram que se adaptar aos novos rituais e cultos religiosos diante deste contexto de perversidade humana. A religião, o culto a ancestralidade, para o africano escravizado, foi um dos únicos pilares que significou certa continuidade entre a situação: de antes, durante e depois da escravidão. Estes cultos estavam dificilmente sistematizados dada a conjuntura da época. À procura de identidade, neste contexto, a religiosidade de matriz africana teve o papel preponderante: fornecer critérios para interpretar o mundo, a vida, a morte, o sentido da existência, etc. A religião constituiu o ponto de referência para reunir novamente aqueles africanos que o sistema escravocrata dispersara. Os líderes espirituais e suas comunidades eram pontos de refúgio e apoio, de solidariedade. A antiga identidade é, ali de certa forma preservada. O espaço, onde esta identidade se exerce não é mais a África. A antiga situação não pode ser mais testemunhada, vagas lembranças, apenas, ficaram... Surge uma certa necessidade de restauração do espaço africano, *o terreiro*, com uma organização e situação Africana, onde o *transe* possibilita uma volta à África, porém, através de simbolismo.

“ O candomblé é mais que uma seita mística, é um verdadeiro pedaço da África transplantado. Em meio às bananeiras, às buganvílias, às arvores frutíferas, às figueiras gigantes que trazem em seus ramos os véus esvoaçantes dos orixás, ou à beira das praias de coqueiros, entre a areia dourada, com suas cabanas de deuses, suas habitações, o lugar coberto onde à noite os atabaques com seus toques chamam as divindades ancestrais, com sua confusão de mulheres, de

moças, de homens que trabalham, que cozinham, que oferecem às mãos sábias dos velhos suas cabeleiras encarapinhadas para cortar, com galopadas de crianças seminuas sob o olhar atento das mães enfeitadas com seus colares litúrgicos, o candomblé evoca bem essa África reproduzida no solo brasileiro, de novo florescendo. Comportamentos sexual, econômico e religioso formam aqui uma única unidade harmoniosa. (BASTIDE, 1960: 312-3).

Uma determinada identidade religiosa de ancestralidade africana é preservada, mesmo com certas limitações e lacunas. Pois, como considera Gary Urton, uma tradição, possui um passado, uma continuidade histórica que o metamorfoseia em sujeitos de sua própria história: afirmar sua tradicionalidade equivale a se distinguir dos outros, aqueles que não têm mais identidade definida. Construir sua própria representação do passado – a tradição- passa a ser assim um início de negociar a posição ocupada na comunidade em questão. (URTON, 1993:110)

A religião Afro-basileira é, aparentemente, em muitos casos, contraditória. A sua história é cheia de conflitos e contradições. E a fidelidade simultânea à África e ao Brasil (à antiga e à nova respectivamente) é, talvez, uma contradição em si. Mas é, ao mesmo tempo, uma fidelidade à própria história, da qual ambas fazem parte. Contudo, tanto a preservação da tradição, dos elementos antigos, como a acolhida de novos componentes convergem para uma única identidade da religião Afro-brasileira, a religiosidade Africana na diáspora.

Roger Bastide afirma: “ a transplantação dos africanos no Novo Mundo de fato coloca um problema similar ao das lesões cerebrais, e, é claro, já que amnésia pode ser apenas temporária, da formação subsequente de novos centros mnemônicos no cérebro”. (BASTIDE, 1970 b. :85). Se tudo é conservado na memória coletiva, a reconstituição do passado é possível, recriando-se os laços rompidos com a cultura de origem. Trata-se, pois, de preencher as lacunas, os vazios deixados pelo desenraizamento que foi a escravidão e pela “estrutura do segredo” na base da hierarquia da religião Africana; causas do desaparecimento progressivo da memória. Isso não impede a penetração do presente no passado, pois, todas imagens da tradição não são reativadas, somente aquelas são coerentes com o presente. (HALBWACHS,1925).

A religiosidade africana consiste nos cultos aos espíritos dos ancestrais do mundo invisível e a religião dos Afro-brasileiro designa esses mesmos espíritos dos ancestrais como: *orixás, inquices, egunguns*.

CONCLUSÃO

Esta é a descrição de uma religião vigorosa que seus adeptos misturam a todas as atividades. O que conta, em efeito, é a intenção diante da qual nada resta profano. Cada um, intencionalmente, deve fazer com que até seus passos e sua respiração, tudo se transforme em atividade religiosa, que coloca o ser em contato constante com seu Deus. Se esta é a realidade

indefinida de Deus, qual é a natureza da concepção que os povos lhe dão? Qual é a natureza da idéia de Deus, diante da tradição?

Através do exposto, pudemos constatar que a idéia de Deus para o africano não é uma idéia, um conceito ou um conjunto de conceitos sobre Deus. Não existe uma teologia conceitual. Mas no princípio, no centro de tudo há o *homem* vivendo seus sentimentos, suas crenças, as representações que tem, o inexplicado, o incompreendido por ele, projetando-o inteiro do mundo visível, do tangível em direção ao invisível. A idéia de invisível, se existe está contida inteiramente no corpo, através da imaginação. Há neste sentido, a experiência direta, vivenciada de divindade, a visão carnal do invisível. Não há, no homem tradicional, um sentido destacado do resto do universo. É com o seu corpo, alma e espírito que o homem compreende-se. É assim também que compreende os outros homens, a natureza e Deus. Na realidade, «*as coisas e os seres não são um obstáculo ao conhecimento de Deus; constituem, ao contrário, significados, indícios reveladores do divino.*» (ZAHAN, 1970, p. 30) Evidencia-se então que este conhecimento místico do invisível não é puramente contemplativo, uma fuga da vida concreta, ele [o conhecimento místico] retorna ao próprio conhecimento, conduzindo ao crescimento e ao reforço do princípio.

Logo, o homem que se faz pela conquista da unidade do seu ser, do equilíbrio eficiente, algumas vezes dinâmico e instável dos seus constituintes e relações, aparece como uma conjunção harmoniosa das energias cósmicas e sociais. O *munthu*, o homem, tornado possível pela confluência dos seres, não somente pela sua palavra que pode ser proferida, pela escuta, por seu nome e pela conduta da dança, a arte, mas também por sua constituição como ser; é realizado como ponto de encontro de todas as forças, como a síntese de todas as coisas.

Por esta razão, quando se quer estabelecer este conhecimento de Deus como uma realidade isolável, chegamos a teologias ditas primitivas, muitas vezes contraditórias, seguidamente contestáveis. “*Nenhum tema de antropologia social é tão contestado quando a teologia dos primitivos*”. (EVANS-PRITCHARD, 1962, p. 162) O conhecimento de Deus, como o conhecimento do que é vivo, está em comunicação potencial com tudo o que é, visível ou invisível, tendo como ápice a imaginação que cria o mito e o culto, e que atualiza o mito.

Este conhecimento, muitas vezes misturado com a visão mística, que é o começo e o fim da existência “primitiva” e que tem o homem como centro, é a mesma em todos os lugares, quer seja conhecimento de Deus ou do invisível ou conhecimento do visível. Ele compreende em si todos os outros conhecimentos e atividades positivas da vida que se referem ao conhecimento, ao mesmo tempo como início e fim.

Para compreender esta cosmogonia africana, devemos concebê-la do ponto de vista do homem. A concepção africana de mundo é unitária e esta unidade é fundamental, tal como aparece para o homem, como uma evidência que se explica a si própria. Na verdade, a unidade do mundo é vivida como experiência primeira e evidente; a noção de um Deus fora do mundo,

acima do mundo e separada do mundo é inconcebível. Porque não há revelação possível da existência de um Deus fora do mundo dos homens. Deus, então, é o fim, no duplo sentido do termo: limite e objetivo. Por essa razão não há oposição a este tipo de conhecimento, nada pode afastá-lo, em suma, da essência do humanismo africano.

BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, Rita. A coleção *ethnografica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, São Paulo, V. 10, 2001.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo. Livraria Pioneira Editora, 1971, (1960).
- BASTIDE, Roger. *Memoire colective et Sociologie Du bricolage*. In *Année Sociologique*, IIIe série, vol. XXI, p. 65-108. (1970)
- BERKENBROCK, V. J. *A Experiência dos Orixàs: um estudo sobre a experinecia religiosa no candomblé*. R.J. Petropolis: Editora Vozes, 2007.
- BOUAH, Georges Niangoran. *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte-d'Ivoire*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1964.
- COPENE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas Editora, 2004.
- DIOP, Cheik-Anta. *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique*. Paris : Présence Africaine, 1967.
- DOMINGOS, Luis Tomas. *África Oriental, Moçambique: As identidades culturais e raízes, o peso de uma herança complexa*. In SILVA, Antônio de Pádua Dias da. *Identidades de Gênero e praticas discursivas*. Campina Grande: Editora da Universidade Estadual de Paraíba. 2008, pp: 203-210.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Essais in Social Anthropology*. London: Faber and Faber. 1962.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la memoire*. Paris. Félix Alcan, 1925.
- HORTON, R. *La pensé traditionnelle africaine et la science occidentale*. In HOCH-SMITH, J. e SPRING, A (ed). *Woman in Ritual and Symbolical Roles*. New York: Plenum Press, pp. 245-67. 1967
- JUNOD Henri Philippe A, *Moeurs et Coutumes des Bantou. La vie d'une tribu Sud-Africaine*, (2 tomes), Paris: Payot, 1936.
- KAGAME, Alexis. *La Philosophie Bantou comparée*. Paris: Présence Africaine, 1976.
- KI-ZERBO, J. *Les Religions africaines traditionnelles*. Rencontre de Bouaké, 1964.
- LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris : PUF, 1968: verbete : Religions.
- MAUCH, Karl. *Africain Explorer*. Le Cap : C. Struik, 1971.
- MAURIER, Henri. *Philosophie de l'Afrique Noire*. Bon: Studia Instituti Anthropos, 1976.
- MUDIMBE, V.Y. *The Invention of Africa Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 1988.
- RADCLIFFE- BROWN, R. *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris : Éditions de Minuit, 1968.
- RODRIGUES, Nina. *Africanos no Brasil*. São Paulo. Companhia Editora Nacional, 1976. (1945).
- TEMPELS, P. *La Philosophie Bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1965.
- THOMAS, Louis-Vincent et LUNEAU. *Les Religions d'Afrique noire*. Editions Stock. Paris, 1981.
- URTON, Gary. *Contesting the past in the Peruvian Andes*. In BECQUELIN, Aurore & MOLINE, Antoinette ed. *Mémoire de la Tradition*. P. 107-44. *Recherches thématiques*, 5).
- ZAHAN, Dominique. *Religion, spiritualité et pensée africaines*. Paris: Payot. 1970

Semelhanças e diferenças: Uma análise das correntes Umbandistas a partir de uma cidade interiorana

Laís Mól Alves⁷⁵

Simone Rodrigues Barbara⁷⁶

O presente trabalho pretende analisar a Umbanda, religião de matriz africana na cidade de Caratinga, leste de Minas Gerais na tentativa de demonstrar a presença de pelo menos duas linhas dessa religião na cidade; e analisar ainda a relação econômica existente entre a prevalência de uma ou outra doutrina religiosa dentro da corrente Umbandista. Para esta análise foram escolhidos três terreiros: o “Centro Espírita Cabana de Manoel Baiano Senhor do Bom fim Caboclo das Matas Virgens” e “Casa da Mariquinha”, locais que se pode observar maior influência das religiões afro-brasileira; E um outro terreiro (sem nome) que permanece a influência do Kardecismo no culto.

Formação da Umbanda

O negro inseriu-se na sociedade brasileira como escravo a partir do século XV, apesar de marginalizado e sem nenhuma representatividade sócio- política manteve-se como ponto chave de todos os sistemas econômicos desse período. A lei Áurea, assinada no dia 13 de maio de 1888, aboliu a escravidão no Brasil e por consequência desintegrou a organização social em que o negro estava inserido. Essa lei despejou um grande número de ex- escravos sem nenhum aparato para a sua integração na sociedade.

BASTIDE (1960:406) afirma que a industrialização teve dois efeitos sobre o negro, no primeiro momento desintegrou-o da sociedade, pois não fora incluído nem social nem economicamente no processo, e num segundo momento ocorreu sua reintegração já como parte da sociedade de classes.

A macumba⁷⁷ foi o culto que esteve ligado ao negro no período de desintegração social. Devido a sua não inserção na sociedade de classes, esse culto ficou estigmatizado na sociedade caracterizando seus seguidores como feiticeiros . Os negros que conseguiram ascensão social na sociedade industrial procuraram desvincular-se da macumba. Para

⁷⁵ Graduando em História pelo Centro Universitário de Caratinga .

⁷⁶ Graduando em História pelo Centro Universitário de Caratinga.

⁷⁷ Segundo Bastide (1960:407) a macumba é a introdução de certos orixás e de certos ritos ioruba, na cabula de origem banto, com o sincretismo de cultos africanos, ameríndios, católicos e espíritas.

amenizar as características ligadas aos cultos africanos, aproximaram-se de outros sincretismos, principalmente da doutrina Kardescista que era melhor aceita na sociedade.

A passagem da macumba à umbanda estaria ligada ao desejo de ascensão social das classes menos favorecidas. Elas buscaram depurar qualquer vinculação com um grupo ou uma cultura tradicionalmente estigmatizados, ao mesmo tempo em que se aproximaram e assumiram valores cristãos principalmente através do espiritismo, o que foi fundamental para a formação da Umbanda. (MALANDRINO,2006:94)

A umbanda é marcada pelo sincretismo de várias correntes religiosas, com intenção de desmistificar a macumba, para propiciar melhor aceitação do negro na sociedade de classes. Notaremos que sua formação será o resultado de mudanças econômicas e sociais que atingiram, em grande parte o negro, ocasionando a re-significação de sua religiosidade.

Constatemos que o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira.

Umbanda na cidade de Caratinga

O município de Caratinga localiza-se a, 19° 37' 30" de latitude sul e a 42° 09' 00" de longitude oeste, está inserida na região VIII denominada Rio Doce e na microrregião homogênea da Mata de Caratinga, na porção leste mineira⁷⁸. Sua economia é voltada para a agricultura, comércio e serviços. SENA(2005:81), “Classifica caratinga como centro de serviços o que facilita sua caracterização como cidade média propriamente dita e tem em seu destaque a função de centro escolar”, possui estabelecimentos de ensino de nível superior que atrai alunos de vários locais.

A cidade tem traços marcadamente interioranos e conservadores, o grande número de Centros Espíritas Umbandistas espalhados por toda a cidade, assustou no início da pesquisa, pois a maioria das pessoas não sabem que existem tais locais de culto mesmo sendo estes registrados pela Associação dos Umbandistas de Caratinga. Os Centro espíritas Umbandistas, com a exceção do “sem nome”, localizam-se em bairros de classe média baixa. O conhecimento desses se dá, na maioria das vezes, somente entre os membros.

Caracterização dos terreiros

Para caracterização dos terreiros utilizaremos a proposta de CONCONE(1987:87) em quadro fornecido pelo Dr. Bandeira. O “Centro Espírita Cabana de Manoel Baiano Senhor do

⁷⁸ Localização e vias de acesso. Caratinga. Disponível em http://www.caratinga.mg.gov.br/mat_vis.aspx?cd=67326 . Acessado em: 10 maio de 2009.

Bom fim Caboclo das Matas Virgens” e o “Centro Espírita Nossa Senhora Aparecida” enquadraram em “Umbanda ritmada”, “de terreiros”, a característica marcante desse tipo de Umbanda é o uso do toque do atabaque para marcar o ritmo e andamento da cerimônia.

O Centro Espírita “Sem nome”, enquadra-se em “Umbanda espiritista”, “de mesa”. Constitui-se numa fase intermediária entre as Umbandas e o espiritismo de A. Kardec. O “Centro Espírita Cabana de Manoel Baiano Senhor do Bom Fim Caboclo das Matas Virgens” funciona nos fundos da residência do pai-de-santo, conhecido pelos fieis por “Pai Sebastião” ou somente “padrinho”; não possui nenhuma identificação no portão, somente na porta de entrada do terreiro, nos fundos da residência. O Centro Espírita, é um cômodo retangular todo azulejado, composto por quatro altares que se dispõem da seguinte forma: o do meio conta com uma mistura de todos os santos, à direita fica o altar de Oxóssi que é o santo protetor do “Pai” da casa, à esquerda fica o altar dos pretos-velhos, e do lado deste encontra-se o altar de Nossa Senhora e Iemanjá. Do lado de fora do Centro ficam as “casinhas” dos Exus e o quarto da Cigana⁷⁹.

As giras⁸⁰ abertas acontecem de quinze em quinze dias às segundas-feiras, a “reza” é marcada pelo toque do atabaque durante todo o tempo. São invocadas todas as sete correntes de Umbanda⁸¹ em pontos⁸² puxados ora pelo pai do Centro, ora por filhos-de-santo, sem nenhuma restrição. As mulheres se mantêm à direita do altar, e os homens à esquerda. Todos os filhos-de-santo trocam de roupa antes do início da gira, os homens sempre de branco e a maioria das mulheres também, porém algumas se vestem com roupas de cores diversas.

Nesse Centro trabalha-se com Umbanda e Quimbanda, não se tem uma ordem para a ocorrência dos dias da Quimbanda, mas sempre é anunciada no fim do culto pela entidade do Pai-de-santo, que pede que todos que no dia marcado utilizem roupas pretas. O sincretismo religioso marcado pelo Catolicismo dá-se nas orações do “Pai – Nosso”, “Ave- Maria”, “Salve Rainha”, pelas várias imagens de santos presente. O Sincretismo com o Candomblé dá-se nos quartinhos dos Exus e no uso do atabaque.

O “Centro Espírita Nossa Senhora Aparecida⁸³” localiza-se no bairro Esplanada. Os cultos ocorrem numa residência em cima da casa da mãe- de –santo composta por cômodos pequenos e apertados. Observamos uma sala com um altar, onde ficam todas as imagens de

⁷⁹ O quarto da cigana foi feito a pedido da entidade. Nele contém televisão, cama, geladeira. Ela atende as terças-feiras e a consulta custa 50,00 reais.

⁸⁰ A palavra gira é de origem portuguesa do verbo girar, rodar. Adaptada pelos negros, teria tornado engira, designando a reunião dos Camanás, culto negro do fim do século passado ocorrido no estado do Espírito Santo”. MALANDRINO,2006:109.

⁸¹ Nessa casa as 7 linhas da Umbanda são: pretos-velhos, boiadeiros, baianos, ciganos, erês, marinheiros e exus, na pesquisa de Bastide, as linhas seriam: Oxalá, Iemanjá, Oriente, Oxocê, Shangô, Ogum e Africana. Ver Bastide, 1960: 444-445.

⁸² Pontos são cantos que se referem as sete linhas de Umbanda e aos Exus.

⁸³ O Centro Espírita Nossa Senhora Aparecida é o mesmo que Casa da Mariquinha, como é normalmente chamado.

santos e orixás. As casinhas do Exu ficam do lado de fora da residência, em baixo de uma árvore. As cerimônias abertas ocorrem todas as quartas-feiras, durante a semana ocorrem cerimônias/ reuniões para os filhos-de-santo que estão sendo iniciados. Trabalha-se com Umbanda e Quimbanda, sendo que na maioria dos cultos ocorre a “virada da linha”, não sendo esporádica como no Pai Sebastião. As mulheres se mantêm à direita do altar e os homens à esquerda. O Sincretismo religioso dá-se da mesma forma que no “Centro Espírita Cabana de Manoel Baiano Senhor do Bom fim Caboclo das Matas Virgens”.

O culto do Centro Espírita “Sem Nome”, localiza-se na área central na cidade (H L Matos); grande parte dos seus membros tem formação acadêmica, a maioria de seus adeptos são brancos, incluindo o Médiun e seus principais sacerdotes⁸⁴. Os cultos abertos ao público ocorrem todas as segundas-feiras, existem reuniões fechadas para trabalhar a espiritualidade dos médiuns e cirurgias espíritas. O Centro espírita se localiza nos fundos da casa do líder espiritual, formado por cadeiras, um altar com a imagem de vários santos. Nas paredes encontram-se fotos de pretos-velhos e de caboclos. Os homens sentam-se obrigatoriamente do lado direito do altar e as mulheres do lado esquerdo. A maioria dos seguidores do culto, ao chegar, trocam suas roupas por roupas brancas. O médiun se mantém sempre ao centro do altar, e é rodeado por sacerdotes que seguem a mesma ordem dos fiéis: homens à direita e mulheres à esquerda.

O sincretismo religioso marcado pelo Catolicismo se dá pelas orações do “Pai-Nosso”, “Ave-Maria”, “Salve Rainha”, imagens de santos. O sincretismo com o Kardescimo é marcado por toda a liturgia usada (livro dos Espíritos, dos médiuns, evangelho segundo Alan Kardec), distribuição de água fluidificada, de passe. É importante salientar que todos os médiuns incorporam preto-velho e caboclo.

Levantamento da composição étnica e educacional dos fiéis dos Centros Espíritas estudados

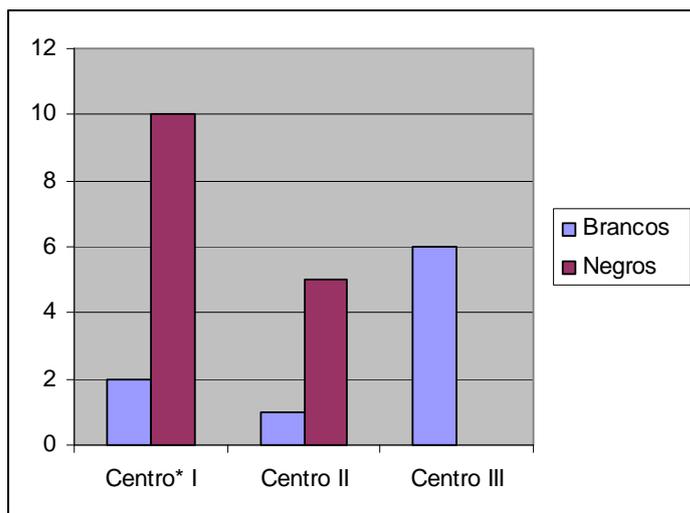
No Centro Espírita “Cabana de Manoel Baiano Senhor do Bom fim Caboclo das Matas Virgens”, e no “Centro Espírita Nossa Senhora Aparecida”, todos os fiéis residem nos bairros do Centro Espírita que conseqüentemente, corresponde a um bairro suburbano e quase não haverá diferenças nas buscas dos fiéis na religião. No primeiro centro, de todos os doze entrevistados dez se consideram negros ou mulatos, e dois brancos, sendo que os últimos procuram elevação do espírito por meio da religião, e possuem nível educacional superior, todos os outros procuram bens materiais, sendo que os mais listados são empregos, moradia própria e dinheiro. No segundo centro, dos seis entrevistados apenas um se considera branco,

⁸⁴ Sacerdotes é uma terminologia usada pelos membros do culto para os médiuns que formam a mesa.

todos estão em busca de bens materiais, sendo os mais citados empregos, namorado (a), dinheiro, todos solteiros, com idade média de 25 anos.

Dos centros espíritas estudados o “Sem Nome” diverge dos acima caracterizados. Todos os cinco entrevistados têm curso superior completo, se consideram brancos, residem no centro da cidade e buscam na religião elevação espiritual. Em todas entrevistas, por várias vezes foram citados os livros de Alan Kardec como leitura básica.

Relação de Negros e Brancos nos centros espíritas Umbandistas estudadas:

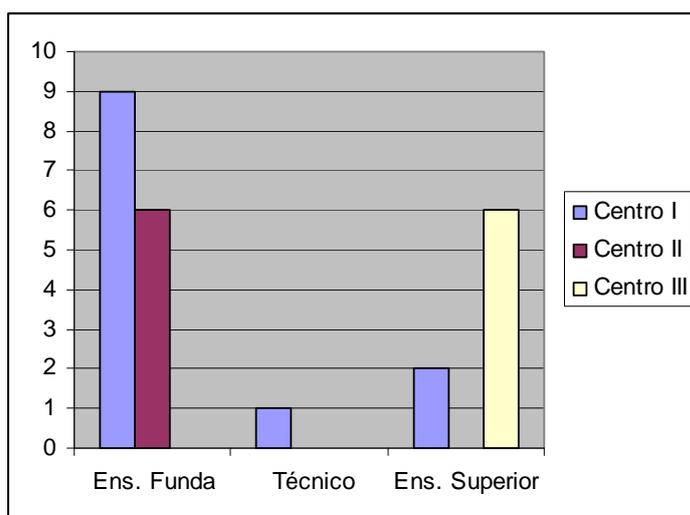


Centro I - “Centro Espírita Cabana de Manoel Baiano Senhor do Bom fim Caboclo das Matas Virgens”

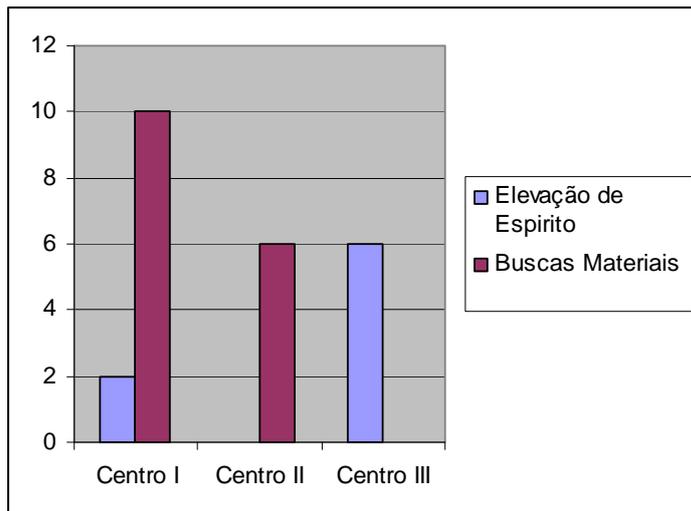
Centro II - Centro Espírita “ Nossa Senhora Aparecida”

CentroIII- “Sem Nome”

Escolaridade dos fieis participantes dos Centros espíritas Umbandistas estudados:



Buscas na Religião



A partir das leituras dos dados colhidos em pesquisa de campo observamos que, as diferenças e semelhanças dos fieis dos Centros Espíritas Umbandistas da cidade de Caratinga, estarão intrinsecamente ligadas às condições socioeconômica e intelectual dos fieis. Nos Centro Espírita “*Nossa Senhora Aparecida*” e “*Centro Espírita Cabana de Manoel Baiano Senhor do Bom fim Caboclo das Matas Virgens*” os fieis estão em busca de bens materiais, solução de problemas cotidianos, curas de doenças. BASTIDE (1960:434)⁸⁵ expõe que nesse tipo de centro o espiritismo aparecerá, “como um caráter médico do espiritismo, tanto mais que a tradição de curador da magia curativa, de definição da doença pela ação mística dos feiticeiros ou da vingança dos mortos, permanece à base da mentalidade primitiva.”

No Centro Espírita “Sem nome” encontraremos uma diferença de culto e de fieis em relação aos outros centros estudados. Tem-se como princípios básicos das reuniões a busca da elevação espiritual como forma de ter uma vida melhor quando se desencarnar. Os fieis dos centros Espíritas “*Nossa Senhora Aparecida*” e “*Centro Espírita Cabana de Manoel Baiano Senhor do Bom fim Caboclo das Matas Virgens*” como exposto no gráfico, serão em grande parte negros com pouca escolaridade, contrário do Centro Espírita “Sem Nome”. Acreditamos que essa diferença possa ser explicada pela pirâmide de Maslow.

A pirâmide das necessidades de Maslow, pontua cinco tipos de necessidades que são qualitativamente diferentes entre si: fisiológicas, segurança, participação, auto-estima, auto-realização. Defende ainda a premissa de que o comportamento é determinado pela categoria de necessidades. As de mais baixa ordem tem que se permanecer satisfeita para que possa satisfazer as outras. (GAVIOLI, VERARDI,)

Fazemos então a relação da teoria de Maslow com as características sócio-religiosas encontradas em Caratinga: como no terreiro “Sem Nome” a maioria dos fieis tem uma boa

⁸⁵ Bastide divide o espiritismo em três sendo que segundo esse autor essas divisões tem características peculiares devido à diferença de formação intelectual e social dos fieis.

condição financeira, procuram na religião uma busca interior, elevação do espírito, já que suas necessidades primárias estão satisfeitas. Os fieis dos outros dois centros espíritas como possuem uma menor condição financeira e menor escolaridade (devido à condição financeira) buscarão na religião uma forma de realização das suas necessidades primárias.

MALANDRINO (2007:62) defende que as pessoas de classe menos favorecidas economicamente encontram nas religiões afro- brasileiras um local de maior afetividade “numa relação direta, espontânea e íntima com as divindades”. Ainda encontram respostas para os seus problemas cotidianos, por isso grande parte das pessoas que freqüentam esses cultos estão em busca de curas de doenças, pobreza, desemprego, desacertos amorosos, pois para eles, estes estão no plano religioso e não social, no indivíduo ou na sociedade.

Conclui-se que a na Cidade de Caratinga exista duas correntes Umbandistas diferentes , uma que vai de encontro com os princípios doutrinários do Espiritismo Kardescistas (mas que tem incorporação de preto-velhos e caboclos) e outra com características voltadas às religiões de matrizes africanas. Notaremos que as diferenças não serão apenas doutrinárias, encontrar-se-á um público específico para cada corrente. A corrente onde predomina o Espiritismo Kardescista (Centro espírita “Sem Nome”), contará com a grande maioria de fieis brancos e que buscam elevação espiritual através da religiosidade. A corrente onde o predomínio religioso é das Religiões de matriz africana encontraremos a maioria dos fieis negros e com pouca escolaridade que buscam a resolução de problemas cotidianos .

Referências Bibliográficas

- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Printes in Brasil, 1971.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo, FELCH/USP,CER,1987.
- GAVIOLI, Eliana. **Hierarquia das necessidades associadas aos tipos psicológicos**. Disponível em:http://centropaulasouza.sp.gov.br/posgraduacao/PDF_II_Workshop/Hierarquia_necess_tipospsicologicos_Eliana.pdf. Acesso em 10 maio.
- MALANDRINO, Brígida **Umbanda: mudanças e permanências**.São Paulo: Editora PUC SP, 2006.
- SENA, Nelson. **A rede urbana e o zoneamento morfológico-funcional de uma cidade média: Caratinga- Mg** . In: A morfologia das cidades Médias. Goiânia: Ed. Vieira, 2005. p. 71-100.

GT Cristianismo: história e contemporaneidade

EMENTAS

O verdadeiro sentido do plano salvífico de Deus: uma proposta libertadora de salvação

Carlos Renato de Araujo Coutinho

Pensar sobre a salvação da humanidade como fato anterior a sua criação pode parecer para muitos além de intrigante também errôneo, visto que uma visão limitada foi construída ao longo dos anos e continua existindo baseada em antigos paradigmas que permeiam o entendimento do ser humano. Em tempos onde estes antigos paradigmas ainda escravizam e oprimem a vida da humanidade no que se refere ao tema Salvação, surge à necessidade de imersão ao verdadeiro sentido do plano salvífico de Deus. Esse trabalho visa apresentar o tema Salvação a partir de uma análise com proposta libertadora, onde uma nova perspectiva salvífica e com liberdade, liberta a humanidade para um pleno entendimento, para a superação de antigos paradigmas e para a possibilidade de adesão ao verdadeiro plano salvífico de Deus que consiste em um projeto para a vida da humanidade antes mesmo que ela fosse criada.

O Fenômeno sócio-religioso de um “Peregrinar contemporâneo”: visão sociológica

Maria das Graças Ferreira de Araújo

Tendo em vista, a grande expressão que o fenômeno religioso das peregrinações apresenta à sociedade e pela sua importância na atualidade, busco abordar um outro tipo de peregrinação, muito mais singela, uma espécie de micro-romaria, quase individual. Trata-se de *pequenas romarias* que ocorrem todos os anos por ocasião da visita aos cemitérios em dia de finados. Esse caminhar de esperança, cuja chegada conserva algo santo e memorável: os túmulos e a lembrança dos mortos abrem-nos perspectivas para pensar o resgate histórico-cultural das expressões religiosas dos ritos, como viável resposta à integração da *morte* e da *vida* na contemporaneidade. Desse modo, a proposta da comunicação consiste em apresentar uma *análise sociológica* do ritual de finados, buscando demonstrá-lo como uma forma contemporânea de peregrinação.

GT Cristianismo: história e contemporaneidade

TEXTO

O fenômeno sócio-religioso de um “peregrinar contemporâneo”

Maria das Graças Ferreira de Araújo *

O fenômeno sócio-religioso das peregrinações leva fiéis a deslocar-se e pôr-se a caminho em demanda a lugares sagrados. O ato de peregrinar é uma experiência antropológica concreta de sair de casa, do seu cotidiano, para caminhar ao lado de outras pessoas, em busca desse lugar sagrado, para um encontro simbólico com o seu *santo*. É uma prática religiosa bastante antiga, mas nem por isso ultrapassada. Sua realização e propagação se dão de maneira corrente e impressionante a cada ano. Atualmente, devido às mudanças culturais, sociais, tecnológicas e políticas, essa atividade encontra-se em meio a novos paradigmas.

Antigamente o termo usado para se dizer peregrinar era “caminhar”. Hoje, na grande maioria das peregrinações e romarias, se usa o mesmo termo mesmo quando se viaja, noutros meios de locomoção. Como por exemplo, carros de boi, cavalos, caminhões, ônibus, barcos e até aviões. A tecnologia e o aperfeiçoamento nos meios de transportes favorecem a agilidade e diminui a duração das viagens. No mundo atual, as peregrinações movimentam ainda milhões de pessoas a cada ano. E essa significativa expressão não se restringe apenas ao mundo cristão. As peregrinações partem de toda a parte, por diferentes crenças e caminhos, a variados destinos.

Como prática religiosa tem sido uma das mais antigas formas de devoção da religião popular⁸⁶. Adotada por muitos povos, chega a se confundir com a própria história das religiões. Valle⁸⁷ afirma inclusive, que as romarias são uma realidade entranhada no coração de todas as religiões. Existem várias formas de peregrinações: judaicas, cristãs, muçulmanas, hindus, budistas, etc. Cada uma delas com suas próprias características e relacionadas à suas diferentes religiões. Por exemplo, a visita à Terra Santa, à Meca, São Tiago de Compostela, ao Círio de Nazaré e tantas outras peregrinações que também podem se apresentar sob o aspecto de *turismo religioso*. No cristianismo, essa constante religiosa se concentra em locais conhecidos como em

* Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais/PUC-Minas.

⁸⁶ SANCHIS, P. *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1983.p. 39.

⁸⁷ VALLE, Edênio. Santuários, romarias e discipulado cristão. **Horizonte**: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v.4, n.8,p.38,jun.2006.

Roma, Lourdes, Aparecida e em centro de devoção mais populares, como os santuários do Padre Cícero Romão em Joazeiro e Bom Jesus na Lapa, Bahia.

Em várias partes do mundo os devotos fazem viagens e peregrinações por santuários e templos sagrados. Em sua maioria, as peregrinações são caracterizadas por longas e penosas viagens, quase sempre em grupo, acompanhadas de cantos, orações e meditações. Quando o romeiro ou o peregrino deixa seu lar, sai de seus hábitos, do seu cotidiano, impondo a si mesmo a penitência de uma caminhada relativamente cansativa, ele entra em contato e em comunhão com outros caminhantes, com todos que com ele seguem objetivo comum: o encontro com o sagrado. A chegada ao lugar sagrado é marcada por um gesto público de fé (*ritual, banho, tocar uma relíquia, jejum, procissão solene...*). Há sempre um momento em que o peregrino presta uma homenagem ao santo, como quando se chega à casa de uma pessoa mais importante. Aquele que peregrina, leva consigo a convicção de se ter conseguido um enriquecimento espiritual, uma cura moral ou até física.

Peregrinar é, portanto, uma marcha ritual que parte de um lugar mais ou menos distante e se ingressa temporariamente em um outro onde se encontra o sagrado, para logo retornar ao mesmo ponto de partida com a experiência de se ter participado em virtude do sagrado, da presença especial de um santo. Nessa devoção, se reúne em convivência intensa durante o período da mesma, milhares de pessoas, originárias dos mais diversos locais. A peregrinação é também importante na consolidação da fé coletiva, pois fortalece laços entre as comunidades e as faz sentirem-se unidas numa caminhada comum. As redes de sociabilidades que ali se formam favorecem o processo dinamizador nas relações sociais.

Nesse sentido, caminhar, peregrinar, fazer romarias são experiências que cultivadas levam os seus agentes – *os peregrinos* – a se abrirem a uma vivência “*pessoal coletiva*”. Oferecendo-os ocasião para situarem-se como *pessoas* na grande caminhada de convivência do povo de Deus, da sociedade e de toda a humanidade. Tendo em vista a grande expressão que o fenômeno das peregrinações apresenta à sociedade e pela sua importância na atualidade, a pesquisa busca abordar um tipo de peregrinação contemporânea, muito mais singela, uma espécie de micro-romaria, quase individual. Trata-se de *pequenas romarias* que ocorrem todos os anos por ocasião da visita aos cemitérios em *dia de finados*.

Essa atitude aparentemente corriqueira da visita ao cemitério em dois de novembro atinge a realidade sócio-religiosa da cidade. E se apresenta sob a forma de uma romaria. Uma pequena e contemporânea romaria. Que envolve um grande número de pessoas que se dirigem aos cemitérios em um único dia com o intuito de visitarem os seus entes falecidos. Esse caminhar de esperança, cuja chegada conserva algo santo e memorável: os túmulos e a lembrança dos mortos abrem perspectivas para pensar o resgate histórico-cultural das

expressões religiosas da devoção popular, dos rituais e cultos fúnebres, como viável resposta à integração da *morte* e da *vida* na contemporaneidade.

Desse modo, a partir de um enfoque sociológico, a presente comunicação consiste em apresentar a análise dos dados da pesquisa⁸⁸ feita com o objetivo de demonstrar o *Ritual de Finados* como uma forma contemporânea de peregrinação. Os sujeitos participantes da pesquisa responderam um questionário⁸⁹ sobre questões relacionadas ao dia de finados. Os dados coletados foram quantitativamente apurados e retratam o rosto de todo o grupo de visitantes do Cemitério da Paz em 2 de novembro. A coleta das respostas e análise dos seus indicadores quantitativos permitiu a interpretação e interferência de conhecimentos relativos às condições de produção e recepção da mensagem, no que se refere a celebração do rito mortuário de finados.

O produto da apuração dos dados percentuais objetivos do questionário segue abaixo num pequeno esboço da análise quantitativa da pesquisa. Em primeiro lugar, os sujeitos da pesquisa, aqueles que se encaminham aos cemitérios a fim de visitarem os túmulos dos seus falecidos (familiares, santos e/ou famosos), são visitantes anônimos, que se dirigem a estes centros religiosos, para praticarem seus ritos fúnebres. Pela pesquisa, sua expressiva maioria são mulheres 67%. Um dado interessante, pois mostra não só a desproporção entre os sexos, apresentando a realidade social vigente da cidade, como ainda traduz de forma relevante o papel da mulher na participação desse ritual. Apontando que o cuidado com os mortos pode ser interpretado como extensão da tarefa feminina de proteger e cuidar do lar (casa restrita e ampliada).⁹⁰

Tabela nº1

Sexo	Frequência	Percentual
Feminino	131	67%

⁸⁸ Pesquisa realizada em 02/11/2008 no Cemitério Municipal da Paz, na cidade de Belo Horizonte, capital do Estado de Minas Gerais, Brasil. Onde foram aplicados 210 questionários aos visitantes, com perguntas relativas ao ritual de finados. A pesquisa contou com a participação de uma equipe de 07 entrevistadores devidamente treinados e preparados: a pesquisadora, 01 aluno do Mestrado em Ciências da Religião, 02 membros da Pastoral das Exéquias do Cemitério da Paz (Arquidiocese de Belo Horizonte/Região Esperança) e 03 alunos do Projeto *Teologia Viva* (Curso Básico de formação bíblico-teológica da Arquidiocese de Belo Horizonte). A pesquisa, em andamento é autorizada e acompanhada sob o número 0242.0.213.000-8 no CEP (*Comitê de Ética em Pesquisa*) da Pró-Reitoria de Pesquisa e de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG).

⁸⁹ O questionário de 16 questões (10 fechadas e 06 abertas) foi aplicado a 210 pessoas – homens e mulheres – acima de 18 anos, no dia 02/11/2008, no Cemitério da Paz em Belo Horizonte / MG. Para sua aplicação, a pesquisadora e sua equipe estiveram de plantão no Cemitério, das 07:00 às 20:00h, entrevistando as pessoas que lá visitavam os túmulos de seus entes. Elencando observações, a fim de colher dos sujeitos entrevistados suas percepções sobre o ritual de finados.

⁹⁰ Essa interpretação se baseia na semelhante explicação de Maria Ângela VILHENA em: *Aflitos e enforcados: o culto às almas no centro de São Paulo*. In: **Religião & Cultura**. Departamento de Teologia e Ciências da Religião – PUC/SP. vol. V, n.9, p.99-124. Jan/Jun de 2006. De acordo com Vilhena, as mulheres são vistas como as grandes-mães a se preocupar e velar pelo bem-estar dos seus e dos outros. Em análise sobre os dados da sua pesquisa, ela comenta que a tarefa feminina de proteger e cuidar da casa restrita (filhos, pais, idosos, parentes necessitados), se estende também à casa ampliada (casa-rua, casa-bairro, casa-movimento populares, casa - polis).

Masculino	64	33%
Total	195	100%

Quanto à faixa etária, os jovens são minoria. No geral, os que visitam o cemitério em dia de finados são pessoas maduras, acima de 30 anos de idade. O grande percentual tem entre 46 a 60 anos. Normalmente é nessa fase onde as responsabilidades e consciência com questões de vida e morte, ganham mais acento. Pode-se observar pelas falas de alguns entrevistados, nas quais aparecem expressões como: “o dia de finados é dia de reflexão”, “sinto que o final do meu corpo é aqui”, “é um dia mais humano” e “finados significa para mim, o dia de aceitação da morte”. Trata-se, pois, de um culto praticado com mais frequência na maturidade, quando as pessoas se vêem mais sensíveis às próprias finitudes humanas e também já se encontram fortemente ligadas à tradição ritual/religiosa, herdada dos seus pais.

Tabela nº2

Faixa Etária	Frequência	Percentual
Ate 30 anos	24	12%
De 31 a 45 anos	40	20%
De 46 a 60anos	70	35%
Mais de 60 anos	68	33%
Total	202	100%

90% são moradores da capital e região metropolitana. Comprovando assim a idéia de se tratar de uma “pequena romaria”. Já que na maior parte das declarações dos entrevistados, o tempo gasto de suas casas até o cemitério é de menos de 30 minutos. Diferente do longo percurso geográfico, comum na maioria das peregrinações.

Tabela nº3

Residência	Frequência	Percentual
Belo Horizonte e Região	187	90%
Interior de Minas	18	9%
Outros Estados	2	1%
Total	207	100%

Tabela nº3b

Como veio até o Cemitério		Quanto tempo levou de sua casa até aqui?				Total
		Menos de 30 minutos	De 31 a 60 minutos	De 1 a 2 horas	De 2 a 5 horas	
A pé		17	2	1	0	20
Automóvel	/	54	16	0	0	70

taxi					
Ônibus coletivo	29	51	32	4	116
Caravana	1	0	1	0	2
A pé e de ônibus	0	1	1	0	2
Total	101	70	35	4	210

Pela escolaridade, podemos observar que o grau de instrução dos que visitam o cemitério em finados se predominam naqueles que tem ensino fundamental incompleto 35%. Esse resultado provavelmente esteja relacionado com a questão da faixa etária. Contudo, a pesquisa veio demonstrar também que essa predominância não equivale à exclusividade. Afinal, a percentagem dos que tem ensino médio completo é bastante considerável, 21%. Foram entrevistadas inclusive, pessoas com formação universitária, 10%. Tal constatação vem indicar a extensividade do culto aos mortos por diversas camadas da população em Belo Horizonte.

Tabela nº4

Escolaridade	Frequência	Percentual
Fund. Incompleto	73	35%
Fund. Completo	36	17%
Médio Incompleto	29	14%
Médio Completo	45	21%
Superior Incompleto	3	1%
Superior Completo	21	10%
Analfabeto	3	1%
Total	210	100%

Os cemitérios em dia de finados tornam-se, como os santuários nas peregrinações, lugares de encontros de pessoas de muitos povos, línguas e regiões. São centros de trocas culturais, religiosas e também comerciais. No ritual de finados, os cemitérios são visitados, os túmulos decorados com flores e milhares de velas são acesas. Nessa celebração, quanto à pertença religiosa, uma significativa maioria dos visitantes está ligada à religião católica, o que confere ao rito um caráter devocional próprio da forte tradição católico-romana no país. A pesquisa demonstra que 81% dos visitantes se declaram católicos (tabela 5). Uma pequenina parte insere-se nos grupos evangélicos 7%, espíritas 3% e outras denominações 7%. Esse dado pode levar a compreender que as pessoas ainda fazem uma idéia de que o espaço físico do cemitério representa um espaço religioso tipicamente católico, onde nesse dia até se celebra missa.

Por outro lado, para os visitantes, no que tange ao plano espiritual, no cemitério é onde estão presentes as almas dos falecidos. E estas independem da pertença religiosa. É por isso, que

neste dia podemos observar nos cemitérios, católicos, espíritas, evangélicos, umbandistas, candomblecistas e outros, todos livres expressando sua fé, juntos em um mesmo espaço. Por isso, o dia 02 de novembro possui esta característica: desperta e reúne multidão de crentes e não-praticantes habituais, para um mesmo objetivo religioso: “*visitar os túmulos dos seus mortos*”.

Tabela nº5

Religião	Frequência	Percentual
Católica	171	81%
Evangélica	14	7%
Espírita	7	3%
Outra	15	7%
Não tem	3	1%
Total	210	100%

Por todo o mundo, no Ocidente e no Oriente, o dia de finados é esperado por muitos como o momento específico para manifestar saudade, piedade e memória aos seus antepassados. A prática popular da visita aos cemitérios neste dia faz-se pela saudade dos parentes ou conhecidos falecidos. Procede da seguinte maneira: enfeitam-se os túmulos, rezam pelos mortos, acendem velas em favor das almas dos que partiram.

Dessa forma, os brasileiros cultivam esse hábito de visitar os cemitérios anualmente em finados, na expectativa de rezar, interceder ou pedir intercessão aos seus entes falecidos. Esse dado se confirma na grande maioria das respostas, da pesquisa. Onde se tem que 73% dos entrevistados, afirmam visitar regularmente o cemitério todos os anos em dia de finados (*tabela 6*). Questionados se também faziam à visita em outros dias durante o ano, 54 % disseram que não, apenas 46% afirmaram visitar noutros dias, porém sempre por ocasião das datas comemorativas: dia das mães, dos pais, aniversários natalício ou de falecimento. (*tabela 7*).

Tabela nº6

Visita o Cemitério	Frequência	Percentual
Todos os Anos	153	73%
Irregular	34	16%
1 ou 2 Vez que Visita	22	11%
Total	209	100%

Tabela nº7 Visita o Cemitério noutros dias?

	Frequência	Percentual
Não	110	54%

Culto privado, pois, mas também, desde a origem, culto público. O culto da recordação estendeu-se imediatamente do indivíduo à sociedade, na seqüência de um mesmo movimento da sensibilidade⁹³.

Dessa forma, o culto aos mortos em dia de finados tradicionalmente concebido como um culto privado é também um dia de culto público e coletivo que tem lugar no cemitério. É um dia anualmente propício para o encontro e reconhecimento recíproco⁹⁴, em que se celebram antes de tudo, os mortos privados da e pela família.

O Dia de Finados traz um significado de inversão da realidade cotidiana ao celebrar a lembrança dos irmãos falecidos. Seu ritual consiste na forma de recordação, da qual apresenta a manifestação de piedade dos vivos pelos mortos, através da visita à sepultura dos seus falecidos. É um momento de lembrar e homenagear àqueles que se foram, ofertando-lhes flores, acendendo velas e fazendo orações.

Aliás, é bastante comum a prática de ofertas, orações ou preces nos túmulos. Pode-se dizer que representa o momento mais individual e íntimo entre os familiares e seu morto. A visita ao túmulo tem esse aspecto simbólico de remeter a presença do falecido. Presença esta, que para muitos é vista como reprodução da personalidade que o morto tinha em vida. Por exemplo, muitos visitantes após fazerem suas orações, depositam no túmulo não apenas flores ou velas, como também outros objetos⁹⁵ que em vida ou na hora da morte lhe faltou: água, pão e no caso de crianças, brinquedos e chocolates. Alguns visitantes inclusive conversam com os seus entes diante da sua sepultura. É importante esse tempo para a oração, que poderá ser de agradecimento, súplica, pedido ou até mesmo de promessa dos vivos para os mortos. A visita em finados tem essa característica: tornar-se um momento íntimo entre vivos e mortos.

De fato sobre isso, a pesquisa mostra com quase unanimidade que 99% dos visitantes têm o costume de fazer alguma oração ou prece no túmulo. Nas respostas, aparece liderando a oração do *pai-nosso e ave-maria* 54%. Depois, em proporções aproximadas estão orações espontâneas 12% junto com a oração do terço 13%, e somando as demais orações (para almas, santo anjo, salve rainha, mensagem dia de finados, etc.) temos 20% das respostas.

Tabela nº9 Você faz oração ou prece nos túmulos?

	Frequência	Percentual
Sim. Pai-nosso	43	21%
Sim. Pai-nosso e Ave-maria	70	33%

⁹³ ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa. Teorema, 1975. p. 50.

⁹⁴ Na relação devoto e santo há uma reciprocidade: “Fazem parte da biografia e dos atributos de qualquer mediador sobrenatural obrigações de socorro aos humanos, assim com fazem parte do compromisso de qualquer devoto, atos rotineiros de confirmação da fidelidade ao padroeiro”. Cf. Brandão (1986-1992).

⁹⁵ Esse tipo de oferta se observa mais comumente em túmulos de mortos com características de santo popular, que sofreram algum tipo de privação no momento da morte. Inclusive, pode mesmo ser de um morto bandido que posteriormente se torna santo. Como no caso de *Baracho* (bandido perseguido pela polícia que em fuga, antes de morrer pede água, mas morre com sede. E hoje, considerado santo, seus devotos ofertam garrafas de água em sua sepultura como gesto de gratidão pelas graças alcançadas).

Sim. Terço	27	13%
Sim. Orações espontâneas	26	12%
Sim. Outras	42	20%
Não	2	1%
Total	210	100%

A caminhada ao túmulo em dia de finados é um acontecimento socio-religioso e apresenta características comuns às peregrinações. Pois há um deslocar-se a um lugar santo, o qual está de certo modo fora do mundo habitual em que tradições religiosas do povo estão reunidas e estão sendo vividas com a maior intensidade.

Para os visitantes, em finados, as almas dos mortos estão presentes no cemitério e visitá-las em seu túmulo lhes é agradável e traz para os vivos, o sentido de missão cumprida. Em alguns entrevistados, por exemplo, observam-se falas nas quais aparecem expressões do tipo: “o dia de finados é dia de cumprir nosso dever para com os que já se foram” ou “vir ao cemitério no dia de finados é cumprir uma obrigação”, “os mortos gostam de receber a nossa visita” e “eles ficam esperando, se a gente não vem, ficam tristes”.

Dessa forma, entende-se que o culto aos mortos no cemitério em dia de finados tem como rito principal, a visita ao túmulo, com o seu caráter familiar e privado. Onde prevalece a prática da oração ou prece diante da sepultura, indicando que pela consciência do povo, tudo que diz respeito aos mortos é coisa espiritual, revestida de sacralidade, daí a necessidade da ritualização. Pela pesquisa, o culto mais difundido no cemitério nesse dia é a celebração da missa para os defuntos. De acordo com o resultado do questionário, 47% dos visitantes participam dessa celebração. Reforçando assim, a idéia de se tratar de um ritual tipicamente católico.

Tabela nº10 **Vai Participar de Celebração ou Ritual para os defuntos?**

	Frequência	Percentual
Sim. Missa	98	47%
Sim. Missa ou culto	68	32%
Sim. Outras	25	12%
Não	19	9%
Total	210	100,0

Assim como no fenômeno da peregrinação, a visita aos cemitérios em dia de finados apresenta também esse caminhar. Mas há um diferencial no ritual de finados, que é o seu caráter individual e (ou) familiar nem sempre com objetivo religioso explícito, mas que também representa um forte momento de manifestação socio-religiosa: um caminhar de esperança, ao encontro dos entes queridos que se foram.

O que chamamos de “pequenas romarias” se refere a esse ‘caminhar’ aos cemitérios para a visita aos túmulos dos mortos, os quais se tornam santificados pelos seus e que são capazes de levar aos cemitérios no segundo dia de novembro, milhões de “peregrinos” para fazer suas orações, agradecimentos, demonstrar sua lembrança ou simplesmente manifestar

saudades. Ou seja, a visita ao cemitério em finados se assemelha a uma romaria pelo fato do seu ‘deslocar-se’ e pôr-se a caminho em demanda ao *campo santo*/o cemitério. Para o encontro simbólico com àquele que pode ser lembrado e homenageado com oferendas e de modo especial, com agradecimentos.

De acordo com a pesquisa, assim como nas peregrinações religiosas, muitos *visitante-peregrinos* dos cemitérios em finados, pedem ou esperam receber neste dia com a visita, alguma graça. (tabela 11).

Tabela nº11 Você pede ou espera receber graças ou méritos com a visita?

	Frequência	Percentual
Sim	117	56%
Não	92	44%
Total	209	100,0

Para o devoto peregrino, a dinâmica de sair do seu lugar cotidiano e retornar ao lugar de origem, tem um caráter de missão cumprida. Esse retornar, marca a força da realização do simbólico encontro com o seu santo, numa relação direta e sem intermediários.

A romaria é essa jornada, esse está a caminho, que leva umromeiro a sair de sua casa, sua realidade concreta, para ir, sozinho ou em caravana, *fazer romaria*, a um santuário de sua devoção. A fim de cumprir promessas ou agradecer bênçãos recebidas.

Por isso, as romarias representam um forte momento de intensa prática religiosa onde se dá o encontro do santo com o fiel. De maneira mais singela, é justamente isso o que acontece no caso das *pequenas romarias* em finados.

A celebração de finados produz impacto na realidade contemporânea.

O culto nos cemitérios de visita aos túmulos dos parentes ganhou grande impacto e proporção nas sociedades ocidentais. Principalmente devido, à adoção de um dia específico para a sua visitação⁹⁶. O costume funerário de visita ao túmulo em dia de finados é uma prática

⁹⁶ A igreja cristã sempre rezou pelos mortos. Os cristãos do primeiro século visitavam os túmulos dos mártires da fé, nas catacumbas, para homenageá-los.

Mas, a origem do *Omnium Fidelium Defunctorum* (dia dos fiéis defuntos), também chamado *Dia de Finados* ou *dia dos mortos*, surge no Ocidente no século X, com o abade beneditino Odilon, do Mosteiro de Cluny na França. O monge Odilon introduz aos demais monges essa prática de rezar por todos os mortos, sejam eles conhecidos ou desconhecidos, leigos ou religiosos e de todos os lugares.

De acordo com O Padre Antônio Gonçalves, o abade Odilon mandou que fosse celebrado o ofício pelos defuntos na tarde do dia primeiro de Novembro. Só mais tarde, somente quatro séculos depois, a Igreja Católica adotou no mundo inteiro, essa prática, passando o dia 02 de Novembro a ser considerado um dia de orações pelos irmãos já falecidos. Este dia, portanto, consiste na visita aos cemitérios e está ligado à

contemporânea que proporciona a manifestação da incrível peregrinação de novembro, que leva em um único dia, milhões de peregrinos aos cemitérios.

Nesse sentido, o presente comportamento humano na expressão religiosa da celebração do rito de finados produz impacto na realidade contemporânea. Já que a complexa situação contraditória existente entre a crise/negação da morte na atualidade e a atitude humana de visita ao cemitério e ao túmulo da família atinge a própria realidade da estrutura social proporcionando à difusão do religioso numa sociedade secularizada, pouco favorável as manifestações religiosas.

Com as respostas da questão nº 15 do questionário aplicado aos visitantes do Cemitério Municipal da Paz em Belo Horizonte, o resultado apresenta o objetivo a que se propôs: demonstrar o fenômeno religioso do *Dia de Finados* como um tipo de peregrinação contemporânea. Contribuindo assim, para maior compreensão sobre a vida e a morte. Re-significando a morte como parte integrante da própria vida humana.

Tabela nº12

Você considera a visita ao cemitério uma forma de peregrinação ou romaria?

	Frequência	Percentual
Sim	159	77%
Não	48	23%
Total	207	100%

Tabela nº12b

Você considera a visita ao cemitério uma forma de Romaria?	Visita o Cemitério:				Total
	Todos os anos	Irregular	1ª ou 2ª vez	Não respondeu	
Sim	113	30	15	1	159
Não	37	4	7	0	48
Total	150	34	22	1	207

Portanto, o termo *pequenas romarias* em dia de finados possui a marcante característica de um “peregrinar contemporâneo”. Pelo fato de que a visita aos cemitérios que leva os familiares a fazerem suas manifestações públicas de devoção aos seus falecidos, pessoas simples, que representam para eles algo sagrado, remete ao mesmo objetivo que levam peregrinos ao final de sua peregrinação: chegar ao santuário e encontrar o seu sagrado, seu santo.

BIBLIOGRAFIA

- AAVV. *Anais: padre Cícero e os romeiros de juazeiro do norte*. Fortaleza: UFC, 1990.
- ALMEIDA, Marcelina das Graças de. O Cemitério do Bonfim: a morte na capital mineira. **Locus Revista de História**, Juiz de Fora, v. 4, p. 131-142, Julh. 1998.

- _____. Memórias, Lembranças, Imagens: o Cemitério. **Estudos Ibero-americanos**, Porto Alegre, v. 30, p. 105 – 122, Junho 2004.
- ARIÈS, Ph. *Historia da morte no ocidente: da idade média aos nossos dias*. RJ: Francisco Alves, 1977.
- AZZI, Riolando. As romarias no Brasil. **Revista Vozes**, Petrópolis, v.73, p.39-54, maio 1979.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. *Fantasma falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*. Campinas, SP: UNICAMP, 1996. 216p.
- COMBLIN, Joseph. *As peregrinações*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1993.
- MATHIEU-ROSAY, Jean. *Dicionário do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992, 288p. Tradução de Sieni Maria Campos.
- MORIN, Edgard. *O homem e a morte*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970.
- OLIVEIRA, Marcos F. de; CALLIA, M. H. P. *Reflexões sobre a morte no Brasil*. SP: Paulus, 2005. 195p.
- SANCHIS, P. *Arraial festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa: Public. D. Quixote, 1983. 345p.
- SANCHIS, Pierre. Festa e religião popular: as romarias em Portugal. **Revista de Cultura Vozes**, n. 73, Jan/Fev. 1979, p. 245-258.
- SARAMAGO, José. *Intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de bom Jesus da lapa-bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996. 309p.
- STEIL, C. Alberto. Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In: ABUMANSUR, Edin S. **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo**. São Paulo: Papyrus, 2003. p. 29-52.
- VALLE, Edênio. Santuários, romarias e discipulado cristão. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v.4,n.8, p31-48, jun.2006.

GT Novos Movimentos Religiosos

EMENTAS

Um movimento religioso em torno à reza do terço: uma devoção masculina em Itaúna-MG

Elizabeth Carvalho

Vou descrever e analisar o movimento religioso da cidade de Itaúna (MG), onde em 1955 teria aparecido Nossa Senhora, fato que se repetiu algumas vezes até 1966, dando lugar a uma grande devoção mariana na cidade. Após o término das aparições, o local passou a abrigar celebrações oficiais, mas principalmente devoções isoladas até que, em agosto de 2006 um padre recém-chegado convidou dezessete homens para rezarem o terço e hoje esse grupo chega a dois mil homens (sem presença feminina), que se reúnem toda quarta-feira. Durante uma hora rezam, cantam e participam do sorteio que define quem levará para casa um oratório com a imagem da santa e reunirá pessoas da vizinhança para rezarem o terço. É um movimento religioso recente, que combina devoções tradicionais e algumas inovações.

Neopentecostalização de igrejas históricas protestantes

Nina Gabriela Moreira Braga Rosas

Desde o início e no desenrolar do século XX destacaram-se no Brasil ondas de pentecostalismo que levaram ao surgimento de novas igrejas como a IURD, Renascer em Cristo, e outras, e também influenciaram dissensões, transformações e desdobramentos de alguns segmentos protestantes históricos (como batistas e presbiterianos). O pentecostalismo alterou grandemente tanto algumas concepções teológicas quanto certos hábitos litúrgicos. Já o neopentecostalismo, movimento mais recente no cenário protestante brasileiro também tem afetado as igrejas “ainda” ditas protestantes. Essa reflexão pretende traçar alguns pontos do cenário evangélico no Brasil revistando as categorias de compreensão dessas diferenças e apontando para a aparente tendência de neopentecostalização das igrejas protestantes históricas.

A figura do conselheiro no catolicismo sertanejo: catolicismo popular?

João Everton da Cruz

A expressão “catolicismo popular” sempre esteve distante de uma definição unívoca. O termo catolicismo levanta uma “poeira” antiga no âmbito dos cientistas sociais e teólogos, sendo que a expressão utilizada como fenômeno religioso direciona-nos para uma pura abstração. Podemos definir o catolicismo popular como uma variação de crenças e práticas que ao longo da tradição do cristianismo, foram socialmente incorporados como “católicas”. Já com relação a expressão popular o problema é mais complicado e não está imune de uma ambigüidade. Não vamos torná-la aqui no sentido pejorativo, vulgar, pois acabaríamos identificando-o como uma produção cultural de qualidade subalterna. O fenômeno religioso do conselheiro no catolicismo popular da cultura nordestina tem suas raízes mais profundas na cultura africana e indígena, daí o nascedouro onde o conselho é de extrema importância na vida das pessoas; mesmo com as dependências que ele pode causar; mesmo assim o conselho é considerado um grande valor que impulsiona as pessoas para o ajustamento da conduta moral e espiritual.

GT Novos Movimentos Religiosos

TEXTOS

Um movimento religioso em torno à reza do terço: uma devoção masculina em Itaúna – MG.

Elizabeth Carvalho⁹⁷

Itaúna é uma cidade que fica na região centro-oeste de Minas e foi fundada em 1901. Já nos anos 50, década em que para a sociedade brasileira em geral representou um período de grandes mudanças, para Itaúna em particular, foi a época em que se popularizou como a cidade onde teriam ocorrido aparições de Nossa Senhora. O local das aparições era um terreno particular, coberto por uma densa mata nativa, rodeado por algumas casas, distante aproximadamente a 1,5 km do centro da cidade. Neste local, que hoje, segundo o padre Adilson, pertence à Mitra Diocesana de Divinópolis, foi construída uma gruta. Mais tarde foi entalhada uma imagem de acordo com a descrição dos videntes, que recebeu o nome de Nossa Senhora de Itaúna. O local sempre foi freqüentado pela comunidade e por devotos de cidades da região. Abriga celebrações oficiais e é considerado um ponto de orações e peregrinações, incrementando muito a devoção Mariana.

Esta comunicação visa descrever o movimento religioso que vem acontecendo semanalmente, às quartas-feiras, no local. A semente do movimento foi o convite feito por um padre a alguns homens que rezavam na Gruta, mas cada um à sua maneira. Padre Adilson Neres atualmente é o Vigário da Paróquia de Santanense (bairro de Itaúna), mas na época atuava na da Paróquia de Sant'Ana, à qual pertence a Gruta. É um padre ainda jovem, muito dinâmico, que gosta de compor e cantar músicas e também toca alguns instrumentos. O primeiro terço em grupo foi rezado em uma quarta-feira, agosto de 2006, com apenas alguns homens e atualmente já houve dias em que se reuniram 2.500 Filhos de Maria (como se denominam os homens que participam da reza do terço). O motivo de ser um movimento apenas masculino é, segundo relato do Padre

* Psicóloga, mestranda em Ciências da Religião pela PUC Minas

Adilson, um pedido dos homens, para que possam “rezar do seu jeito, com mais liberdade”. O grupo continua se reunindo todas as quartas-feiras e a reza do terço dura uma hora.

O presente relato é da reza do terço no dia 10.06.09. Fazia frio em Itaúna, o horário do terço seria às 20:00, a noventa minutos de um jogo da seleção brasileira. A movimentação começou lá pelas 18:30 quando alguns Filhos de Maria começaram a chegar. Uns chegam cedo para escolher um local melhor, outros para rezar ou pegar água benta. O local possui 400 assentos, entre bancos de alvenaria e cadeiras de plástico e muitos participantes já levam de casa bancos ou cadeiras dobráveis. A maioria usa uma camisa branca com alguma referência à oração e à Nossa Senhora de Itaúna. O local é muito bem iluminado e acolhedor e como fica cercado por árvores, é também muito silencioso.

A chegada é quase que festiva, com um cumprimento oficial de “Salve Maria”. Dois voluntários aguardam no portão de entrada e entregam folhetos com as músicas, as orações e a contemplação dos mistérios. No cabeçalho uma numeração, que foi idealizada para a participação em sorteios e acabou servindo também para se estabelecer a contagem dos participantes. Às 19:15 o folheto entregue já é o de número 203. Os participantes vão se acomodando nos assentos e a conversa de alguns não chega a incomodar aqueles que querem rezar. Um dos voluntários tem a tarefa de vender camisas e o DVD sobre o terço. A renda vai para a recém criada Associação Particular dos Fiéis. À medida que se aproxima das 20:00 os passos dos que chegam tornam-se mais rápidos. Os instrumentos que estavam sendo afinados ou testados já se encontram dispostos em seus lugares. São vários, dentre eles, violão, craviola, cavaquinho, saxofone, gaita, pandeiro, atabaque, etc. O padre chega, ocupa seu lugar, pega seu violão e, com a saudação de “Salve Maria” inicia a oração. O local já se encontra lotado, com aproximadamente 1.500 Filhos de Maria.

Primeiro vem os avisos (feitos pelo Padre Adilson) das datas em que irão a outras cidades (São João Del Rey, Itapecerica e Juiz de Fora) para participarem da reza do terço e da entrevista a um programa de TV em Belo Horizonte. Informa que os interessados devem se inscrever, mas, caso haja mais interessados do que vagas, haverá sorteios. Orienta que todos deverão estar com a camisa do movimento e caso

sejam entrevistados que se comportem com naturalidade diante do microfone. Fala também sobre as visitas que receberão, da gravação do CD e da ida à Aparecida do Norte (SP) para o Encontro Nacional dos homens que rezam o Terço e também do lançamento do CD na Canção Nova em Cachoeira Paulista. Aí o padre pergunta se estão todos armados e eles mostram o terço. Anuncia as intenções e pede que cada um pense em sua intenção particular. Surge no fundo uma faixa agradecendo por estar a um ano sem o vício do álcool. Um dos organizadores anuncia o sorteio de dois oratórios. Um deles de presente e o outro que deverá permanecer sob a guarda do contemplado, mas que deverá ser devolvido na próxima semana. Durante a permanência com o oratório, o guardião estará encarregado de rezar o terço em casa. E assim, todos de pé, com a expressão serena e o terço na mão inicia-se a reza, com uma música composta pelo Padre Adilson. O sinal da cruz também é cantado, assim como as três Ave-Marias. O Pai Nosso e o Glória são rezados de forma convencional. Existe uma música específica para cada um dos mistérios e a de hoje, dos mistérios gozozos, é: “Tá caindo fulô /Tá caindo fulô (2x). Lá do céu cá na terra / tá caindo fulô. Das mãos de Nossa Senhora / tá caindo fulô.”

Todos cantam, muitos levantam os braços em gestos contidos, mas firmes. Forma-se entre duas fileiras de bancos uma fila de bandeirinhas brancas. São os onze homens que vão rezar o Pai Nosso e as dez Ave Marias. São crianças ou adultos que se oferecem para rezar. As bandeirinhas, coladas em um bastão de um metro mais ou menos são distribuídas de forma setorizada para facilitar a movimentação dos participantes. Cada um dos participantes que vai rezando vai devolvendo a bandeirinha para um dos voluntários e retorna a seu lugar. E assim cada mistério é rezado de modo bem democrático e organizado. Cada mistério com bandeirinhas de uma cor e em um local para dar oportunidade a todos. Transcorre assim a reza do terço, com muita fé e participação. Após o quinto mistério um manto branco, (com mais ou menos 30 m², como aquelas bandeiras enormes usadas em campo de futebol) e com a imagem de Nossa Senhora de Itaúna, é desenrolado lá na frente e vai passando para trás e todos os participantes fazem questão de tocá-lo, sem palavras, apenas o feito de tocar o objeto sagrado. O agradecimento e a Salve Rainha são declamados, e em seguida mais três músicas pequenas e bem conhecidas são cantadas. Com um “reforço” aos avisos, encerra-se o encontro deste dia. Após a despedida os Filhos de Maria vão saindo com passos firmes, mas discretos e com calma. Sozinhos ou em pequenos grupos vão

percorrendo o caminho de volta para casa, onde a família, como um tronco firme, apóia a sua devoção.

Percebe-se que o movimento religioso em Itaúna vem crescendo rapidamente. É uma manifestação popular através de uma oração (Reza do Terço) sempre praticada, mas que foi revigorada após o Concílio Vaticano II e floresceu mais ainda com a Renovação Carismática Católica, através da grande ênfase dada à Nossa Senhora. Segundo o próprio Padre Adilson, o grande cultivador do movimento, existem muitos grupos masculinos que se reúnem para rezar, mas nenhum com número tão avantajado como o grupo de Itaúna. O grupo já possui uma identidade na cidade e sementes estão sendo lançadas devido à significativa participação de crianças. Os frutos são a “exportação” do formato do terço para outras localidades, a criação de uma Associação Beneficente, a contínua divulgação pelos fiéis e o sentimento de pertença, que como uma irrigação promove a motivação semanal do grupo. Se o movimento sugere uma forma de institucionalizar a devoção Mariana, ou a religiosidade, oferece também aos Filhos de Maria uma oportunidade para excursões a outras cidades, oportunidade para participar de programas de rádio e televisão e até da gravação de um DVD e de um CD. Hoje os Filhos de Maria se ramificam e buscam uma estruturação para que possam crescer de forma mais ordenada e com objetivos mais específicos. Se o movimento se esvaír, deixará marcas por onde passou, como o movimento carismático que influenciou vários destes novos movimentos religiosos, talvez o próprio Terço dos Homens de Itaúna.

Neopentecostalização de igrejas históricas protestantes

Nina Gabriela Moreira Braga Rosas*

Protestantismo histórico, pentecostalismo e neopentecostalismo uma introdução.

Chama atenção nos dias de hoje a ampla gama de possibilidades evangélicas. O número desse grupo de religiosos brasileiros tem crescido constantemente. Sob a categoria de evangélicos, o IBGE (2000) agrega protestantes de tipo histórico, pentecostais e neopentecostais. Compreendem-se por evangélicos fiéis pertencentes às igrejas, tais como: Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista, Batista, Congregação Cristã do Brasil, Assembléia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção, Igreja Universal do Reino de Deus, Nova Vida, etc., que perfazem cerca de 26.184.942 de pessoas. Porém, essa conspícua expansão dos evangélicos não se deve ao aumento de igrejas protestantes históricas, caracterizadas principalmente pelas denominações batistas e presbiterianas, mas sim, ao grupo que tem assumido grande visibilidade e destaque, a saber, os antigos e novos pentecostais⁹⁸. Essa diferença fica muito evidente em termos numéricos quando se percebe que de 1991 a 2000, os pentecostais passaram de cerca de 8 milhões para quase 18 milhões de adeptos, enquanto o aumento dos protestantes históricos, elevou a taxa de cerca de 4 milhões para menos de 7 milhões. Apesar de aparentemente irrisória se comparada à taxa de crescimento dos pentecostais, os protestantes históricos também ampliaram o alcance de fiéis, visto que na década anterior, tiveram taxa de crescimento negativo de -0,4%. Não obstante o fato de já poder ser percebido a presença de profissionais liberais, empresários, atletas e artistas nas igrejas pentecostais, dados desse mesmo Censo salientam o fato de que a maior parte dos pentecostais tem renda e escolaridade inferior à média da população brasileira, grande parte deles possuindo empregos domésticos e recebendo até três salários mínimos. Já protestantes históricos apresentam renda e escolaridade bem mais elevadas, são indivíduos ligados a setores urbanos médios conservadores, com ênfase na educação de ensino médio, por vezes graduação e pós- graduação e renda entre seis e vinte salários mínimos.

* Instituição de origem: UFMG. • Atividade: Estudante de pós-graduação. • Instituição financiadora: CNPq

⁹⁸ Esse trabalho leva em conta o árduo esforço da literatura sociológica no sentido de percorrer as céleres modificações da conjectura protestante brasileira. Apresenta-se desde já a expectativa de que ao longo desse trabalho, esses esforços apareçam naturalmente, no sentido de clarificar as terminologias aqui empregadas, tanto no sentido de não desconhecer o esforço classificatório, quanto no sentido de levar em conta determinadas irredutibilidades de certas formas de expressões religiosas.

⁹⁹ O crescimento numérico e a aparição na mídia de pentecostais e neopentecostais aumentou conseqüentemente a produção acadêmica sobre esse fenômeno. Observa-se que pobres e marginalizados optam voluntariamente por religiões de tipo pentecostais onde encontraram apoio, conforto, ajuda emocional, espiritual e muitas vezes até material. Mas essas não são as únicas fontes de crescimento do pentecostalismo e de suas vertentes. A consolidação e a institucionalização dessas religiões emotivas, certa “pentecostalização” do protestantismo histórico (ou renovação) e a rápida expansão da Renovação Carismática¹⁰⁰ tornaram o cenário brasileiro eminentemente pentecostal.

Há uma grande dificuldade de classificar e tipologizar igrejas pelos critérios de tamanho, raio de ação, estrutura burocrática e financeira, fidelidade do pagamento de dízimos, assiduidade dos fiéis nos cultos, rigidez no código doutrinário, grau de acesso aos sacramentos do batismo e da ceia, hábitos ascéticos de santidade, movimento cronológico do surgimento dessas igrejas, surgimento por missionários, fusões, cisões ou até mesmo pelos critérios de definição de movimentos paraeclesiais independentes. Atualmente, esses fatores se combinam esboçando diferentes possibilidades. Brandão (citado em Mariano, 1999), oferece uma divisão classificatória colocando de um lado eruditos dominantes representados pelo protestantismo histórico e de outro, populares caracterizados por pequenas seitas e pelo movimento de cura divina. No meio desses dois grandes grupos estariam igrejas de mediação, como os pentecostais tradicionais, sendo um exemplo, a Assembléia de Deus.

Para os fins dessa discussão, entender-se-á por pentecostais os protestantes que se pautam na crença da contemporaneidade dos dons do Espírito, de que os grandes feitos operados por Jesus continuam ainda hoje, através da cura divina, da realização de milagres, “profecias”, da manifestação dos dom de línguas e discernimento de espíritos (baseado na descida do Espírito Santo em Pentecostes) que se manifestam, sobretudo no emocionalismo religioso que pode levar à catarse. Seguindo a caracterização de Paul Freston (1993), as classificações do CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), as análises de Mendonça de 1989 e as de Brandão de 1980, para além das peculiaridades de suas categorizações, as primeiras igrejas pentecostais a chegarem ao Brasil dataram entrada em 1910 - 1911, sendo elas a Congregação Cristã do Brasil fundada pelo missionário italiano Louis Francesco, em São Paulo e no Paraná e a Assembléia de Deus, fundada por Gunnar Vingren e Daniel Berg, suecos que se instalaram em Belém do Pará, sendo os três, discípulos de William H. Durham, de Chicago. A maior parte da membresia dessas igrejas eram pessoas pobres e de

⁹⁹ Tais informações foram retiradas dos trabalhos “Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal” (Mariano, 2000), “Neopentecostais” (Mariano, 2005), “O mal exorcizado: cura divina entre os neopentecostais da Igreja Internacional da Graça de Deus” (Pinezi e Romanelli, 2003) e “A construção da diferença no protestantismo brasileiro” (Tiago Watanabe, 2007).

¹⁰⁰ Movimento leigo da linha pentecostal oriundo dos EUA que afetou o catolicismo brasileiro no início dos anos 70 (Mariano, 1999).

baixa escolaridade. Também apresentava um anticatolicismo exacerbado, acompanhado da grande ênfase no dom de línguas (glossolalia) e na crença na volta imediata de Cristo (paroussia), o que se contrapunha à espera resignada de protestantes históricos (batistas, presbiterianos, luteranos). Fiéis oriundos de igrejas da primeira onda do pentecostalismo criam na salvação e na existência do paraíso, se comportavam de modo sectário e ascético, rejeitando o mundo e suas seduções. É visível a postura de apego aos usos e costumes ascéticos de santidade por parte dos pentecostais clássicos ¹⁰¹, como exemplificado nas palavras de Ricardo Gondin, teólogo e pastor da Assembléia de Deus, quando questionado sobre o abandono dos usos e costumes:

“O que nos faz parecer com o mundo não é o jeito como a gente se veste, ou a maneira como a gente fala, ou que tipo de lugares que freqüentamos. Estamos, sim, mais mundanos, mas não porque a gente deixou de ser legalista. O que faz a gente ser parecido com o mundo são os conteúdos do nosso caráter, as opções que fazemos – se dizemos “sim” ou “não” a determinadas oportunidades que surgem” (Entrevista à Revista Eclética, dezembro de 2004).

Já a segunda onda é marcada pela implantação de outras igrejas no território brasileiro na década de 50. Contrário a algumas classificações, Marino mostra que essas igrejas de segunda fase do pentecostalismo foram denominações novas surgidas como fruto da Cruzada Nacional de Evangelização coordenada pelos missionários americanos Harold Williams e Raymond Boatright, ex-atores de filmes faroestes e vinculados à International Church of Foursquare Gospel, que trazida para o Brasil foi chamada de Igreja do Evangelho Quadrangular. Essa campanha da Cruzada enfatizava a cura divina centrada no evangelismo de massa e atingia a camadas mais pobres da população. No sucesso desse proselitismo surgiram: a igreja Brasil para Cristo, em São Paulo, no ano de 1955, a igreja Deus é Amor, também em São Paulo, em 1962, a Casa da Benção, em Belo Horizonte, em 1964 e várias outras igrejas de expressões menores. De acordo com Beatriz Muniz de Souza (citada em Mariano, 2005) o núcleo teológico-doutrinário dessas igrejas quase não apresentou mudanças em relação às igrejas da primeira onda, salvo na ênfase nos dons do Espírito, que enquanto a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã enfatizavam a glossolalia, as igrejas que surgiram em torno da década de 50 enfatizavam o dom de cura divina. Com exceção da crença na predestinação que era mantida pela Congregação Cristã do Brasil, a proximidade teológica entre essas igrejas pode ser atribuída pelo fato da igreja Quadrangular, vinda dos EUA (que deu origem à segunda onda), compartilhar das mesmas doutrinas dos missionários estrangeiros que fundaram as igrejas de

¹⁰¹ Ricardo Mariano adota o termo clássico ao se referir às igrejas pentecostais pioneiras: Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil. Ele chama a atenção para o processo de rotinização do carisma a que essas igrejas têm passado, institucionalizando-se enquanto religião, ascendendo-se social e economicamente, criando um corpo burocrático para administrar a igreja e dificultando a ascensão eclesiástica por estimular a formação teológica de seu clero (Mariano, 2005, p. 24)

primeira onda. Outra característica distintiva que aparece nos anos 60 é o uso de meios de comunicação de massa, como o rádio, jornais e folhetos, que eram considerados (devido às práticas sectaristas das igrejas das décadas de 20 e 30) como instrumentos satânicos. O evangelismo dessas novas igrejas também se valeu de teatros, praças públicas, ginásios e outros espaços informais para propagação da mensagem do evangelho.

O neopentecostalismo é o chamado “novo pentecostalismo no Brasil” por diferir em muito, enquanto movimento, das características que marcaram as igrejas de primeira e segunda onda. De fato, o que ocorre é certo hibridismo no que tange aos três momentos do fenômeno pentecostal, mostrado nas peculiaridades doutrinárias e litúrgicas de cada igreja que impede a classificação generalista de tais comunidades enquanto unicamente pertencentes a apenas uma das três ondas¹⁰². Ricardo Mariano, por exemplo, não se aborrece em usar o termo neopentecostais. Essa expressão já tem sido consolidada ao tratar desse assunto na sociologia da religião¹⁰³. Tratada como a terceira onda do movimento pentecostal, aparece em meados dos anos 70 e 80 com o surgimento da igreja Universal do Reino de Deus, sua principal expressão, e com a fundação posteriormente das igrejas Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo e Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra. Os neopentecostais, contrariamente aos pentecostais das primeiras ondas, promoveram grande liberdade quanto às representações em torno do corpo, exacerbaram a guerra contra o diabo em seu máximo, aderiram e acentuaram a pregação da Teologia da Prosperidade _ de que é devido aos filhos de Deus o usufruir dos bens que Ele reservou aos seus ainda na terra. Como exemplo, na página online da Igreja Universal (retirado em 26/11/2007) constava os seguintes dizeres: [“Medo. É exatamente o que impede muita gente de sair da caverna. Diz a Bíblia que Gideão se revoltou, partiu para o tudo ou nada, arriscando a própria vida”](#). Essa era a chamada de uma das Novenas que acontecia aos domingos. E ainda continuava: *“Deus se sente indignado, revoltado, porque as pessoas que não têm absolutamente nada a ver com Ele estão aí, vivendo bem, comendo do bom e do melhor, e o Seu povo, comendo das migalhas, vivendo na mais completa miséria”*, ressaltava o bispo, orientando a todos que estavam nessa condição a não aceitarem mais o fracasso, tendo em vista

¹⁰² Nas discussões do Seminário *Pentecostalismo em debate*, realizado em 1996 e formatado como livro publicado em 1998, Cecília Mariz retoma a discussão sobre os critérios de classificação apontando para a possibilidade de existirem múltiplas terminologias e distinções no sentido de serem as categorizações construção e exploração de um dado objeto em uma realidade específica. Esse trabalho concorda, além disso, que a imensa riqueza da pluralidade pentecostal pode se perder nessas tentativas de tipologizar determinado fenômeno, mas que em outra medida, a resistência à realização de um esforço classificatório implica necessariamente em assumir a não correspondência, a não aproximação ou a não evidência de um conjunto de fatores comuns, representando pobreza na qualidade de descrição e compreensão do fenômeno estudado, de seus alcances, de suas implicações e de suas possíveis direções.

¹⁰³ Segundo Emerson Giumbelli (2000), na década de 60, o termo neopentecostais serviu para designar o movimento carismático que atingiu igrejas protestantes históricas e a Igreja Católica. Posteriormente, tal termo foi utilizado em outros contextos e passou a ganhar novos sentidos, tais como nos trabalhos de Mendonça (1994), Sanchis (1994), Mariano (1995,1996,1998), Monteiro (1995) e muitos outros, além de ter sido título de um dossiê organizado pela Revista *Novos Estudos CEPRAP*, de 1996.

a grandeza do Deus que serviam. As pessoas eram convidadas a participarem da Fogueira Santa de Israel, fazendo sacrifícios (especialmente de ordem financeira) para a *“materialização da fé para a conquista do impossível”*. Apesar da igreja mais conhecida desse novo modo de ser pentecostal ser a Igreja Universal do Reino de Deus, em outras comunidades evangélicas é possível notar também o uso crescente de objetos sagrados, a ampla liberdade das emoções e expressões e a acentuada catarse individual e coletiva. Paralela à tríade_ cura, exorcismo, prosperidade _ as igrejas tem ser estruturado empresarialmente, incrementando sua participação na política partidária, nos postos de poder, nos setores público e privado e usado religiosamente a TV e o rádio como nunca antes. Diferentemente dos pentecostais clássicos, há um rompimento com a relação de dependência entre estado de santidade (estar cheio do Espírito) e as distinções ascéticas de aparência. De fato, já não se distingue mais alguns evangélicos por hábitos como deixar de usar maquiagem, saias longas, recusa a ouvir músicas “do mundo” ou a participar de um churrasco de faculdade. De acordo com Mariano, há um crescente processo de “mundanização”, em que as fronteiras do mundo e da igreja encontram-se cada vez menos acentuadas. Ao invés de rejeitar o mundo, esse novo pentecostalismo passa a afirmá-lo, uma vez que o principal sacrifício exigido por Deus são os dízimos e ofertas polpudas em função de benefícios materiais, sejam eles financeiros, sejam de saúde, uma vez que a maior parte dos fiéis tem dificuldade no acesso a esse tipo de serviço.

José Bittencourt Filho também aponta para esse eferescente jeito de ser pentecostal. Utilizando da expressão pentecostalismo autônomo, ele percebe uma religiosidade muito original, de “uma força proselitista extraordinária”, que é livre a propor novas formas de se organizar enquanto igreja. Assim, faz uso pouco comprometido da Bíblia (se comparado com o que defende pastores e/ou teólogos de outro tipo de protestantismo), se preocupa pouco com a formação teológica de seus líderes (e muita das vezes desestimula essa formação catequética pastoral), orienta os cultos como programas de auditório ou torcidas organizadas, além de substituir o sacerdócio de todos os santos (desempenho das funções espirituais por todos os crentes sem intermédio) por autoritarismo, verticalismo e concentração de poder. Giumbelli mostra que para Bittencourt, tais igrejas, descomprometidas com qualquer “senso eclesial”, se tornaram “agências de prestação de serviço para uma clientela flutuante”. Os neopentecostais¹⁰⁴ tem um baixo “sentimento de adesão”, e muitas das vezes isso implica em baixa responsabilidade social e moral. Para Jesús Hortal, os grupos religiosos mais bem sucedidos são precisamente os que aparentemente apresentam menos exigências e que se comportam como “agências de prestação de serviços religiosos”, de acordo com a sociedade de consumo (citado

¹⁰⁴ Para os fins desse trabalho vislumbramos a possibilidade de entender pentecostalismo autônomo e neopentecostalismo como a mesma coisa, sem entrar nas querelas que o uso distinto de tais categorias possa implicar, uma vez elas são utilizadas aqui com o intuito de desenhar o cenário do diferente pentecostalismo dos dias atuais, para assim, apontar posteriormente, como é possível vislumbrar tais características em igrejas protestantes históricas.

em Giumbelli). Wania Mesquita também ressalta que essa nova forma de religiosidade, essa distinta configuração pentecostal, é um ajustamento ao mundo moderno, uma acomodação à cultura de consumo.

Nesse ínterim, as próprias igrejas pentecostais mais antigas, como a Assembléia de Deus, também sentiram o fogo das outras ondas pentecostais. As igrejas do protestantismo histórico também tem se deixado afetar pelo movimento do Espírito Santo trazido pelas ondas pentecostais mais novas. Segundo Francisco Cartaxo Rolim (1985, p. 59) a “pentecostalização” das igrejas protestantes históricas¹⁰⁵ deu origem ao movimento de renovação e de restauração. As igrejas renovadas são, para o autor, grupos batistas e metodistas wesleyanos, adotam um estilo pentecostal, embora conservem a organização de suas igrejas de origem. Igrejas de restauração, por outro lado, tal qual presbiterianos e metodistas, adotam o estilo de culto pentecostal, cânticos populares e orações espontâneas, mas sob estrita vigilância para que o excesso de liberdade não solape o legalismo religioso. Em 1996, a pesquisa “Novo Nascimento” do ISER criou a categoria “históricas renovadas” para se referir a outras denominações que acreditavam na contemporaneidade dos dons do Espírito, denominações essas oriundas de cisões de igrejas protestantes históricas a partir da década de 60. Segundo Mariano:

“Renovadas, portanto, são igrejas dissidentes de denominações protestantes tradicionais que adotam teologia pentecostal, incluindo, conforme as idiossincrasias do pastor local, várias das inovações teológicas identificadas com o neopentecostalismo” (Mariano, 2005, p. 48).

É possível apontar ademais que não há homogeneidade teológica ou social quando se fala de igrejas protestantes. As referências de composição social como escolaridade e renda que serviam para separar históricos renovados de pentecostais já não serve mais, uma vez que já não são tão distintas. Segundo Mariano, as pesquisas em torno dessas análises e classificações não vão além disso. Não é, por conseguinte, encontrada grande literatura sobre o assunto. Segundo o Censo de 1991, os protestantes renovados eram 194 mil fiéis apenas. A influência maciça das características do pentecostalismo nas igrejas históricas pode levar inclusive a uma futura dissolução e/ou reordenação dessas classificações, que, salvo a diferença cronológico-institucional, não vão além disso. Nesse ínterim, é quanto a influência propriamente do neopentecostalismo nas igrejas protestantes históricas, nesse ensaio, se restringindo a algumas experiências vivenciadas na Igreja Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte que a próxima sessão desse trabalho se destina.

¹⁰⁵ Por igrejas protestantes históricas compreendem-se as igrejas que surgiram na Europa, a partir do século XVI com a Reforma Protestante, tais como as presbiterianas, batistas, metodistas, congregacional, e chegaram ao Brasil, quer por imigração ou por missão, no final do século XIX em diante.

A Igreja Batista da Lagoinha: protestante histórica, protestante renovada, pentecostal, neopentecostal.

“(…) quanto mais próxima destas características estiver, tanto mais adequado será classificá-la como neopentecostal. Isto é, quanto menos sectária e ascética e quanto mais liberal e tendente a investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais), sobretudo naquelas tradicionalmente rejeitadas ou reprovadas pelo pentecostalismo clássico, mais próximo tal hipotética igreja estará do espírito, do *ethos*, do modo de ser das componentes da vertente neopentecostal” (Mariano, 1999, p.37).

As fronteiras já pouco perceptíveis entre “mundo” e “igreja” vistas pelo viés do crescente abandono do comportamento ascético e sectarista que os pentecostais clássicos mantinham, têm sido percebidas também na pentecostalização / neopentecostalização das igrejas protestantes históricas. Para esse trabalho vou me ater no caso da Igreja Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte, como exemplo da significativa influência neopentecostal. É devido ressaltar antes de mais nada, o acanhamento desse trabalho, sua pequeníssima pretensão, seu grande aspecto inicialmente especulativo, descritivo, que pretende recolher-se ao caráter de uma exploração em parte sociológica, em parte nativa ¹⁰⁶, uma investigação para futuras pesquisas e desenvolvimentos. Não tem, de modo algum, a perspicácia de uma pesquisa de longo prazo, o fôlego de um trabalho intenso de campo, a complexa polifonia do cenário evangélico brasileiro. Ainda assim, a anotação de alguns incômodos pode apontar para mais uma minúcia do pentecostalismo no Brasil, uma de suas direções, um de seus matizes.

As igrejas protestantes históricas, ao passarem por um processo de pentecostalização, e se autodenominarem “igrejas renovadas”, adotam os dons do Espírito Santo, em especial a glossolalia e a cura divina. Ricardo Mariano, em um artigo publicado em 1999, com o título de “O futuro não será protestante” demonstra o declínio derradeiro do protestantismo tradicional ou histórico e o crescimento alarmante do pentecostalismo. Infelizmente, omito a citação pontual do livro “Fogo sobre a terra brasileira: o impacto do pentecostalismo no protestantismo histórico brasileiro, de Magalhães Jr, por falta de acesso. Segundo ele, esse processo pelo qual algumas igrejas protestantes passaram foi de fundamental importância para romper com a diferença abissal que existia entre protestantismo histórico e pentecostalismo (aparentemente irreconciliáveis) aparecendo como mediador entre pólos opostos (citado em Siepierski, 2001). Esse processo foi certamente desgastante, pois muitas igrejas foram expulsas das convenções a que pertenciam. Um caso digno de nota é o da Igreja Batista.

¹⁰⁶ Essa posição, tratada por Pedro Ribeiro de Oliveira em “Estudos da religião no Brasil: um dilema entre academia e instituições religiosas”, demonstra a ambivalência da posição de, por um lado, pesquisador suspeito no mundo acadêmico por seu comprometimento com a religião, e por outro, leigo um tanto quanto intrometido e assim, desqualificado em alguma medida, no ambiente eclesiástico. Esse desconforto parece, contudo, uma vantagem de não se passar de um lado para outro sem uma devida consciência.

A igreja Batista surgiu¹⁰⁷ na Europa em 1609, na Holanda, fundada por [John Smyth](#), e [Thomas Helwys](#), que criam na necessidade de realizarem um batismo com consciência. Após a morte de John Smyth, Thomas Helwys organizou a Igreja Batista em Spitalfields, nos arredores de [Londres](#), em [1612](#). A prática comum de batizar por imersão só ocorreu em 1642, e em 1644 foi elaborada a primeira Confissão dos particulares. No Brasil, a crença batista chegou apenas em 1867, com os refugiados da Guerra Civil Americana, na região de Santa Bárbara do Oeste, onde hoje se localiza a cidade de Americana. Os batistas de então, em [Santa Bárbara do Oeste](#), se uniram para solicitar a Junta de [Richmond](#), dos Estados Unidos, o envio de missionários ao [Brasil](#). Em razão do trabalho de evangelização intenso que já realizavam, percebem a abertura dos brasileiros para receberem o evangelho. Em [1881](#) chegam os missionários William Buck Bagby, Ana Luther Bagby, Zacarias Taylor e Katarin Taylor que logo se filiam à Igreja Batista existente e começam o estudo da [língua portuguesa](#), tendo [Antonio Teixeira de Albuquerque](#), um ex-padre católico, como professor.

As igrejas Batistas no Brasil se organizam através de Convenção (organizações religiosas, federativas, sem fins lucrativos). A maior delas, Convenção Batista Brasileira, segundo seu próprio estatuto, se considera “o órgão máximo da denominação batista no Brasil. Representa cerca de 7.000 igrejas, 4.000 missões e 1.350.000 fiéis. Como instituição, existe desde 1907, funciona definindo o padrão doutrinário e unificando o esforço cooperativo dos batistas do Brasil” (texto adaptado). Suas características mais importantes são: a liberdade religiosa, o governo democrático, a estrutura congregacional, a ação cooperativa, a visão missionária, o padrão de doutrinas e a responsabilidade social. Existe ainda outra grande Convenção, que foi criada em 1967, cisão da primeira, denominada Convenção Batista Nacional, fundada por iniciativa das igrejas batistas por tempo indeterminado, que tem como base a crença em Jesus Cristo como Senhor e Salvador e a doutrina do batismo no Espírito Santo, bem como o exercício dos dons espirituais, buscando sempre o avivamento. Essa Convenção foi criada pelo pastor Enéas Tognini a partir da experiência do batismo pentecostal por fiéis em Belo Horizonte. Reunindo cerca de 1.500 igrejas, atinge em torno de 390.000 adeptos desse tipo de batista. Sua ênfase está em cooperar com as igrejas para “que cumpram seus objetivos, de modo a transformar a sociedade pelo cumprimento da missão integral da igreja, pelo poder do Espírito Santo”, com ações seculares e teológicas, discipulado e

¹⁰⁷ O advento da Igreja Batista enquanto denominação, seu surgimento e expansão no Brasil, a divisão dos batistas em suas principais Convenções, bem como a história da Igreja Batista da Lagoinha _ além das experiências particulares e conhecimento evangélico pessoal _ foram retiradas predominantemente dos seguintes endereços eletrônicos: http://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_Batista; <http://www.lagoinha.com/engine.php>; http://www.batistas.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=12; http://www.cbn.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=49&Itemid=140.

responsabilidade social para promover o reino de Deus (texto adaptado). No histórico dessas Convenções é interessante notar suas narrativas sobre a dissidência:

“Mas neste momento (renovação espiritual) o inimigo furioso, quis destruir. Conseguiu dividir a unidade batista e o mesmo aconteceu com outras denominações históricas. Após muitos acontecimentos, oficialmente, em janeiro de 1965, na cidade de Niterói, a Convenção Batista Brasileira excluiu cerca de 32 igrejas de seu rol. No ano seguinte o número de igrejas desarroladas chegou a 52” (Excerto retirado da história da Convenção Batista Nacional).

“Nem tudo são flores na caminhada da obra batista do Brasil e da Convenção. Ela tem atravessado problemas administrativos sérios, ameaças de divisão, e questões doutrinárias. Porém tornou-se centro de vida batista brasileira e da motivação do trabalho realizado em todo o território” (Única menção encontrada sobre a divisão na história da Convenção Batista Brasileira).

Muitas igrejas batistas se organizam de modo independente sem estarem ligadas a nenhuma das duas Convenções. Algumas delas se ligaram à Comunhão Batista Bíblica Nacional e à Comunhão Reformada Batista no Brasil. A maior parte dessas comunidades são de orientação pentecostal. Outro exemplo que pode ser evocado é a Primeira Igreja Batista do Brasil, em Salvador, com cerca de 4 mil membros, que se pentecostalizou no final da década de 80 e já tentou se desligar muitas vezes da Convenção Brasileira (a mais tradicional). Permanece a ela ligada e nunca foi questionada por suas práticas inovadoras (Magalhães Jr. citado por Siepierski, 2001).

A igreja batista de maior expressão em Belo Horizonte¹⁰⁸ é a Igreja Batista da Lagoinha (IBL). Circula-se a informação entre seus membros de que ela atinge a cifra de 40 mil fiéis. A IBL foi fundada em dezembro de 1957, com ata assinada por três irmãos de outras denominações batistas, sendo ela considerada a 6ª igreja batista em Belo Horizonte. O primeiro pastor a assumir a frente desse ministério foi o paraibano José Rego do Nascimento, que havia sido batizado pelo Espírito Santo em seu escritório e em casa. Criticado por muitos dos membros e acusado de herege por uma minoria, o pastor e outros fiéis se mudaram do endereço onde estavam e deram início a outra igreja. Com essa iniciativa: “Lagoinha abriu uma nova geração na história do protestantismo brasileiro: no meio dos evangélicos históricos (os tradicionais) havia agora os “renovados” (batizados com o Espírito Santo)” (retirado do site da IBL). Com a doença do líder José Rego, a igreja passou por vários pastores, até ser liderada por Márcio Roberto Viera Valadão em 1972, pastor que a lidera até os dias de hoje, apoiado por sua

¹⁰⁸ Registro um agradecimento especial ao teólogo Cláudio de Castro Corrêa, pelas discussões e grande contribuição no fornecimento de informações que foram preciosas para esse trabalho, por ele experimentadas durante o período de sua formação acadêmica que em parte foi vinculada a IBL.

família que encabeça alguns ministérios na igreja, como a líder de louvor do “Diante do Trono”¹⁰⁹ Ana Paula Valadão Bessa e os irmãos; a cantora Mariana Valadão e o pastor André Valadão.

A Igreja Batista da Lagoinha é em parte uma protestante clássica, visto que pertence a uma Convenção de Igrejas protestantes históricas_ Convenção essa que apesar de ter se desligado da mais antiga por crer na contemporaneidade dos dons do Espírito, conserva em seus estatutos, dogmas e preceitos exatamente o mesmo conteúdo da Convenção da qual saiu. Mas pelo mesmo motivo são pentecostais, pois se surgiram na renovação da crença e na aceitação das manifestações do Espírito Santo, como já apresentado. Também são neopentecostais, uma vez que acompanham todas as inovações que as igrejas que surgiram na década de 80 em diante, criaram. Ao longo do restante desse trabalho procurar-se-á mostrar em que medida a IBL se apresenta pentecostal e também neopentecostal, uma vez que é notório o seu sentido renovado, em sua própria constituição enquanto igreja. Antes, contudo, se abri um parêntese para pensar como, de modo geral, as religiões tendem a atender as exigências das massas que não cultivam a religiosidade em seu sentido intelectual.

Certa condescendência?

Condescender significa ceder à vontade alheia pelo desejo de agradar. Para Weber, “(...) essa situação é comum a todo tipo de sacerdócio. Para manter sua posição de poder, freqüentemente tem de condescender, em alto grau, às necessidades dos leigos” (Economia e Sociedade, 1991). As igrejas que expressam uma forma *outra*¹¹⁰ de religiosidade, bem como as que dela “bebem”, parecem se dotar de atributos extremamente atrativos para seus fiéis. Pinezi e Romanelli atribuem a grande adesão às denominações neopentecostais ao fato dessas apresentarem soluções práticas e imediatas para problemas cotidianos e por terem um tipo de culto caracterizado pelo forte teor de emoção, em que os fiéis quase tocam a divindade (op.cit, pág. 67). Prandi, a exemplo disso, afirma que:

“o que há de mais característico na multiplicação mais recente de religiões e na expansão da conversão ou reconversão a essa novas ou renovadas formas de crenças é a falta de compromisso com qualquer postura que revele o caráter racional, científico e historicista fundante da sociedade na sua presumida

¹⁰⁹ O Ministério de Louvor Diante do Trono é hoje amplamente conhecido não apenas no meio batista, mas no evangélico, de modo geral. Começou em 1997, quando Ana Paula Valadão e o maestro Sérgio, que estudavam nos EUA, no seminário RHEMA, regressaram ao Brasil e sentiram grande desejo de formar um grupo musical. Com a lucratividade do CD, manteriam o Projeto Ashastan – Índia, com a finalidade de retirar meninas da prostituição.

¹¹⁰ A utilização dessa expressão tem como intuito apontar a contribuição da perspectiva de *retorno* à religião, presente por exemplo em Gianni Vattimo e que propõe revolver as concepções sobre o assunto no sentido de pensar não novas, mas outras possibilidades de compreensão do religioso; aqui no caso, do pentecostalismo mais recente. Vários pesquisadores tem guiado seus trabalhos nessa perspectiva, como o que Léa Freitas Perez chamou de “oxigenar as perspectivas correntes”. Essa idéia de retorno pós-moderno também aparece pontuada em “Novas perspectivas: globalização. Otávio Velho, 1995, p. 222.

modernidade desencantada” (Prandi citado em Siepierski, 2001).

Pelo que parece, a promessa da salvação instantânea, a atribuição aos males da vida ao diabo e às forças espirituais, a crescente tolerância em relação aos costumes “mundanos”, hedonistas, a valorização dos bens dessa vida, a possibilidade catártica pessoal e coletiva, bem como a oferta rápida e imediata de produtos que atendam às necessidades dos fiéis, enfim, “o pronto-socorro espiritual” que tem se constituído a partir dessas práticas, têm sido responsáveis pelo aumento absurdo que se observa na aderência ao neopentecostalismo.

Trago Weber para ilustrar que, segundo ele, frente à força da profecia, do tradicionalismo leigo e do racionalismo leigo há o pleito do exercício sacerdotal. Quanto mais uma congregação e seus sacerdotes se tornam portadores de uma religião, maiores são as distinções dogmáticas de natureza tanto prática quanto teórica que apresentam conseqüentemente. O autor frisa sobre a postulação de uma instituição que decida sobre a ortodoxia de uma doutrina, com vistas a preservar a unidade congregacional que pode ser ameaçada pela concorrência entre o trabalho intelectual do sacerdote e o racionalismo leigo, despertado pela educação. Entretanto, Weber acrescenta que é a “cura das almas” (assistência religiosa aos indivíduos) o grande poder que os sacerdotes detêm. Porém, outro poder que os sacerdotes têm de enfrentar, é o tradicionalismo leigo, um retorno no sentido de recuperar alguns traços mágicos, certa condescendência, a despeito das práticas e das idéias dos leigos.

O “vale do sal” (na IURD é um caminho de sal colocado no altar da igreja para proporcionar a manifestação de demônios nos que passam por ele), a conversa com os diabos, os copos de água que são consagrados em cima da televisão e proporcionam cura e mudança de vida, as expressões de catarse ocasionadas pelo sopro à distância de um líder, entre outros, não seriam exemplos dessa condescendência? E o que dizer da invasão de práticas performáticas próprias do neopentecostalismo nas demais igrejas de hoje? Não seriam mostras de condescendência? Talvez não alcance exatamente o que Weber queria inferir com essas colocações, mas posso ousar dizer que os exemplos dados sobre essas igrejas no Brasil parecem ilustrar perfeitamente a frase que trata de: um “processo de incorporação de elementos populares e ao mesmo tempo mágicos pela religiosidade sistematizada pelos sacerdotes” (Weber, 1991, pág. 320). Deixando Weber falar por si sobre a inevitabilidade da condescendência, vê-se:

“Por isso, quanto mais um sacerdócio pretende regulamentar, de acordo com a vontade divina, a prática da vida também dos leigos e, sobretudo, apoiar nisso seu poder e suas receitas, tanto mais tem de adaptar sua doutrina e suas ações ao mundo de idéias *tradicional* dos leigos. (...) Quanto mais a grande massa se torna então objeto da influência e apoio do poder dos sacerdotes, tanto mais o trabalho sistematizador destes tem de

se concentrar nas formas mais tradicionais, isto é, nas formas mágicas das idéias e das práticas religiosas” (Op.cit, pág, 319).

E ainda:

“(…) regularmente muda (a profecia) seu caráter no momento em que se estende aos círculos leigos que não cultivam específica e profissionalmente o intelectualismo como tal e, mais ainda (...) o produto da adaptação inevitável às necessidades das massas” (Op.cit., pág. 322).

Segundo o autor, o termo mágico (ação religiosa magicamente motivada) parece se referir ao oposto do que se entende por racionalismo e intelectualismo, sendo o recurso utilitário ao sobrenatural, uma ação racional (mesmo que não orientada por meios e fins) que se guia pelas regras da experiência (Weber, Op.cit., p. 279); norteadas para esse mundo e que não se pode separar do círculo das ações cotidianas. Weber parece conceber as massas como responsáveis sempre por “puxarem pra trás” as religiões, fazendo com que essas retornem em alguma medida à magia que foi abandonada com a ruptura profética. Ele aponta que todas as religiões, todas as religiões e éticas religiosas, com exceção apenas do judaísmo e do protestantismo, tiveram de admitir ao se adaptarem às necessidades das massas, o culto aos santos, a deuses ou a heróis, os quais recebem a verdadeira e cotidiana devoção das massas. Mas ao sobrepor o cenário neopentecostal ao esboço weberiano exposto, alguma coisa parece estar errada. Estaríamos de fato falando do protestantismo ao qual Weber se referiu? Grande maioria dos pesquisadores pensa que não. Rubem Alves¹¹¹ chega a considerar que esse protestantismo weberiano (erudito, secularizado, racionalizado, promotor da modernidade e da ciência) nunca existiu no Brasil. Mesmo assim é possível pensar até que ponto essa inserção de valores e práticas trazidas pelo neopentecostalismo não concentraria a verdadeira devoção cotidiana das massas. Rotomando os excertos do site da Convenção Batista Nacional, um ponto é digno de nota na descrição de sua história:

“Renovação Espiritual, como a palavra bem o expressa, é aproveitar o que existe. José Rego do Nascimento gritou muitas vezes "Renovação Espiritual é uma mensagem bíblica no poder do Espírito para sacudir as igrejas que existem, mas que dormem embaladas pelo comodismo e pela inatividade." **Quando esta mensagem começou a entrar nas igrejas históricas, correspondia exatamente ao anseio do nosso povo.** Era resposta divina de orações que os servos do Senhor fizeram de joelhos, ou com o rosto em terra e com lágrimas. Igrejas se despertaram e começaram a viver no poder do Espírito e a experimentar vitórias retumbantes no Senhor” (grifo acrescentado, descuidos gramaticais acertados).

¹¹¹ Alves citado em Mariano, 1999.

Ao lado dessa idéia de magia, Giumbelli pontua que “religiões” (opostas às práticas mágicas) seriam os movimentos distinguíveis por um culto à divindade e pela busca da salvação por um conjunto de adeptos coesamente articulados pela adesão a uma doutrina e a uma ética; que respondem a um chamado e não que tem livre escolha diante do mercado de bens espirituais. A religiosidade mágica, segundo ele, não serve a Deus, mas procura Dele se servir ou se servir de algo colocado no lugar Dele para atingir fins desejados. Há assim, uma fragilidade na dimensão ética, fragilidade esta vista (atualmente) pela ênfase na ação demoníaca, descriminalização das noções de responsabilidade moral, livre-arbítrio e culpa, na valorização da posse de bens e no abandono das práticas ascéticas que separavam os indivíduos do mundo. O sentido de retorno ao comportamento mágico também pode ser visto a partir das considerações do neopentecostalismo *a la* Ricardo Mariano, se for imputada a interpretação de Giumbelli quanto à noção de magia no autor. Citando-o:

Quanto à “magia”, ela ficaria explícita na forma de relação do fiel “neopentecostal” com Deus que se efetiva através dos dízimos e, especialmente, através das ofertas, já que estas expressariam um compromisso em função do qual, por iniciativa do fiel, Deus estaria coagido a cumprir seus desejos. Mas também, como explicita outro texto (Mariano 1996a), na incorporação sincrética de elementos de religiões mágicas e na atribuição de poderes sobrenaturais a uma miríade de objetos distribuídos nos cultos (Gimbelli, 2000, p. 106).

Leonildo Silveira Campos (1997) mostra que o exorcismo, a cura e a prosperidade passaram a integrar o pentecostalismo com vistas a atingir as necessidades dos fiéis. Igrejas organizadas por meio de práticas de marketing e administração e que tem uma liderança forte, apresentam também uma *magia organizada ou sindicalizada*, ou seja, a institucionalização de práticas e crenças mágico-religiosas (Mariano, 2005), que, uma vez que é a igreja a mediadora dos poderes divinos, e no intuito de atender eficientemente às necessidades da clientela, a rotinização desses serviços religiosos se dá pela apresentação de um calendário de cultos com objetivos e propósitos específicos. Na IURD, por exemplo, domingo é reunião de louvor e adoração, segunda, a reunião é empresarial, da Nação dos 318, e sábado é a Terapia do Amor. Demais reuniões são destinadas a correntes, campanhas e rituais de libertação. Na IBL, do mesmo modo, segunda, culto das grandezas de Deus, dos empresários e dos desempregados, terça, culto com o pastor André Valadão (de cura e manifestações espirituais), quarta, culto de milagres, sábado, culto de jovens e domingo, culto com o pastor Márcio Valadão, que é culto de adoração.

A influência que o neopentecostalismo tem exercido dentro das igrejas é notória. Entende-se dentro dessa tipologia neopentecostalismo principalmente a presença da tríade exorcismo, cura e prosperidade, o abandono aos usos e costumes que estigmatizavam os crentes, a organização das igrejas empresarialmente, o uso pouco sistemático da bíblia, o verticalismo de

sua liderança, a magia institucionalizada. Vejamos alguns exemplos. Em um excerto de uma música cantada na IBL e em seus shows, aparece a guerra espiritual contra o diabo:

COMO UM LEÃO QUE RUGE **O DIABO QUER NOS DEVORAR**
ESTÁ BUSCANDO BRECHAS PARA DESTRUIR, ROUBAR E MATAR
NÃO É NA NOSSA FORÇA QUE PODEMOS VENCER
MAIOR É JESUS EM NÓS. VEM NOS DEFENDER! (...)
(...) **JESUS CRUCIFICADO E O INFERNO EM FESTA SE ALEGROU**
PENSAVAM TER VENCIDO E DERROTADO O SALVADOR
(...) BEM NO MEIO DA FESTA O DIABO COMEÇOU A OUVIR
PASSOS FORTES QUE TREMIAM TODA A TERRA E FOI CONFERIR
QUANDO AS PORTAS SE ABRIRAM AO CORDEIRO VIU
E COMO UM LEÃO JESUS RUGIU
CAIU COMO SERPENTE E TODO PRINCIPADO SE PROSTROU
O LEÃO DE JUDÁ PISOU BEM FORTE E OS ESMAGOU
TOMOU A CHAVES DAS MÃOS DO DIABO
ABRIU MINHAS CADEIAS E ME RESGATOU
(...)
HOJE EU SOU LIVRE PARA AMAR A DEUS
VIVER VITORIOSO COMO UM FILHO SEU
HOJE EU SOU LIVRE PARA CELEBRAR
O PECADO NÃO PODE MAIS ME DOMINAR
A Vitória da Cruz- CD Águas Purificadoras –Lagoinha
(negrito acrescentado)

Apesar de a música tratar da ressurreição de Cristo no final e da vitória do Salvador, o diabo precisa ser exorcizado da vida dos crentes. A Igreja da Lagoinha tinha até 2008 um culto às quartas-feiras, denominado “Batalha Espiritual” com a Pastora Laécia. Neles, acontecem curas das enfermidades, expulsão maciça de demônios e manifestações espirituais das mais diversas. Os líderes que tem a função de “batalha espiritual”, ou “dom de maravilhas” (espécie de crente que tem o dom de expulsar demônios e de curar, respectivamente) recebem e são instruídos com uma ficha com as mais distintas classificações para preencher junto aos fiéis, anotando os tipos de diabos existentes, nomes que retomam, reafirmando o universo afro, tais como: “tranca rua”, “exú-caveira”, “pomba-gira”, “maria-mulambo”, “preto-velho”, “menino de angola”, além de suas classificações regionais/ comarcas de influências, entre outras características.

O pastor André Valadão, filho do atual líder Márcio Valadão, titular da igreja, tem uma grife de roupas modernas (Amém) com mensagens discretamente evangélicas, trajes que podem ser comprados em algumas lojas de shopping como a Ponto M (. M). Também sobre o abandono dos usos e costumes, evidenciado pela crescente indistinção que se vê entre um crente e um não crente, no site da Lagoinha, há uma matéria intitulada: “O que tem de errado com minha roupa” em que se destaca a seguinte passagem:

“A beleza principal vem de dentro para fora e não é de fora para dentro que você vai conseguir isso. Não é por acaso que vemos vários casais que podemos dizer são um tanto...

incompatíveis aos nossos olhos, mas se completam perfeitamente graças ao amor de Deus e ao Espírito Santo do Senhor que está entre eles. Seja ungido ou ungida, santo ou santa, e, principalmente, **mostre em seu exterior o que o mundo mais precisa ver ultimamente...** JESUS! (negrito acrescentado).

O usufruir da vida que Deus dá a seus filhos ainda na terra é evidenciado pelo caráter das pregações e exemplo de sucesso financeiro, emocional e social do Pr. Márcio Valadão e família. Os muitos cultos semanais (49 ao todo), as diversas iniciativas de congressos (Cura da Alma, Nacional para a conquista dos Sete Montes da sociedade, Casados para Sempre, Reunião de Marketing e Venda, Encontro de Avivamento) e os “Encontros”¹¹² para a libertação, cura, preparação espiritual, e batismo são espaços onde são enfatizadas as “batalhas espirituais”, “atos proféticos”, “cobertura espiritual” e “quebra de maldições.

Ainda, é perceptível a grande importância que a Igreja da Lagoinha atribui à televisão, uma vez que é proprietária do Canal Rede Super. Inúmeros programas são destinados a propagar a fé e a doutrina por eles defendida. Além disso, essa igreja tem voltado suas preocupações a realizar diversos programas sociais como o “Dia da Super Ação”, em que promovem um assistencialismo proselitista. Para completar, ainda pode ser acrescentada a participação cada vez maior de membros da IBL na política partidária. Um exemplo é o deputado e pastor Wanderley Miranda, um dos mais votados em Minas Gerais. A complexidade e funcionalidade da IBL é difícil de ser compreendida, engloba inúmeras áreas de atuação, seminários, escolas, ministérios, iniciativas sociais, além de grande variedade de culto, ampliando cada vez mais o alcance a fiéis.

Algumas considerações a fim de pensar uma neopentecostalização das igrejas protestantes históricas

Pensar as terminologias utilizadas para a compreensão do fenômeno pentecostal faz sentido na medida em que a realidade se torna mais plural e mais complexa e carece de novas categorizações. Segundo Ricardo Mariano, as alterações trazidas pelo neopentecostalismo acabam por colocar as religiões evangélicas muito próximas do mundo. Esse novo pentecostalismo promove ajustamentos sociais e transforma a religião protestante em um fenômeno cada vez menos sectário e ascético e quase indistinguível do mundo. Antônio Gouvêa Mendonça¹¹³ afirma que o protestante histórico de hoje é fundamentalista, conservador,

¹¹² “Encontros” são retiros espirituais oriundos da teologia do Movimento G12, criado por Castellanos, que pensava a igreja dividida em pequenos grupos chamados células. Os “Encontros” duram normalmente 03 dias e são realizados por membros das células. O batismo dos fiéis, atualmente, é orientado para que seja realizado apenas após a participação do fiel nessa espécie de acampamento, pois é através das práticas lá vivenciadas que o indivíduo “toma consciência espiritual” e se arrepende de seus pecados e dos delitos de seus antepassados.

¹¹³ Mendonça e Velasques citado em Mariano, 1999.

autoritário, passivo e anticultural. Ele pontua que sua mensagem teológica encontra-se em crise e à beira da indignação. E ainda conclui que não há outra saída ao protestantismo tradicional se não voltar à Reforma iniciada por Lutero. Apesar de esse escrito datar da década de 90, parece que os protestantes encontraram outro caminho_ o caminho da neopentecostalização. A classificação¹¹⁴ sugerida por Freston para o campo protestante apresenta as categorias: “protestantismo de migração”, “protestantismo de missão”, “pentecostalismo”, “carismáticos”. Essa tipologia não se distingue em quase nada da proposta de Mendonça e Bittencourt, respeitando a divisão entre “históricos” e “pentecostais” e adotando para os primeiros o “critério histórico-institucional”. Siepierski sugere uma alternativa para a categoria neopentecostalismo, a expressão “pós-pentecostalismo”. Pois, para ele, os elementos protestantes que haviam no pentecostalismo, tais como a centralidade da figura de Cristo, o uso diligente da Bíblia, e a união da fé com a ética, estão praticamente ausentes, rompendo com os princípios centrais da Reforma. “A Reforma significou um processo de “desmágicização” do catolicismo e a produção de um ethos em que a riqueza, sinal de salvação, tornasse o corolário de uma disciplina” (Giumbelli, 2000). A menor presença de uma proposta ética e moral em função da maior adesão a elementos mágicos e suas soluções imediatas, leva a pensar na neopentecostalização das igrejas de hoje, ao invés de apenas renovação e restauração. A organização empresarial e mercadológica das igrejas, os cultos catárticos preparados para as grandes massas que cada vez mais atingem membros de pouca escolaridade e baixo acesso a bens de saúde, a composição de uma liderança forte e bem-sucedida que concentra grande poder em suas mãos, a presença de empresários, esportistas, cantores, celebridades e políticos nas igrejas, a eminente guerra contra o diabo e a afirmação de deuses afros, na busca de cura e libertação dos demônios, bem como a ênfase na prosperidade são marcas evidentes de que as igrejas, ora protestantes, ora pentecostais, estão se neopentecostalizando. Os crentes são livres para viverem uma vida normal e tranqüila, fazerem faculdade, irem a estádios de futebol, cinema, festas, bares. Ao mesmo tempo que, são bem sucedidos no mundo, são líderes de células, participam de “danças proféticas”, se engajam em uma infinidade de projetos, ministérios, movimentos.

Rubem Alves faz o diagnóstico de que o cenário percebido nos dias de hoje não se trata de uma “explosão” de pentecostalismo, mas sim de uma “implosão” do protestantismo. Giumbelli ao invés de procurar pelas formas de “adaptação” ao “mundo” propõe que busquemos enxergar os mundos que essas igrejas, em suas relações com outros agentes sociais, constroem. Até que ponto vai tal condescendência? Ela pode levar os evangélicos, como estes mesmo dizem, a “venderem suas almas pro diabo”.

¹¹⁴ Essas propostas de classificações daqui pra frente citadas foram retiradas do artigo “A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro, publicado na Revista Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 21 (1): 87-119, 2000, por Emerson Giumbelli.

Referências bibliográficas:

- CARDOSO, Alexandre A., LEITE, Cláudio A. C. e NOGUEIRA, Rita F.A. “Pesquisa quantitativa no campo religioso: reflexões ulteriores sobre a experiência e participação de um grupo acadêmico de estudos da religião em duas pesquisas quantitativas”. Revista de Estudos da Religião. São Paulo, 3: p. 86-99, 2002.
- FEATHERSTONE, Mike. Cultura de consumo e pós-modernismo. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. “Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais”. Revistas de Estudos Feministas. Florianópolis, 13, 2: p. 387-396, maio-agosto de 2005.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Carismáticos e Pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar. Campinas: Ed. Autores Associados/ANPOCS, 1996.
- MARIANO, Ricardo. “Efeitos de secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais”. Civitas. Porto Alegre, 3, 1: p. 111-125, junho de 2003.
- _____. “Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal”. Estudos Avançados. São Paulo, 18, 52: p. 121-138, setembro de 2004.
- _____. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. Ed. Loyola: São Paulo, 2005.
- _____. “O futuro não será protestante”. Ciências Sociais e Religião. P. Alegre, 1,1, p. 89-114, set. 1999.
- ORTIZ, Renato. “Anotações sobre religião e globalização”. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, 16, 47, p. 59-74, outubro de 2001.
- PERLONGHER, N. Osvaldo. O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo. Ed. Saraiva: SP, 1987.
- PEREZ, Léa; OLIVEIRA, Luciana de; APGAUA, Renata. Reflexões em um debate ficcional: efervescência religiosa e reconfigurações societárias _ nódulos de dádiva na sociedade brasileira contemporânea, 2000.
- _____. Conflito religioso e politeísmo dos valores em tempos de globalização, 2003.
- _____. Religião e cultura de consumo, 2003.
- _____. Vattimo: a transfiguração pós-cristã da irreligião.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye Brasil_ o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000”. Estudos Avançados. São Paulo, 18, 52, p. 17-28, agosto de 2004.
- _____. “Religião como solvente_ uma aula”. Novos Estudos. São Paulo, 75, julho de 2006.
- REINHARZ, Shulamit. On becoming a social scientist. Jossey-Bass: San Francisco, 1979.
- RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumaré, 2004.
- SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. ““De bem com a vida”: o sagrado num mundo em transformação”. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2001.
- VATTIMO, Gianni. Acreditar em Acreditar. Lisboa: Relógio D’ Água Editores, 1998.
- _____. Depois da Cristandade. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.
- VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? Religião e sociedade. Rio de Janeiro, 19 (1): 9-17, 1998.
- _____. Besta-Fera: recriação do mundo. Rio de Janeiro: Relume Dumaré, 1995.
- WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Ed. Martin Claret: São Paulo, 2004.
- _____. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Ed. UNB: Brasília, 1991.
- _____. Ensaios de sociologia. LTC Editora: Rio de Janeiro, 2002.

A figura do conselheiro no catolicismo sertanejo: catolicismo popular?

João Everton da Cruz*

INTRODUÇÃO

Este trabalho compõe a pesquisa de mestrado do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC/MINAS -, intitulado “*Frei Damião: uma análise sociológica sobre o fenômeno religioso no Catolicismo Popular no Nordeste brasileiro*”, sob a orientação do Dr. Pedro Assis Ribeiro de Oliveira. No mundo contemporâneo assistimos “a religião em movimento, constatando o fim das entidades religiosas antigas e o aparecimento de novas crenças, com outras motivações para crer, e com a independência em relação às instituições religiosas históricas”, causando uma crise nas instituições religiosas tradicionais. O que tem determinado a sociedade contemporânea não é o desinteresse face às crenças religiosas, mas o desaparecimento de sua “regulamentação” por parte das instituições tradicionais que sempre foram portadoras de valores morais e geradoras de orientação e esperança.

O estudo do Conselheiro no Catolicismo Popular Sertanejo do Nordeste brasileiro vem se intensificando e abrindo novos horizontes para a Sociologia da Religião. Cada vez mais somos convencidos de que conhecer é sempre um ato de poeitar. E poeitar, segundo a etimologia, é “fazer”, é “criar” ou “inventar”. Por isso a pesquisa não pretende ser mais do que um possível diálogo com as outras. É uma tese com intenção dialética, não de ensinar, mais muito mais de aprender. Contudo, maior será a procura sincera das simples afirmações de verdades. Pretendo tecer um texto, que seja significativo, que ajude a entender melhor a figura do conselheiro na cultura nordestina. Desenvolver uma pesquisa numa ótica sociológica acerca da figura do conselheiro presente na cultura nordestina é como fazer uma peregrinação pelos caminhos das origens da alma sertaneja do Nordeste brasileiro, observando os seus traços e penetrando na sua intimidade. É revelar o mistério, é perseguir caminhos, desvendar os rastros mais profundo da vida e da morte, do presente e do passado, do real e do imaginário.

Frei Damião de Bozzano caminhou pelo Nordeste do Brasil que trata-se de uma região conhecida pelos seguintes Estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia. Sendo que a região pode ser dividida em três sub-regiões, bem distintas, com diversas condições climáticas. O sertão (*semi-árido*), o agreste (*chuvas normais*) e região da cana-de-açúcar (*chuvas abundantes*). O fenômeno religioso que

* Mestrando pela PUC/Minas (2008-2010)

se formou em torno de Frei Damião se deu praticamente na região do sertão nordestino (no semi-árido)¹¹⁵, o que não exclui que muitos devotos tenham saídos também do agreste¹¹⁶.

Para tratar da expressão catolicismo popular numa visão sociológica, necessitamos evidenciar o que se compreende por cada um dos termos e depois a própria expressão catolicismo popular. Por catolicismo entendemos que é “uma grandeza teológica como concretização do Evangelho no tempo. É também uma realidade histórica, política, sociológica e religiosa”.(BOFF, 1976, p. 19). Já o termo popular pode exprimir uma conotação que demarca uma tríade de oposições, como o “erudito”, “oficial” e de “elite” (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1988, p. 139.) O termo popular não está isento de uma ambiguidade. Não será a nossa intensão torná-la aqui no sentido pejorativo, vulgar, depreciativa, pois acabaríamos identificando-o como uma produção religiosa de má qualidade ou até mesmo subalterna.

Para compreendermos o catolicismo popular partimos da expressão de RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1985, p. 239-240:

“O catolicismo popular, representa a dominação pessoal como uma reprodução terrena das relações que ligam o homem a seus protetores celestiais, desempenham uma função social importante para a dominação senhorial, uma vez que ele a identifica como a ordem do mundo desejada por Deus”.

Na esfera do catolicismo popular existe a figura do conselheiro que passa a reproduzir a dominação pessoal como um protetor. O catolicismo popular sertanejo é uma das formas do catolicismo popular e tem a sua funcionalidade a partir da figura nuclear que são as devoções aos santos. Dito de outra maneira, esse catolicismo pode ser definido usando a expressão popular de existe “muita reza, pouca missa; muito santo, pouco padre”.

Pierre Bourdieu (1974, p. 27-98) em seu artigo “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”, diz que esse esquema de representações e práticas religiosas, por meio das quais um valor religioso é dado ao mundo e à vida humana, resultando numa possível polarização entre a atividade anônima e a atividade coletiva. Com a atividade anônima, todos os componentes do grupo dominam de forma satisfatória os esquemas das representações religiosas que são adquiridas por familiaridade. É um serviço religioso de autoconsumo, pois os produtores são os mesmos consumidores; possibilitando o estreitamento com os sistemas mítico-rituais de sociedades simples e das “religiões populares”. Com a atividade coletiva, acontece que os agentes religiosos são socialmente oficializados e somente eles podem manejar o conjunto de conhecimentos, normas e rituais; enquanto os outros membros do grupo estão limitados a consumir esse trabalho religioso, sofisticando e separando os agentes religiosos dos “leigos”.

¹¹⁵ “A identificação” do Nordeste, e mesmo do SemiÁrido Nordestino, como uma região problema é simplista diante da heterogeneidade da economia da região. (LIMA, José Fernandes (Org.). *Uma proposta de desenvolvimento sustentável para a região de Xingó*. Canindé de São Francisco: Instituto de Desenvolvimento Científico e Tecnológico de Xingó, 2003, p. 19).

¹¹⁶ Agreste (do latim: *relativo ao campo, campestre*) designa uma área na Região Nordeste do Brasil de transição entre a Zona da Mata e o Sertão. Estendendo-se numa vasta área dos Estados da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte. A área ocupada pelo Ageste situa-se numa estreita faixa, paralela à costa. Porém, é uma área sujeitas a SECAS. (Cf.: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Agreste>)

O catolicismo popular sertanejo tem costumes próprios e vive a sua maneira com o mínimo de sacramentos e teorizações e com o máximo de devoções, rezas, procissões, romarias e santos intermediadores da salvação. As devoções aos santos na cultura popular sertaneja se apresentam como resposta para dar sentido a sua vida. Surge daí a importância do conselheiro na vida dos sertanejos do Nordeste brasileiro. Há uma fragmentação deste tipo de catolicismo popular sertanejo quando recebe uma ação repressiva e utilizante face ao catolicismo oficial. Essa repressão por parte da cultura oficial ocorre sobretudo em não pretender compreender os diversos elementos significativos que compõem esse catolicismo, estabelecendo uma dicotomia cultural que se exprime na existência de uma cultura oficial dominante e outra meramente popular e muitas vezes considerada como algo periférico e supersticioso. Para tanto, ambas as culturas relacionam-se numa contínua tensão, sendo que a cultura oficial acaba provocando continuamente dois posicionamentos à cultura não-oficial: a repressão e a utilização.

As devoções aos antigos conselheiros como o padre Ibiapina, o beato Antônio Conselheiro, o padre Cícero e frei Damião ocorreram a partir do esquema da tipologia do catolicismo sertanejo. Esse fenômeno religioso do conselheiro no catolicismo popular da cultura Nordeste tem as suas raízes mais profundas na cultura africana e indígena, daí o nascedouro onde o conselho é de extrema importância na vida das pessoas; mesmo com as dependências que ele pode causar; mesmo assim o conselho é considerado um grande valor que impulsiona as pessoas para o ajustamento da conduta moral e espiritual.

Do Padre Ibiapina (1806-1883) o povo recorda pouco, mas as instituições que ele deixou testemunham o seu papel de conselheiro e pai espiritual do seu povo. Do beato Antônio Vicente Mendes Maciel (1830-1897), todos os devotos e peregrinos eram atraídos pelo poder dos seus conselhos, pelo lenitivo que lhes podia proporcionar. E todos os chamavam de Santo Conselheiro, “que vai desempenhar o papel de líder carismático”, desembocando no movimento de Canudos. Já com o padre Cícero Romão Batista (1844-1934), sendo ele, impedido de exercer a sua atividade pastoral, sobretudo na administração dos Sacramentos, estando suspenso de ordem, teve que realizar um trabalho que identificou com a ação do padre Ibiapina, exercendo a função de conselheiro. Com Frei Damião acontece que ele não é tão lembrado na cultura nordestina como pregador quanto como conselheiro e confessor. O povo não recorda os temas das pregações do Frei Damião, mas sim os conselhos. Através da figura do conselheiro na cultura nordestina frei Damião soube alimentar muito bem o cotidiano e organizar a vida do povo sertanejo no seu agir. Somente para exemplificar a importância dos conselhos de Frei Damião, vejamos a fala de Maria Garcia Vieira, com 60 anos idade, solteira, tida pela comunidade local como conselheira e professora aposentada da cidade de Nossa Senhora das Dores, Sergipe. Cidade em que Frei Damião pregou santa missão na década de 80.

A entrevistada declarou que Frei Damião *“suavizava a vida das pessoas mais sofridas com seus conselhos, orientações e mostrando ao peregrino que ele tinha condições superar as dificuldades da*

vida. Era uma pessoa serena e muito paciente com os peregrinos. Embora existiam momentos que ele tinha uma catequese forte, digo, sendo interpretado por algumas pessoas como um conservador ou mesmo missionário rigoroso. Já confessei com ele e recebi orientações seguras. Mas eu acolhia como verdade e que ia de encontro ao meu ponto de vista. Esse acolhimento acontecia pelo desejo que eu tinha de mudança e ele teve a coragem de ser autêntico e fiel aos princípios da Doutrina Cristã. Eu acredito que ele era um discípulo do padre Cícero. Nós acreditamos nisso. O sertanejo crer porque vive mais próximo da natureza. Devido ao seu espírito em sintonia com Deus e automaticamente acolhendo a palavra dos profetas. Eu creio nele como um profeta humano e inspirado em Deus”.

Conforme constatação da entrevista a tese aponta de que o povo não guarda lembrança sobre os assuntos das suas pregações nas santas missões mas sim dos seus conselhos que o frade dava aos romeiros e devotos. É interessante notar que o sucesso de Frei Damião como conselheiro se encontra na forma como abordava as pessoas. A sua fala era mansinha e ao pé do ouvido do confessado. Chegando o povo a dizer que ele era um “homem santo”. O fato é que depois de 20 anos de sua chegada ao Nordeste brasileiro, em 1931; já na década de 50 Frei Damião de Bozzano é tido pelos sertanejos como um conselheiro respeitado e consagrado, passando a orientar o povo em problemas da vida.

Através da devoção dos sertanejos do Nordeste brasileiro, Frei Damião foi transformado de missionário da ordem dos capuchinhos para engajar-se na linha dos conselheiros existentes na cultura nordestina, pois soube alimentar muito bem o cotidiano e organizar a vida do povo sertanejo no seu cotidiano. Surge, portanto, daí a necessidade do conselheiro dentro do imaginário religioso e cultural do povo sertanejo, valorizando e resgatando as suas histórias, as suas devoções aos santos os seus benditos e as suas rezas e cantos. Os conselhos dados pelo frade aos sertanejos tinham uma contingência humana, que eram passíveis de sofrimento e tendo como orientação central ajustar aos sertanejos para o caminho da bondade e da mansidão, alcançando a salvação da alma. A sua função era o de exercer esse papel de aconselhador que impulsionasse as pessoas a encontrar o caminho que levava ao céu.

Para tanto, os conselhos de Frei Damião não tinham nada de anormal da matriz dos antigos conselheiros. Os seus conselhos eram guiados pelo bom senso comum que todo confessor sábio tem, contudo, pelo fato de serem pronunciados pela boca do frade lhes dava um valor maior, uma enorme relevância. O catolicismo popular sertanejo existe e se desenvolve num contexto humano determinado, numa inter-relação com o espaço geográfico, seu momento histórico e também com o meio ambiente social concreto. Isso demarca que o catolicismo popular é dependente do seu contexto e executa sobre ele alguma espécie de influência. É assim que o sertanejo do Nordeste brasileiro ao longo dos anos apropriou-se dessa figura do Conselheiro via substrato religioso que foi sendo transmitido de geração em geração, particularmente, nas classes populares através da presença marcante dos antigos missionários e beatos.

A demonstração deste catolicismo popular sertanejo face ao desempenho do conselheiro Frei Damião no Nordeste brasileiro deve ser analisado como uma prática religiosa “distinta” do catolicismo oficial. O catolicismo popular sertanejo seria o último e único suspiro que dar sustentação a sua vida e conseqüentemente a única expressão da própria auto-afirmação que restou aos sertanejos. Nesse contexto, Frei Damião é um conselheiro forte do catolicismo popular sertanejo que corporiza a herança cultural do povo.

É evidente que tudo isso vai acontecer num determinado contexto histórico. A segunda metade do século XIX foi uma época de crise que asola mais duramente o Nordeste devido a economia escravista da cana-de-açúcar com a extinção do tráfico negreiro. A lavoura do café no sul torna-se o principal equilíbrio das exportações do país. Visto que a cana-de-açúcar e o algodão entram em decadência no Nordeste devido à concorrência norte-americana e das Antilhas. Daí que para sanar as dívidas os senhores do Nordeste vendiam seus escravos para os fazendeiros do café, passando a intensificar a exploração dos camponeses que viviam em suas terras (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1985, p. 241.). Daí o entendimento de que o sertanejo busca na figura do conselheiro uma maneira de amenizar os seus problemas que, na maioria das vezes, dificilmente conseguiria resolver sem o auxílio da devoção aos santos.

Isso demonstra que o catolicismo popular é um rico espaço de liberdade e de autonomia em que o sertanejo sente poder mover-se na comunidade. Então, seja uma febre, uma dor de cabeça, uma mordida de cobra e se não há médicos na comunidade ele acaba recorrendo à benzedura e a feitiçaria. Fica claro que o catolicismo popular sertanejo existe para uma ampla camada da população nordestina, localizada numa região do semiárido e que a sua manifestação religiosa está em comum acordo com os anseios de liberdade, buscando com isso, escapar, ao menos, momentaneamente, ao pesado fardo do cotidiano, bem como à pressão rígida da estrutura político-social dominante.

O ambiente faz o homem. Embora o homem não seja somente produto do seu meio este vem a influenciar e a forjar sua personalidade. Tal é o caso dos sertanejos que são filhos do sertão. É triste e surpreendente a paisagem comburida do Nordeste. Secularmente a sua vegetação é castigada pelas queimadas. A terra fica exposta a voracidade do fogo, durante as queimadas, causando a infertilidade do solo. O clima é instável com as periódicas secas, perdendo a sua primitiva flora e fauna. A cultura do Nordeste tem a sua origem através de duras lutas do homem do campo, ora em defesa da propriedade, ora pelo domínio político. Na verdade, todo Nordeste é uma só comunidade, cimentada em passado de sofrimentos heróicos e tradições comuns. São os rincões sertanejos, com a profissão do vaqueiro que vai passando de pai para filho durante muitas gerações. A vida de vaqueiro é uma vida de risco e surpresas, talvez por isso cheia de encanto para a civilização sertaneja. Sertão, em si mesmo, é monótono. Toda a natureza é uma lentidão. O ser humano, o cavalo, o boi, a cabra, todos andam sem pressa. Lento são os gestos, lentas são as rezas, as ladainhas, os cantos, os passos. Lentas são as

conversas das histórias que parecem não ter fim. Não há pressa, nessa natureza ardente e hostil, que aprendeu a esperar a morosidade com que as sombras da noite e da morte caem sem cessar sobre a realidade e as pessoas. As linhas que se seguem tem a intenção de realçar como os sertanejos reagem diante da natureza, da salvação, da morte, do pecado, do sobrenatural, pois certamente são o resultado do realismo da observação da cultura popular do Nordeste.

Numa cultura marcada pela seca é comum que as pessoas rezem para chover. Aliás, pedir chuva é um ato eminentemente humano e milenar conhecido. As mortificações ocorrem entre os penitentes que ficam à noite rezando nas encruzilhadas, em torno das cruzes, se agrupam numa agitação macabra de flaglantes impondo-se o cilício dos espinhos, das urtigas e outros duros tratamentos de penitência (CUNHA, 1967, p. 110.). São os penitentes com as suas recomendações das almas que ocorrem na época da quaresma e semana santa. As práticas do catolicismo popular sertanejo das curas através da benzeção é um fenômeno corriqueiro nas comunidades do Nordeste. Pode rezar para curar uma bicheira de animal, na mairia das vezes nem precisa ver o animal doente, curando simplesmente pelo rastro. Geralmente o benzedor ou a benzedora diz não vir dele ou dela o poder de curar, mas vem de Deus, ou até um santo que é invocado na hora da benzeção.

A prática da benzeção está ligada ao catolicismo popular e também pela medicina caseira. Ou mesmo ligada às simpatias, que se dão no nível material. Talvez que o número de mulher benzedora seja maior do que o de homem. Essa prática pode ser explicada devido ser a mulher mais atenta aos ritos. O segredo das palavras sagradas. É evidente que no ato de benzer, além do poder sagrado das palavras, necessariamente estão presentes elementos da Natureza: a água, o fogo, o ar, a terra e a vegetação. Estes elementos, segundo a tradição têm a propriedade de domínio do mal. Podemos afirmar que ascendência do conselheiro sobre a cultura sertaneja do Nordeste brasileiro se baseia em primeiro lugar na habilidade pessoal de cada conselheiro em aproveitar as tradições populares oriundas da corrente indígena e africana.

Até os dias atuais, os sertanejos gostam de tomar conselhos, principalmente, daqueles que eles consideram ser bom conselheiro. Pode ser um sacerdote, um pai de santo, uma benzedora, uma parteira, uma catequista, um curandeiro; enfim, alguém que inspira uma certa confiabilidade e habilidade na arte de aconselhar.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

CERTEAU, M. de. Cultura popular e religiosidade popular. *Cad. do CEAS* 40 nov/dez, 1975.

BOZZANO, Frei Damião de. *Em Defesa da Fé*. Recife: Paulinas, 1955.

MOURA, Abdalaziz. *Frei Damião e os impasses da religião popular*. Petrópolis: Vozes, 1978.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985. 347 p.

_____. Religiosidade Popular na América Latina. *REB*. Petrópolis: Vozes, 32/126, junho de 1972.

GT Religião, Ciência e Tecnologia

EMENTAS

A perspectiva espírita diante da globalização tecno-científica

André Andrade Pereira

Neste trabalho buscamos avaliar qual a postura do Espiritismo diante da Globalização, em especial com relação ao totalitarismo da tecno-ciência. O objetivo deste trabalho é mostrar que, se há um otimismo com relação ao progresso das técnicas e das ciências, o espiritismo está permanentemente preocupado com as questões de finalidade. Na diferenciação proposta por Garaudy entre ciência e sabedoria, o espiritismo estaria buscando constituir-se como uma sabedoria espiritual. Uma ciência holista e espiritualista, campo de um fértil diálogo ocidente-oriental, mantendo a conexão entre a produção técnica de conhecimento e as exigências éticas da humanidade, o espiritismo traz a pretensão de ser não só uma ciência, mas uma sabedoria, que entende a ciência e a técnica como meios e o pleno desenvolvimento humano como fim.

Religião, ciência e tecnologia: dos distanciamentos às aproximações no pensamento social brasileiro contemporâneo

Silas do Carmo Delfino

Este trabalho pretende somar esforços as pesquisas sobre “religião, ciência e tecnologia”. O primeiro momento consiste na tentativa de encontrar definições razoáveis sobre o que representam os conceitos de “religião, ciência e tecnologia”. Desde as designações etimológicas dos termos até as alterações e variações do sentido original resultantes das transformações sociais e apropriações indevidas destes termos. O segundo momento consiste na tentativa de encontrar os distanciamentos e as aproximações entre “religião, ciência e tecnologia” no pensamento social brasileiro contemporâneo. Aspectos típicos da fé, e da ética da religião são capazes de proporcionar dois tipos de reações aceitação ou a rejeição. E no terceiro momento conclui-se que a consonância entre “religião, ciência e tecnologia” no Brasil possibilita a existência de um mundo concreto mais solidário.

Deus na era digital: mídia e linguagem religiosa

Leomar Brustolin

A pesquisa visa estudar aspectos teológicos e comunicativos da linguagem para analisar o impacto da mídia sobre a religiosidade católica brasileira dos últimos anos, especialmente através dos programas televisivos. Busca identificar as mudanças de atitudes e de conceitos que a comunicação virtual do sagrado estabelece e apresentar limites e possibilidades dessa nova forma de viver a fé católica no país.

Ciborgue e imortalidade da carne: tecnologia e ressurreição da carne

Oscar R. Chemello

A pesquisa tem como tema a ressurreição da carne, como dom, salvação e sanção de Deus para o corpo humano frágil e mortal. Reflete-se sobre a possibilidade do pós-humano, em que com a intervenção da biotecnologia espera-se também superar a fragilidade da natureza. O

humano exercendo sua vocação de co-criador, aprimorando a natureza e buscando superar toda fragilidade e mortalidade humana. Porém, esta busca, possui seu aspecto de condenação do corpo e negação da própria fragilidade. Com a salvação vinda de Deus, aceita-se a fragilidade, além de receber a sanação da carne, não na impessoalidade técnica, mas na relação de Deus. Principais autores, Jürgen Moltmann e Ruiz de la Peña.

Do real ao virtual: a corporeidade humana na pós-modernidade

Juliana Hermont de Melo

O fenômeno pós-moderno da “espetacularização do corpo” e sua interface com a vulnerabilização do humano representam um dos desafios postos à religião pela biotecnologia. Neste sentido, objetiva-se analisar o processo pelo qual a corporeidade assume o papel de mercadoria na pós-modernidade; e depreender as consequências deste cenário para a compreensão da identidade humana como imagem e semelhança de Deus.

A globalização da tecnologia e as novas configurações do espaço religioso

Omar Lucas Perroux Fortes de Sales

O processo de globalização atual difunde a tecnologia, sendo por ela globalizado. Apresenta aos povos uma multiplicidade de recursos tecnológicos, veios portadores dos ditos “bens da globalização”. Por tratar-se de realidade excludente, a globalização possibilita o desfrute de tais benefícios a poucos atores sociais. As inovações tecnológicas tecem nova realidade por meio do espaço da circulação de ideias, cultura, desencontros e pertença (espaço usado). Transfiguram-se as relações do ser humano sob vários aspectos. O espaço religioso compõe este cenário. Interessa-nos abordar os impactos da unicidade da técnica sobre o espaço religioso, bem como suas reações positivas e negativas. Traçar o perfil da realidade atual permite apontarmos caminhos de reflexão para posicionamento crítico e coerente.

Bioeletrografia em participantes de reuniões mediúnicas

Marileuza Fernandes Correia de Lima

Maria do Socorro Sousa

Wallace Ferreira de Souza

A Bioeletrografia compreende o registro fotográfico do halo luminoso que existe ao redor dos corpos dos seres vivos, e é utilizada na análise de estados alterados de consciência. As reuniões mediúnicas se caracterizam por estabelecer esses estados como forma de acesso ao denominado mundo espiritual. Elas são compostas por médiuns que exercem papéis de incorporador, passista, dialogador e um coordenador. Essa investigação apresenta um estudo experimental tomando como padrão kirliangráfico o modelo desenvolvido por Newton Milhomens. Foi aplicada em vinte participantes de reuniões de desenvolvimento mediúnico, que se submeteram a essa tecnologia antes do início da reunião e após o encerramento. Os resultados apontam alterações significativas no halo luminoso em termos grupais e individuais.

TEXTOS

A perspectiva espírita diante da globalização tecnológica

André Andrade Pereira*

Introdução

O século XXI abre o terceiro milênio com uma imensa esperança de entendimento e paz entre os povos, de despertar de corações e mentes para a promoção da vida e da dignidade do ser humano, podendo se tornar o século em que veremos o fim da fome, das guerras, dos preconceitos e da destruição inconseqüente da natureza. Estudiosos apontam que esse será o século da sensibilidade e da arte, o que possibilitará o desenvolvimento do sentimento humano, da intuição, abrindo a possibilidade de se alcançar um novo patamar de hominização.

Nunca antes na história o homem dispôs de condições técnicas que lhe permitissem o intenso fluxo de comunicações, trocas materiais e espirituais entre todos os lugares do globo, de tal forma a dar a impressão de estarmos todos vivendo em um só tempo, em um só espaço e numa mesma lógica de sobrevivência e interdependência. O homem, cada vez mais, percebe a Terra como a casa comum a todos, e já começa a despertar para a necessidade de preservar as fontes de vida, e as fontes de riquezas culturais e espirituais desenvolvidas, ao longo dos séculos, pelos diferentes povos.

Estão sendo dados os primeiros passos do projeto de humanidade, vista agora como uma só família sobre a Terra, e são infinitas as possibilidades de configuração social, política, econômica, cultural e espiritual desta verdadeira *oikoumene*. A consciência de que todos partilhamos um destino comum, nesse pequeno planeta azul em viagem pelo espaço, abre novos horizontes e novas exigências éticas para a vida social. O desafio que se apresenta é o da paz, da compreensão, da preservação da vida, da justiça e da realização dos projetos de vida de todos e de cada um.

A construção de uma convivência pacífica, da aceitação e respeito universal aos direitos humanos, e da preservação da vida do planeta, no entanto, dependerá de algo mais do que das possibilidades abertas pela tecnologia e pelas conquistas do conhecimento científico.

* PPCIR - UFJF

Para alcançar o horizonte de realizações acalentados nos sonhos de tantos lutadores e missionários dos séculos anteriores, será preciso o aprendizado da arte de dialogar, de compreender e, sobretudo, de amar.

Verdade seja dita, ao mesmo tempo em que os homens experimentam uma abertura de possibilidades de amorização e compaixão universais, nosso tempo tem sido marcado pelos fundamentalismos, por uma completa ausência de diálogo, pela imposição de dogmatismos econômicos, políticos e religiosos. Testemunhamos uma ausência de mútuo entendimento, um empobrecimento da sensibilidade, uma ausência de compaixão, uma aceitação da atitude de desprezo pelo outro e, por toda parte, falta o desenvolvimento maduro da capacidade humana de amar.

O quadro atual se torna mais grave na medida em que as energias humanas que poderiam ser utilizadas no desenvolvimento de qualidades espirituais, tais como a compaixão, a tolerância, a reverência pela vida, o amor, estão embotadas graças à imposição de um pensamento único que seduz e conquista corações e mentes para valores anti-humanistas, tais como o egoísmo, a competitividade, o materialismo, a cobiça, o consumismo, o inchaço do racionalismo em detrimento da sensibilidade, o narcisismo, dentre outros.

O fascínio pela tecno-ciência, a crença idolátrica nos mecanismos do sistema de mercado, a aceitação da vida acelerada das grandes metrópoles, são o substrato ideológico, idolátrico mesmo, que legitimam socialmente a expansão mundial do sistema capitalista, levando consigo, as naturais externalidades do sistema: geração de pobreza, desigualdade, fragmentação, solidão, corrupção e violência.

Um diagnóstico atual de nossa condição mundial foi dada por Thich Nhat Hanh, um monge budista, indicado por Martin Luther King Jr ao prêmio Nobel da Paz. Fundador do "budismo engajado" por descobrir a possibilidade de se praticar a contemplação e a meditação enquanto socorriam as vítimas da Guerra do Vietnã, e pela atitude amorosa de meditar em benefício de americanos e vietnamitas, ele disse que a humanidade hoje se assemelha a um homem montado num cavalo em disparada, e que ao ser perguntado: "Para onde você está indo?" ele responde: "Não sei, pergunte ao cavalo!"

Essa seria a imagem da humanidade diante da inevitável expansão da estrutura social capitalista, cujo destino é determinado impessoalmente pelas engrenagens de funcionamento da própria estrutura, e assim, ao que tudo indica, ninguém parece se responsabilizar pelo crescimento da produção mundial de armamentos, pelas vítimas da violência nas grandes cidades, pela expansão do tráfico de drogas, pelos "acidentes" que matam rios e incendeiam as florestas e pelo silencioso e crescente desemprego estrutural. São os impessoais cálculos maximizadores das curvas de oferta e demanda, dirão os crentes do sistema de mercado; são os resultados da neutra eficiência tecnológica, dirão os crentes da tecno-ciência. E tudo parece caminhar bem, segundo a lógica do discurso hegemônico.

A Globalização como Totalitarismo

Uma das características da globalização atual é a expansão impositiva de uma racionalidade específica, absolutizada como a única, contra a qual não se teriam alternativas. Nesse período o mercado e a técnica ditam as regras mais que a reflexão humana que não sabe mais até onde vai a responsabilidade de seus atos. O ator econômico não se sente responsável pelo que ocorre no restante da cadeia produtiva em que se insere. O usuário da tecnologia vê sua criatividade balizada pelas possibilidades pré-programadas da máquina, e já não sabe mais se é produtor ou produto. E a subsunção da criatividade técnica aos interesses das grandes corporações limita ainda mais as possibilidades até mesmo dos criadores e pesquisadores de novas tecnologias.

Milton Santos denomina esse período de Globalitarismo por se tratar do totalitarismo da racionalidade tecno-científica. Qualquer racionalidade que fuja a essas premissas consensuais são apresentados como irracionais, irresponsáveis. É o pensamento único da globalização que penetra todas as localidades e domina na razão pela qual é desconhecida, mas admirada.

Frutos da civilização e da elaboração racional mais avançada do homem, o mercado global e a tecnologia parecem fugir ao controle e tomar as rédeas da condução das ações. A interconexão global e os processos automatizados obrigam a totalidade dos participantes desta ordem global pré-programada a aderirem sem questionar, sob o risco de estagnarem e não sobreviverem, e então ninguém sabe quem está no controle geral. Segundo a ideologia da globalização, não se pode viver fora da ordem, não se pode recusar a entrada na modernidade. E uma vez inseridos, o que implica abdicar da soberania (no caso de países), da política, da cultura, da identidade, não se é mais dono do próprio destino, e a única ação autônoma é a ilusória tentativa de se defender da volatilidade das finanças internacionais, e da lógica impessoal das máquinas.

O resultado imediato é a diminuição do livre-arbítrio, é a perda da sensação de responsabilidade pelos resultados agregados do sistema. Se há fome, desemprego, violência e morte, desmatamento, aquecimento global, não se consegue punir os responsáveis pelo sofrimento gerado. Não é por acaso que se vive, mundialmente, uma crise de impunidade, seja na política, seja no mundo empresarial, ou mesmo na conduta cotidiana. As regras mais importantes, os códigos de ética que contam, não estão mais na esfera da decisão humana, são os critérios "neutros e impessoais" da eficiência econômica e técnica.

Nesse paradigma, uma vez cortado o mecanismo de responsabilização pelos atos, a sociedade tende a regredir, a voltar à infância. E como aparentemente ninguém é diretamente responsável, não se sabe como corrigir os rumos. O mundo técnico e econômico tende a nos levar a uma catástrofe anunciada e, como as ações são apresentadas como difusas e impessoais, espera-se a tragédia qual se fora uma catástrofe natural.

Se a sociedade se infantiliza, o humano se atrofia, embota-se a sensibilidade e o entendimento e sente-se impotente em dirigir as ações com vistas a um fim. Em pleno período das maiores conquistas da humanidade no campo da ciência e da tecnologia, vive-se a generalização do analfabetismo emotivo, a insensibilidade, o descaso, a alienação. O homem através das tecnologias de informação açambarca o mundo, mas sente-se só, desconhece seus vizinhos mais próximos, perde a capacidade de comunicar-se com seus familiares e não conhece o significado das palavras amigo e confiança.

O Globalitarismo gera a fragmentação, uma vez que a lógica global vêm de cima perdendo-se a horizontalidade das relações, e os homens tornam-se ilhas. A crise do sentido de vida é também a crise do sentido de sociedade, de agrupamento, de coletividade, é a era da solidão. No tempo do discurso tecno-científico da realidade, prioriza-se a fala dos especialistas. Povo não tem voz, não sabe, não tem o que dizer. Fecha-se os ouvidos e os olhos uns para os outros, e espera-se o anúncio da verdade racional pelos meios globais de comunicação.

Onde a Esperança?

O otimismo se pergunta pelas saídas. Retirar o homem atual da indiferença, ainda que no contexto de grandes cidades e complexa divisão do trabalho é tarefa que possivelmente só será levada a frente se houver um questionamento radical da cultura ocidental, que se expande por todo o mundo globalizado, para romper a mutilação do homem de si mesmo e redescobrir sua inexaurível riqueza interior.

A noção de compaixão exige que se dê menos ênfase ao critério de racionalidade que impera no ocidente, e nos mecanismos econômicos globais, em favor do sentimento e das emoções. A análise que Georg Simmel faz sobre a filosofia do dinheiro, mostra como as relações mercantis exigem que os homens se alienem de seus sentimentos e do “eu profundo” para dar conta das operações quantitativas com as quais se defronta. O mesmo alerta Garaudy, para quem a 'racionalidade' exclui a 'interioridade' do homem, e esta é a principal característica do mundo ocidental que precisamos romper, ao nos abrir para outras formas de espiritualidade:

"o erro básico (...) está em crer que podemos reencontrar o homem em sua plenitude e transcendência sem romper com nossa cultura ocidental."¹¹⁷

Com relação a isso vale a pena narrar uma experiência muito interessante. O psicólogo Ouspensky foi da Rússia a Paris, passar um tempo de aprendizado com o grande sábio Gurdjeff. O mestre o recebeu em seu apartamento já dizendo que precisavam imediatamente começar a trabalhar. Sendo uma sexta-feira, disse-lhe que passaria o fim de semana na casa de uns amigos e que Ouspensky deveria ficar em seu apartamento até que ele voltasse na segunda-feira, e que deveria seguir estritamente as seguintes recomendações: não poderia abrir as janelas, nem ligar o rádio; deveria guardar o silêncio diante de si mesmo, e olhar profundamente para sua própria vida.

Na segunda-feira, como combinado, Gurdjeff buscou Ouspensky em seu apartamento e o convidou para um passeio pelas ruas da "cidade luz". Caminharam silenciosamente por um tempo, e Ouspensky olhava espantado para os transeuntes até que, segurando o sábio pelo braço, exclamou:

"Mestre! parece que estão todos dormindo, andando como sonâmbulos pelas ruas. Tenho nítida impressão de que só nós estamos despertos, nós dois!" E Gurdjeff respondeu: "Que bom discípulo você é! Esta é a primeira lição que precisamos aprender: a maior parte da humanidade está sonâmbula no mundo; precisamos encontrar modos de despertá-la para a vida!"¹¹⁸

Esta redescoberta da interioridade como mecanismo de potencializar um outro modo de vida, compartilha a intuição mística de que "a parte mais ínfima da alma é mais nobre que a parte mais alta do céu."¹¹⁹

Se a evolução é um fato, ainda que as estruturas sociais aprisionem o impulso criativo e evolutivo das capacidades humanas, em algum momento a força de vida e de liberdade dará seu grito de rebeldia.

Quais serão os mecanismos pelos quais a humanidade voltará a ser dona de seu destino? Como o homem cuidará dos fins das suas ações, utilizando a tecnologia como um meio? Que tipo de controle social será estabelecido sobre as movimentações econômicas de forma a se estabelecer maiores níveis de equidade social?

¹¹⁷ Roger GARAUDY, *Apelo aos vivos*, p.71.

¹¹⁸ Regis MORAIS, *Evolução humana e fatos históricos*, p. 145.

¹¹⁹ Mestre Eckhart.

Quando a tecnologia poderá cumprir finalmente o objetivo sonhado pelo homem: ampliar o tempo de lazer, de dedicação ao cultivo das faculdades do espírito humano, a fruição dos relacionamentos?

O que o Espiritismo, interpelado por essas questões urgentes, pode fornecer como pistas a uma saída civilizatória? Ou será que sua postura modernizante alia-se ao atual domínio da ideologia tecno-científica?

O Espiritismo e a tecno-ciência

É bem verdade que o Espiritismo pareceria aprovar o atual mundo tecno-científico, especialmente por seu otimismo científico e sua busca pelo progresso material e espiritual. De acordo com a perspectiva espírita, o mundo tecnológico, trazendo facilidades e bem estar ao homem moderno seria visto como um gesto da misericórdia do criador que permite ao homem usufruir e participar da sua atividade criativa. O homem auxilia o criador no seu gesto de modelar o mundo tornando-o mais dócil e habitável, mais civilizado e de molde a permitir o desenvolvimento das faculdades intelectuais e espirituais dos seres humanos.

Herdeiro do iluminismo, o Espiritismo propõe a aliança da fé com a razão, da ciência com a religião e mantém aberta a porta de sua própria revisão, à medida que novas descobertas científicas forem trazendo novas luzes à Humanidade. Considerando as leis de Deus impressas no livro da natureza, o Espiritismo crê na capacidade do esforço humano em desvendar continuamente os segredos da criação através da ciência, e aposta nesse esforço como uma forma de aproximar o homem do Criador. O sucessivo progresso das técnicas, uma vez que permite o sucessivo progresso das culturas e civilizações, aproxima continuamente a Humanidade do Belo, do Verdadeiro, do Bem. É assim que o evolucionismo espírita vê o movimento sucessivo de aproximação do homem ao Criador nas criações artísticas cada vez mais belas e harmônicas, no desvendar das leis naturais, no aprimoramento das leis sociais cada vez mais justas, e assim há de ser na tecnologia, ou seja, na forma de se tornar um agente co-criador do Universo.

Arrancando o homem do estado permanente de medo e ansiedade diante das intempéries naturais, típicas do estado de barbárie, e suprindo as necessidades básicas da civilização material, o mundo tecnológico permitiria ao homem viver em segurança e ocupar-se com as conquistas espirituais. Na civilização espiritual, conceituação de Kardec de inspiração pestalozziana, o homem é todo um ser moral, já que a tecnologia pode resolver o problema da

materialidade da vida e os conflitos selvagens já não possuem mais lugar. Certamente, na visão espírita, a técnica é a ferramenta necessária na conquista de novos estágios evolutivos, na sucessão das sociedades humanas ao longo da história.

No entanto, se esse otimismo tecnológico parece coerente com a Doutrina Espírita, essa é ainda uma concepção parcial, uma vez que a tecnologia não é vista como um fim em si mesma e o Espiritismo está permanentemente preocupado com as questões de finalidade. Na diferenciação proposta por Garaudy entre ciência e sabedoria¹²⁰, o Espiritismo estaria buscando constituir-se como uma sabedoria espiritual. Diante do uso de uma inovação técnica, o espírita se perguntará: qual a finalidade?

O questionamento pela finalidade, pelo destino, só o homem poderia fazer. E nesse caso, a crítica a idolatria da técnica se faz necessária, antes de tudo. Conforme apontou Garaudy, em *Deus é Necessário?*, a absolutização das novas tecnologias é característica do nosso tempo, a despeito do homem. "A santa aliança entre economia de mercado e essa técnica de informação realizou-se naturalmente quanto mais uma e outra se fundavam na mesma concepção redutora e quantitativa do homem e de seu futuro."¹²¹ E ironiza sobre a capacidade do computador em dar respostas humanas, espirituais, que fugissem aos critérios dominantes do *status quo*: "Ele me aconselhará a abnegação de Jesus ou o sacrifício de Gandhi, ou qualquer outra ação que não vise somente a eficácia na dominação da natureza ou dos homens?"¹²²

A capacidade humana de inventar e progredir é admirável, e isso está mais do que provado no que diz respeito ao progresso intelectual, mas não se negligencia a importância da ética, dos fins humanos, do uso da inteligência para o bem de todos. É aí que, mais que aplaudir a tecnologia, o Espiritismo volta os olhos para aquele que a utiliza e indaga: como? para que fim? para atender a necessidade de todos? O Espiritismo, mais que uma ciência, seria a proposta de uma revolução de paradigma, evitando a especialização disciplinar, mantendo unidos cérebro e coração, tecnologia e sensibilidade, ciência e sabedoria.

Uma revolução de paradigma científico

Na verdade, a própria concepção de ciência espírita é de uma ciência sem os reducionismos das ciências positivistas do século XIX. Nascida da análise de fenômenos espirituais, a ciência espírita já dá mostras de ser não só uma outra ciência, mas uma outra forma de fazer ciência, uma ruptura de paradigma. A proposta de Kardec é a de uma nova forma

¹²⁰ A sabedoria estaria ligada às questões de finalidade, enquanto a ciência seria um meio.

¹²¹ Roger GARAUDY, *Deus é necessário?*, p.18.

¹²² *ibid*, p.18.

de ciência porque leva em conta, a um só tempo, a observação empírica dos fenômenos, a racionalidade, e a revelação espiritual. A ciência espírita procura conhecer a realidade através da observação, da razão e da revelação em que cada uma controla a outra num campo aberto, sem dogmatismo e sem sistematização fechada.

A interferência do mundo espiritual é assumida explicitamente na construção do pensamento humano, sob o controle da racionalidade, e isso por si só é uma inovação sem precedentes no âmbito das ciências e das religiões. O Espiritismo é, na definição de Dora Incontri, “um grande debate de idéias em que os espíritos encarnados e desencarnados participam”¹²³. Trata-se, sem dúvida, de uma revolução no paradigma científico.

Este é, inclusive, um contraponto central do Espiritismo ao mundo moderno. Apesar de nascer das entranhas do Iluminismo, a Doutrina Espírita sempre se recusou a um lugar de mera disciplina científica, ou mais uma filosofia que não ousa extrapolar meros limites determinados, ou mais um conjunto de interpretação religiosa fechado em si mesmo. Pelo contrário, ao se apresentar como simultaneamente ciência, filosofia e religião, e persistir neste aspecto tríplice ao longo dos anos, a Doutrina Espírita conservaria um caráter abrangente e totalizante em sua visão da realidade, verdadeiramente uma cosmovisão, contrariando a tendência à especialização nas disciplinas científicas. Segundo Dora Incontri essa abertura foi mantida graças a formação ampla que se exige dos pedagogos e Kardec, como tal, cultivava em si mesmo esse caráter inter-disciplinar: “se o codificador tivesse sido um cientista apenas, poderia ter restringido sua abordagem do Espiritismo ao aspecto fenomênico. Se tivesse sido um filósofo especializado, poderia ter se embrenhado em especulações remotas, com linguagem de difícil acesso. E se tivesse sido um religioso profissional, poderia ter fundado uma nova igreja.”¹²⁴

E até hoje, a doutrina conserva majoritariamente a abrangência de se ligar a todas as questões do conhecimento. Tudo que é da alçada de qualquer ciência, de qualquer filosofia, de qualquer fenômeno religioso, o Espiritismo tem algo a dizer. Uma síntese do conhecimento, mas uma síntese aberta, na medida em que o processo de aquisição do conhecimento não se completa.

A influência de Mesmer para a visão holista do Espiritismo

Para compreendermos melhor como surgiu esse caráter abrangente da doutrina espírita, não se resumindo ao conjunto de leis que explicam os fenômenos das mesas girantes e das comunicações com os Espíritos, é preciso conhecer um pouco do seu precursor direto: o magnetismo animal de Franz Anton Mesmer (1734-1815). Nas palavras do próprio codificador

¹²³ Dora INCONTRI, *Para entender Allan Kardec*, p. 73.

¹²⁴ Dora INCONTRI, *Para entender Allan Kardec*, p. 30.

da doutrina espírita, que estudou o magnetismo por 35 anos: "o magnetismo preparou o caminho do Espiritismo e os rápidos progressos dessa última doutrina são incontestavelmente devidos à vulgarização das idéias sobre a primeira. Dos fenômenos magnéticos, do sonambulismo e do êxtase às manifestações espíritas, há apenas um passo; sua conexão é tal que é, por assim dizer, impossível falar de um sem falar de outro."¹²⁵

O magnetismo foi a primeira proposta terapêutica científica da era moderna, antes mesmo das pesquisas laboratoriais iniciados por Claude Bernard e da Homeopatia, descoberta por Hahnemann. Trata-se de um método de cura, inspirado na corrente vitalista da medicina, em que o magnetizador, uma vez identificando o desequilíbrio no organismo do doente exerce uma ação dinâmica pelo magnetismo animal, através de imposição de mãos, massagens, insuflação no corpo do paciente, etc. Com a regularidade das sessões do tratamento, o ciclo da doença se completa rapidamente, invertendo a ação desagregadora provocada pelo desequilíbrio instaurado. Atingindo o estado crítico, o estado doentio está superado, o equilíbrio orgânico se restabelece e o paciente volta ao seu estado saudável.¹²⁶

São inúmeros os casos de cura relatados por Mesmer e seus seguidores e, por mais pareçam estranhas ao homem de hoje, acostumado aos métodos da medicina alopática, as descobertas do magnetismo animal, segundo Mesmer, “não são produtos do acaso, mas sim o resultado do estudo e da observação das leis da natureza”.¹²⁷

De formação eclética, e interesse pela ciências nascentes, Mesmer defendeu sua tese de doutorado em medicina com o título: “Da influência dos planetas sobre o corpo humano”. Sua proposta de ciência era inspirada num modelo filosófico holístico, espiritualista e deísta. Segundo seu biógrafo Paulo Henrique Figueiredo, foi no monastério que Mesmer teve contato com a música, sua verdadeira paixão¹²⁸, o que lhe inspiraria uma correlação entre as harmonias musicais, o equilíbrio do corpo humano e o universo inteiro. Mais tarde concluirá que “as leis pelas quais o universo é regulado são as mesmas que regem a harmonia do corpo animal. A vida do mundo é uma só, e a do homem individual é apenas parte dela.”¹²⁹

Esse *insight* não lhe surgiu por acaso. A vida de Mesmer era uma incessante busca por desvendar os segredos da natureza. Seu objetivo era observá-la, escutando seu íntimo, e não reduzi-la com pressupostos teóricos formulados *a priori*. Buscava a verdade no contato com a natureza. Em sua obra “Resumo histórico dos fatos relativos ao magnetismo animal”, publicado em 1781, relata uma incursão solitária no interior da floresta em que descreve sua inquietude em

¹²⁵ RE, vol 1, p. 95.

¹²⁶ Paulo FIGUEIREDO, *Mesmer, a ciência negada e os textos escondidos*, p. 20.

¹²⁷ *ibid*, p. 17.

¹²⁸ Mesmer tocava clavicórdio, violoncelo e a harmônica de vidro. Patrocinava agradáveis saraus nos jardins de sua casa em Viena, e revezava nas apresentações com Haydn, Gluck e o pequeno Mozart. Wolfgang homenageará seu patrono e amigo com o papel do médico (‘doutor magnético’) que salva os protagonistas da poção envenenada com uso de um ímã, em sua célebre ópera bufa *Così fan tutte*.

¹²⁹ Paulo FIGUEIREDO, *Mesmer, a ciência negada e os textos escondidos*, p. 530.

indagar da natureza os seus mistérios. Teria sido uma experiência mística de Mesmer? Com certeza trata-se de uma experiência de *insight*. Assim relata sua experiência:

E então um ardor vivo se apoderou de meus sentidos. Eu não procurava mais a verdade com amor. Eu a procurava com inquietude. O campo, as florestas, as solidões as mais retiradas eram os únicos atrativos para mim. Eu me sentia perto da natureza. Violentamente agitado, parecia-me algumas vezes que, ao coração cansado dos inúteis convites da natureza, parecia que iria recusá-la com furor. Ó natureza, eu gritava nesses acessos, que pretende de mim? Em outros momentos, ao contrário, eu me imaginava estreitando-a em meus braços com ternura ou apertando-a com impaciência e sapateando fortemente, desejando-a render-se aos meus desejos. Felizmente meus gritos perdiam-se no silêncio dos bosques, havia somente árvores para testemunhar sua veemência. Eu tinha certamente o aspecto de um frenético.¹³⁰

Já em outro momento, Mesmer, em seu autodidatismo, esforçando-se por desprender-se da forma em proveito do conteúdo criou um mecanismo próprio para transcender o comum e buscar o novo. Percebendo que todas as vezes que se tem uma idéia, a tendência é traduzi-la em palavras, tomou o “designio bizarro” de libertar-se “dessa escravidão” e ficou três meses pensando sem nenhum idioma. Após essa experiência de concentração, sentia que os objetos tomavam nova forma, as combinações comuns se mostravam sujeitas à revisão, e olhando os homens achava raro encontrar uma opinião acertada. Só então “a calma voltou ao meu espírito”, diz ele, e “senti que a verdade que havia perseguido tão arduamente, não mais deixava dúvidas quanto à sua existência.”¹³¹

Uma visão holista da realidade

As experiências de imersão na natureza e de observação das coisas, rejeitando ao máximo as idéias preconcebidas, permitiram a Mesmer a criação de uma nova ciência. De origem claramente intuitiva, sua busca pela natureza operou a ruptura com a ciência de seu tempo, mas acima de tudo, influenciou-o na construção de um pensamento holístico, que mantivesse a explicação de tudo, ou seja, sua busca era de uma lei onibranquente que desse conta de todos os fenômenos. Parece-nos que o que moveu sua atividade era a angústia da separação. O fervor de sua união frenética no interior das florestas é testemunha da rejeição de toda ciência que abra mão do contato direto com a natureza e seus fenômenos, em busca de um racionalismo *a priori*.

O grande desafio que obrigou Mesmer, assim como mais tarde Kardec, a romper com a ciência de seu tempo, foram os fenômenos extra sensoriais, na época chamados de sonambulismo. Através da magnetização, ou no caso de sonambulismo natural, um homem demonstrava uma sabedoria que iria muito além de conhecimento adquirido. Ambos

¹³⁰ *ibid.*

¹³¹ *ibid.*, p.114-5.

pesquisaram esses fatos e só conseguiram explicá-los recorrendo a uma nova visão do homem e do universo.

Na obra intitulada “Memória de F. A. Mesmer, doutor em medicina, sobre suas descobertas”, publicada em Paris em 1828, apresenta os elementos centrais de sua cosmovisão e que lhe permitem responder a uma agenda de questões relacionadas ao fenômeno sonambúlico, tais como: Como alguém pode julgar e prevenir suas moléstias, e mesmo a dos outros, dormindo? Como, sem nenhuma instrução, é capaz de indicar os meios mais adequados à cura? Como pode ver os objetos afastados e pressentir os acontecimentos? Como o homem pode receber as impressões de uma outra vontade que não a sua? Por que o homem não é sempre dotado dessas faculdades? Por que este estado é mais freqüente e parece ser mais perfeito após o emprego do processo do magnetismo animal?¹³²

Ao buscar responder estas questões, típicas de quem observa os fenômenos observados em pessoas em transe sonambúlico, Mesmer descreve sua teoria, que mais tarde inspirará a cosmovisão espírita. Segundo Mesmer, a fonte primária de tudo o que existe na natureza é o fluido universal. É a partir das transformações do fluido universal que se dá origem a todos os fluidos e toda a matéria. As partículas elementares de matéria ou as formas mais simples de energia seriam, na verdade, transformações do fluido universal que permeia todo o universo, no qual todos estão mergulhados.

Segundo esta teoria, o universo é o conjunto de todas as partes co-existentes da matéria, em estado sólido ou fluídico, que preenche o espaço, e até mesmo os sólidos

contém interstícios preenchidos por matéria menos sólida ou mais sutil, que por sua vez consiste de pequenas massas com forma determinada estando presentes ainda interstícios com uma matéria mais fluida. Estas divisões entre os interstícios e os fluidos, como foi dito, sucedem-se por uma espécie de graduação, até a última das subdivisões da matéria, que chamo de elementar, ou primordial, que é apenas de fluidez absoluta, e os interstícios não são mais ocupados, pois que não existe matéria mais sutil.

O fluidos são invisíveis mas preenchem todo o espaço e sua existência pode ser comprovada pelo efeito de sua transformação no corpo do ser humano, bem como na alteração química de uma substância qualquer, como a água por exemplo.

É a partir dessa perspectiva que a teoria do magnetismo fornece um senso de união de tudo com tudo, um holismo, uma espécie de impossibilidade de existir algo em separado de todo o restante do universo. O que hoje a física tem debatido, em questões como a influência no Brasil do bater de asas de uma borboleta na China, era tema do magnetismo de Mesmer. Ainda que o fluido universal seja invisível, ele estaria em toda a parte e tudo estaria ligado por ele, e é refletindo sobre isso que “se pode conceber que não chegue nenhum movimento ou

¹³² *ibid*, p. 548.

deslocamento nas suas menores partes que não responda, a um certo grau, a toda extensão do universo."¹³³

A capacidade de curar pela imposição de mãos estaria ligada ao fato de que o fluido universal poderia ser conduzido e manipulado pelo pensamento e a pela força de vontade do médico. Diz Deleuze, um discípulo do doutor Mesmer, que “a vontade é a primeira condição para magnetizar. A segunda condição é a fê do magnetizador na sua capacidade. A terceira é o desejo de fazer o bem.”¹³⁴ O mesmerismo enfatiza, dessa forma, a importância dos sentimentos elevados do magnetizador, da sua conduta moral e sua pureza de propósitos para realizar a cura. Não basta o domínio de uma técnica física, para curar é preciso desejar o alívio e o bem dos pacientes.

O mesmo passa a valer para o paciente. A cura depende da vontade do paciente e a conscientização de que a cura física depende da cura da alma: "O magnetismo animal não curará certamente aquele que sentirá o retorno de suas forças apenas para se voltar para novos excessos. Antes de todas as coisas, é indispensável que o doente deseje ser curado."¹³⁵ Nasce, no ocidente, a concepção que conjuga mente e corpo. A cura do corpo começa com a cura da alma. Daí se estabelece a conexão entre a harmonia do universo e a harmonia do indivíduo, seu estado mental, seus pensamentos equilibrados e sentimentos voltados para o bem. A pulsação do universo ganha, já em Mesmer, uma conotação moral, e o sofrimento, manifestado na doença, tem origem no rompimento dessa harmonia.

A sabedoria superior da pessoa em transe sonambúlico revelava a existência do que Mesmer, e mais tarde Kardec, denominava senso íntimo. E é ele a base explicativa para os variados fenômenos observados pelos pesquisadores, tais como a telepatia, a capacidade de prever o futuro, a vista à distância e a comunicação com os Espíritos.¹³⁶

A lucidez sonambúlica é a faculdade que o homem possui de ver e sentir sem os órgãos materiais, através do seu senso íntimo. Enquanto ligada ao corpo a alma vê confusamente, pelos órgãos materiais, mas desprendida da matéria, em transe sonambúlico, ela ganha liberdade e consegue perceber o que lhe era invisível. O magnetismo evidencia que o

¹³³ *ibid*, p. 552.

¹³⁴ DELEUZE apud Paulo FIGUEIREDO, *Mesmer, a ciência negada e os textos escondidos*.

¹³⁵ Paulo FIGUEIREDO, *Mesmer, a ciência negada e os textos escondidos*

¹³⁶ No Espiritismo soma-se a explicação baseada nos conhecimentos adquiridos nas vidas anteriores, parcialmente esquecidos com a encarnação. "Em cada uma de suas existências corporais, o Espírito adquire um acréscimo de conhecimento e de experiência. Esquece-os parcialmente, quando encarnado em matéria por demais grosseira, porém deles se recorda como Espírito. Assim é que certos sonâmbulos revelam conhecimentos acima do grau da instrução que possuem e mesmo superiores às suas aparentes capacidades intelectuais. Portanto, da inferioridade intelectual e científica do sonâmbulo, quando desperto, nada se pode inferir com relação aos conhecimentos que porventura revele no estado de lucidez." (LE, 455)

homem não tem apenas cinco sentidos, acrescentando-lhe um sexto: o sentido espiritual. Essa percepção além dos sentidos é decorrente de uma espécie de extensão do senso íntimo, também chamado instinto. Diz Mesmer que é por essa extensão que “o homem adormecido pode ter a intuição das doenças, e distinguir entre todas as substâncias as que convêm à sua conservação e cura.”¹³⁷

A percepção aprimorada se dá uma vez que "estando pelo senso íntimo em contato com toda a natureza, encontra-se sempre colocado de modo a sentir o encadeamento das causas e dos efeitos." E é dessa forma que antevê acontecimentos futuros. A metáfora, utilizada por Mesmer se tornou comum nos círculos de magnetizadores e não é outra que Kardec se utiliza para explicar a origem dos fenômenos da presciência dos acontecimentos:

[imaginemos] que um homem [...] colocado sobre uma montanha, perceba ao longe, no caminho, uma tropa inimiga se dirigindo para uma aldeia que quer incendiar; ser-lhe-á fácil, calculando o espaço e a velocidade, prever o momento da chegada da tropa. Se, descendo à aldeia, diz simplesmente: "a tal hora a aldeia será incendiada", o acontecimento vindo a se cumprir, ele passará aos olhos da multidão ignorante, por um adivinho, um feiticeiro, ao passo que, muito simplesmente, viu o que os outros não podiam ver, e disso deduziu as conseqüências.¹³⁸

E assim o magnetismo de Mesmer antecipou diversos elementos da Doutrina espírita e certamente inspirou sua concepção holista que liga o microcosmo ao macrocosmo, as leis físicas às leis morais, numa perspectiva espiritualista cuja unidade do todo e a inter-conexão de tudo com tudo, transcende o dualismo corpo/alma.

Respeito pelas crenças populares

Além disso, um outro elemento herdado do magnetismo é o respeito pelas crenças populares. Tanto o magnetismo quanto o Espiritismo buscavam nas crenças populares elementos de pesquisa para desvendar nelas o resquício de uma verdade primitivamente reconhecida. Para Mesmer, "entre as opiniões vulgares de todos os tempos, (...) algumas absurdas e extravagantes (...) não existem as que não possam ser consideradas como os resquícios de uma verdade primitivamente reconhecida."¹³⁹ Algumas das conclusões que Mesmer tira do desenvolvimento da teoria que explica os fenômenos sonambúlicos são

que as antigas opiniões não devem ser desdenhadas só porque estão associadas a alguns erros. Que os fenômenos do sonambulismo foram percebidos em todos os tempos e desnaturados segundo os preconceitos do século ao qual pertenceram. Que o homem foi sempre imperfeitamente conhecido, sobretudo no seu estado de doença. E que as faculdades extraordinárias que nele se manifestam devem ser vistas apenas como a *extensão de suas sensações e do seu instinto*.¹⁴⁰

¹³⁷ Paulo FIGUEIREDO, *Mesmer, a ciência negada e os textos escondidos*, p. 553.

¹³⁸ OP, p.104.

¹³⁹ Paulo FIGUEIREDO, *Mesmer, a ciência negada e os textos escondidos*, p. 517.

¹⁴⁰ *ibid*, p. 561-62.

E isso se deu particularmente com relação aos fenômenos sonambúlicos, que por mais fossem perseguidos ao longo da história, "(...) quaisquer um desses fatos são conhecidos de todos os tempos sob diversas denominações (...) Algumas outras foram completamente negligenciadas. Outras foram cuidadosamente ocultadas" e, para ele, esse fenômeno, tão antigos quanto as enfermidades dos homens "sempre espantaram e muitas vezes alucinaram o espírito humano."¹⁴¹

Essa mesma vontade de desencavar o conhecimento espalhado no meio do povo movia Kardec para quem

a coincidência entre o que hoje nos dizem [os espíritos] e as crenças das mais remotas eras é um fato significativo do mais elevado alcance. Quase por toda a parte a ignorância e os preconceitos desfiguraram esta doutrina, cujos princípios fundamentais se misturam às práticas supersticiosas de todos os tempos, exploradas com o fim de abafar a razão. Entretanto, sob esse amontoado de absurdos germinam as mais sublimes idéias, com sementes preciosas ocultas sob as sarças.¹⁴²

Imerso num contexto dogmático e fechado ao diálogo, e de certa forma prevendo seu destino, Mesmer, aponta para o novo fanatismo que emergia junto ao materialismo das ciências modernas. Ao que tudo indica, os sonâmbulos continuariam sendo perseguidos não mais a perseguição da Igreja, mas a difamação pública dos incrédulos,¹⁴³ e não haveria muitas diferenças entre o autoritarismo da fé e o do materialismo. "Temos ainda presentes as perseguições que o fanatismo muito crédulo exerceu, nos séculos da ignorância, sobre as pessoas que tiveram a infelicidade de serem os personagens desses prodígios ou que foram os seus ministros. É de se acreditar que sejam hoje vítimas do *fanatismo da incredulidade*; não serão punidos como idólatras ou sacrílegos, mas serão tratados talvez como impostores e perturbadores da ordem pública."¹⁴⁴

Contrário a esse espírito dogmático, marcante nos sistemas filosóficos do século XIX, Kardec buscou um espírito crítico de abertura e acolhida a novas descobertas. Temos assim que o Espiritismo, por herança do magnetismo de Mesmer mantém uma abertura às descobertas científicas, tanto do passado quanto do futuro. Na perspectiva de quem busca a totalidade do conhecimento, não só no sentido enciclopédico, como na descoberta da lei universal que explicasse todos os fenômenos, por meio da qual Deus se manifesta, Kardec fez questão de deixar a porta aberta às descobertas científicas: se alguma comprovação científica viesse a

¹⁴¹ *ibid.*

¹⁴² RE, 1858, abril, p.95.

¹⁴³ Com relação a essa questão, o médico Paulo Figueiredo, é ainda mais duro em sua sugestiva crítica ao silenciamento das teses mesmeristas: "(...) o despotismo acadêmico, de inspiração feudal, manobrado pelas instâncias de poder político, econômico e ideológico da época de Mesmer, iria ganhar forças, desenvolver sutilezas e se aperfeiçoar até se transformar na atual e cruel ditadura capitalista da pesquisa acadêmica." (p. 80-1)

¹⁴⁴ Paulo FIGUEIREDO, *Mesmer, a ciência negada e os textos escondidos*, p. 547.

contrariar alguma verdade da doutrina espírita, deveria-se optar pela verdade científica. Há aí a recusa a todo dogmatismo, a todo argumento não fundado na razão e no empiricismo, bem como uma abertura ao novo, aos mistérios que a humanidade ainda estaria por desvendar.

Considerações finais

Vivemos um momento de transição civilizatória em que as sementes de uma humanidade nova, mais amorosa, mais fraterna, germinam no interior de movimentos de grande perversidade configurados pelas desigualdades econômico-sociais, pela imposição do mundo tecno-científico, pelo desprezo e insensibilidade diante da pobreza e da miséria da grande maioria da população mundial. O resultado desse processo dependerá da capacidade ou não de se construir consensos éticos universais em favor da compaixão e da fraternidade, capazes de frear os impulsos das forças competitivas e auto-centradas (mas vazias de interioridade) do homem tecnológico.

As soluções portanto não de passar por um processo de diálogo. As soluções que se apresentam como prontas são justamente as maiores fontes de fundamentalismo religioso e de violência estrutural, como, infelizmente, vivemos com o neoliberalismo e com o imperativo de se adequar a nova ordem mundial.

Ao se recusar a participar do movimento geral de especialização científica o Espiritismo pode se manter como uma fonte de inspiração no atual período de globalização, na medida em que torna-se imperioso apontar caminhos éticos e com respeito ao sentido último da existência humana, sem se abandonar as conquistas inquestionáveis da ciência e da tecnologia. Na tarefa de equacionar a um só tempo os impulsos criativos da tecno-ciência e a responsabilidade em cuidar do bem estar de todos os seres vivos, é preciso criar um campo aberto ao diálogo entre as ciências, entre as filosofias e entre as religiões. Na era da comunicação e da informação, em que a ampliação da capacidade de diálogo planetário surge como o grande fruto civilizatório, o Espiritismo pode ser ao menos uma fonte de inspiração e até mesmo o campo de passagem a partir de onde as novas idéias poderão brotar.

Sugerimos aqui que se intensifiquem as pesquisas em torno das filosofias e religiões que se apresentem como capazes de dialogar e de ser palco de diálogos, como conseguimos iniciar com o Espiritismo. Muito ainda há de ser feito nesse campo.

Religião, ciência e tecnologia: dos distanciamentos às aproximações no pensamento social brasileiro contemporâneo.

Silas do Carmo Delfino¹⁴⁵

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende somar esforços à iniciativa de vital importância que consiste o estabelecimento de diálogo interdisciplinar entre áreas do saber orientadas na perspectiva da investigação dos distanciamentos e aproximações entre “religião, ciência e tecnologia” no pensamento social brasileiro contemporâneo. Tema cuja complexidade possibilita o aprofundamento da análise de uma matéria rica em possibilidades para a construção de uma consciência compromissada com a aceitação dos desafios que o mesmo propõe. O que é mais importante, o desenvolvimento tecnológico e o progresso científico, ou o aspecto humano e a preservação ambiental? Qualquer pesquisador atento à questão proposta de imediato perceberá que as linhas de orientação de tal pensamento devem ser guiadas na proposição de questões mais consistentes. Incontestavelmente o questionamento que deverá ser feito é: em que medida o desenvolvimento e o progresso podem criar ações afirmativas de promoção de bem estar social, humano, e de preservação ambiental?

O entendimento atual é que a contemporaneidade é o cenário de inúmeras descobertas e avanços em todas as áreas do saber, entretanto, a existência do fascínio por dar respostas às impossibilidades, ou seja, as incógnitas procedentes da dinâmica deste processo de acumulação de conhecimento, dos modos de ser, e de saber, típicos do processo histórico-social da humanidade. A investigação sobre as definições dos termos: “religião, ciência e tecnologia”, bem como a ocupação em encontrar as aproximações e os distanciamentos entre estes no pensamento social brasileiro contemporâneo possibilita uma leitura mais aprimorada da importância deste tema para a sociedade brasileira.

1. Religião, ciência e tecnologia: definições importantes ao estudo do tema

Neste capítulo minha argumentação consiste na reflexão teórica sobre a definição equivalente a alguns dos termos de fundamental importância na busca de uma argumentação consistente sobre a temática pretendida.

“Religião, ciência e tecnologia”, quais as implicações na formulação do pensamento científico sobre a relação entre estes temas na medida em que a definição sobre aquilo que cada um deles representa não é coerente? No mínimo tendenciosa em meu ponto de ver constitui qualquer pesquisa corrente que não se aproprie em todas as instâncias de uma definição

¹⁴⁵ Teólogo, especialista em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

positiva, e livre de preconceitos de qualquer matiz, a respeito dos conceitos dos termos referidos acima. Não apenas em “religião, ciência e tecnologia”, mas em qualquer área de conhecimento existem desafios, aspectos negativos além dos positivos, que são próprios e que contribuem para o aperfeiçoamento científico. A religião pode ser compreendida como uma ciência? E o que dizer àqueles que a ela atribuem o caráter apenas de senso comum? E quanto à técnica e o saber científico o que argumentar quando alguém atribui a eles a culpa pelo desespero proveniente do estabelecimento de novos paradigmas? Na tentativa humilde, porém gloriosa é que empreenderemos o aprofundamento destas questões.

O termo religião pode ser utilizado para designar outro estado de consciência, diferente do verdadeiro sentido que o termo possui, e em alguns casos de maneira equivocada expressar algum descontentamento típico dos céticos idealistas. Os quase sempre descontentes com a verdadeira definição e significado que a religião possui, na impossibilidade de fazê-la extinguir, utilizam o termo como metáfora em seus discursos, o que acaba por fortalecer ainda mais a definição da religião que é positiva, e reforçar o seu caráter de importância central nas relações sócio-culturais. Trabalhei arduamente na tentativa de expressar o significado do termo religião em “*O impacto da religião na contemporaneidade: sobre a identidade e a instabilidade inter-religiosa.*”¹⁴⁶ Entretanto, a questão que nos é pertinente neste momento consiste no mesmo questionamento que deu origem aos trabalhos de Emile Durkheim. São dois questionamentos clássicos em matéria de religião. O primeiro, sobre a natureza, ou seja, “o que é religião?” O segundo, sobre a finalidade e importância, ou seja, “qual o papel que a religião desempenha na sociedade humana?” Evidentemente, o mesmo questionamento deve ser feito a respeito da ciência e da tecnologia, o que elas são, e qual a finalidade das mesmas na sociedade humana? Emile Durkheim através de suas pesquisas chegou à conclusão que a religião é uma “coisa social” no seu modo excelente. O que possibilita a sociologia observar a religião através dos fatos sociais.

A religião é “*uma fonte poderosa de identidade que está diretamente vinculada ao ethos de um povo.*” Como em grande parte dos trabalhos sobre a religião na atualidade, as definições do antropólogo contemporâneo Clifford Geertz estão presentes nas pesquisas brasileiras, deste modo acredito ser de vital importância à definição deste celebre pensador que experimentou os infortúnios da II Guerra Mundial e dedicou a maior parte de sua vida aos estudos da antropologia, da religião e etnologia.

“A religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.” (GEERTZ, 1989).

¹⁴⁶ DELFINO, Silas do Carmo. Monografia de especialização em Ciências da Religião. PUC Minas. 2007.

Uma tentativa mais simples, porém bastante segura de definição de religião é a utilização da etimologia do termo que esclarece, “religião” do vocábulo português é a tradução do termo “religio” herdado do latim. Uma forma de relação entre o homem e a divindade. O homem vive em determinado tempo histórico e segundo Gruen (1995, p. 75) *“sua religiosidade é exteriorizada dentro dos sistemas formais próprios do seu espaço existencial; constitui-se religião.”*

Desde a antiguidade os homens na busca pelo conhecimento e pela verdade recorreram às fontes de tradição e autoridade reconhecidas em determinado momento histórico, das mais antigas destacam-se as fontes de autoridade teológica e filosófica. A aquisição do conhecimento através da intuição, indução e dedução, ou do senso comum fruto da experiência cotidiana também são reconhecidas formas de aquisição do conhecimento pelo homem. Na antiguidade clássica os gregos já possuíam a preocupação central em estabelecer critérios específicos sobre a linguagem técnica e sobre a forma de argumentação lógica. Na Grécia antiga os gregos desenvolveram a geometria, a física matemática, a astronomia, e a filosofia. Entretanto, a definição de ciência como é conhecida somente se desenvolve no século XVI.

Expressões significativas do pensamento científico europeu do século XVI preocupados com os fundamentos da investigação científica, e sobre a verificação de seus resultados realizam uma revolução no pensamento da época. René Descartes com a utilização do método dedutivo na França, Francis Bacon com a utilização do método de indução experimental na Inglaterra, e Galileu Galilei com a utilização do método de experimentação na Itália. O tratamento dado à ciência por esses pensadores possibilitou posteriores avanços durante o século XVII, entretanto o maior destaque somente acontece no século XVIII com a Revolução Industrial, em que acontece o vínculo entre o conhecimento e a produção. A recapitulação dos antecedentes que contribuíram para o entendimento do que consiste a ciência atual é importante, mas a pretensão não é a revisão histórica e sim a definição do que é a ciência e qual a sua finalidade. Gressler (2003, p. 35) mediante suas pesquisas destaca uma definição de ciência de fácil compreensão.

“A ciência é uma das maneiras de ler e interpretar o mundo físico e social. Usa, para tanto, vocabulário particular muito específico, essencial à precisão, à clareza e à objetividade. É, ainda, um conjunto de regras quanto à maneira correta de colher, organizar, quantificar e trabalhar as informações e compartilhar de uma comunidade científica internacional; um processo de inferência lógica que guia a tomada de decisões.” (GRESSLER, 2003, p. 35)

Uma tentativa mais simples, porém bastante segura de definição de ciência é a utilização da etimologia do termo que esclarece, “ciência” do vocábulo português é a tradução do termo “Scire” ou “Scientia” herdado do latim. A forma como o homem conhece e explica a

realidade física e social. A ciência é então utilizada no controle prático da natureza, na descrição e compreensão do mundo, e na previsão de fenômenos e acontecimentos.

A definição da UNESCO sobre a ciência compreende a mesma como uma dimensão na qual a humanidade desempenha um tipo de atividade distinta e sistemática objetivando a solução e a resposta às questões apresentadas como desafios a dinâmica da vida.

“A palavra ‘ciência’ significa o empreendimento pelo qual a humanidade, agindo individualmente ou em pequenos ou grandes grupos, faz uma tentativa organizada, por meio do estudo objetivo de fenômenos observados, para descobrir e dominar a cadeia de causalidades; reúne em forma coordenada os subsistemas resultantes do conhecimento por meio de reflexão sistemática e conceptualização, frequentemente expressa nos símbolos de matemática; por esse meio, provê a si própria a oportunidade de usar, para sua própria vantagem, a compreensão dos processos e fenômenos que ocorrem na natureza e na sociedade.” (O STATUS do pesquisador, 1978, p. 1439)

Deste modo, percebemos a importância que a ciência possui, pois vai além da dimensão empírica no momento em que busca a explicação do por que dos fatos. Segundo Gressler (2003, p. 29) *“A ciência realmente se destaca quando consegue unir o saber e o fazer, dando origem à tecnologia, ou seja, à ciência aplicada às técnicas.”*

Segundo Álvaro Vieira (2005, p. 175) a técnica é considerada como *“a mediação na obtenção de uma finalidade humana consciente.”* Desde antiguidade o conceito de técnica vem sendo desenvolvido, um dos primeiros termos que auxiliam no estabelecimento da compreensão atual utilizado por Aristóteles é “techne” do grego o mesmo que “Ars” do latim. Aristóteles se referia a um modo de trabalho sem a matéria. Para uma compreensão mais simples o que Aristóteles formulou é que a técnica é fruto do esforço humano, ou seja, como princípio somente é realizada no outro, um logos que precede a realização de uma ação. Na natureza as realizações são espontâneas, o seu movimento existe no próprio produto. Kant aprofundou o pensamento a respeito da técnica dividindo a em intencional e não intencional. A intencional é a capacidade produtiva da natureza e a não intencional é a idêntica ao mecanismo da natureza. A técnica pode ser considerada sob o ponto de vista de muitos pensadores na contemporaneidade, tendo por observação o fato que na definição central do que a mesma é não ocorrem muitas diferenciações.

A questão principal referente à técnica na contemporaneidade cuja origem pode ser observada principalmente na II Guerra Mundial é o fator “materialidade”. Mas assim como na definição de “religião”, e “ciência”, a “técnica” também deve ter como fundamento central o sujeito que realiza cada uma destas, nesse caso o homem. Na tentativa de apurar a definição de tecnologia uma questão presente no pensamento corrente, e que a elucidação é necessária, consiste no fato da confusão entre o que é tecnologia e técnica. Com o objetivo de alcançar uma

definição razoável do termo foi que nas colocações anteriores a definição de técnica foi considerada.

Em alguns estudos é comum a observação da apropriação do termo tecnologia para designar algum tipo de técnica. Em alguns casos provenientes da tradução de alguns textos em outros idiomas, e nesse caso mais especificamente a língua inglesa, possivelmente pela utilização do termo “know how”. Neste caso acontece a utilização do termo tecnologia para referir a qualquer tipo de técnica utilizada. Outra possibilidade também encontrada sobre a definição de tecnologia consiste na utilização do termo como o conjunto de todas as técnicas disponíveis por uma sociedade em determinado tempo. Outras formas encontradas são as apropriações do termo para fazer referência a conhecimento que pode ser comprado e transferido, como se esse conhecimento fosse independente de outras considerações sociais. E em alguns casos verifica-se a utilização do termo como sendo um objeto, um produto, uma máquina, instrumentos, ou aquilo que está sendo comercializado. Uma confusão comum também em consideração ao termo ciência que é utilizado erroneamente para fazer referência a biologia ou ao ambiente de estudo e trabalho como um laboratório.

A definição da UNESCO (1978, p. 1439) sobre tecnologia compreende a tecnologia como conhecimento capaz de proporcionar a melhoria do bem estar da sociedade em que este conhecimento é aplicado. *“A palavra ‘tecnologia’ significa conhecimento que se relaciona diretamente com a produção ou melhoria de bens e serviços.”*

“De acordo com o primeiro significado etimológico, a ‘tecnologia’ tem de ser a teoria, a ciência, o estudo, a discussão da técnica, abrangidas nesta última noção as artes, as habilidades do fazer, as profissões e, generalizadamente, os modos de produzir alguma coisa. (...) A ‘tecnologia’ aparece aqui como valor fundamental exato de ‘logos da técnica’. (PINTO, 2005, p. 219)

Feitas as considerações a respeito da definição sobre o que é “religião, ciência e tecnologia” na contemporaneidade, a reflexão sobre os distanciamentos e aproximações entre estes no pensamento social brasileiro será objeto de análise.

2. Distanciamentos e aproximações entre religião, ciência e tecnologia

O pensamento social brasileiro é muito amplo, qualquer pesquisador dedicado ao tema, e que possua verdadeiro afinco e, dedicação, perceberá que para a compreensão do mesmo necessário é percorrer a trilha interdisciplinar. A história da formação do continente e em especial da nação brasileira, a maneira como as potências imperiais e os povos aqui existentes se relacionaram, desde a implantação das colônias até a consumação da independência destas últimas. O modo distinto da relação entre o indígena, os negros, e os colonizadores europeus. As implicações sócio-culturais de natureza histórica, a configuração do ambiente geográfico, o clima e o meio ambiente, o desenvolvimento das manifestações culturais e religiosas, o modo de

produção econômica, e as relações com o exterior, todas estas são aspectos que possibilitam a compreensão do pensamento social brasileiro.

A sociedade brasileira possui sua linguagem e estruturas de pensamento distintas de todas as demais sociedades no mundo, e com um aspecto definidor da mesma que é o de uma sociedade de “múltiplas identidades”¹⁴⁷. “Regionalismos” e “localismos” existentes devido a grande extensão do território atribuem à sociedade características múltiplas – interconectadas – formando uma totalidade. Um país continental, com diversos climas e configurações geográficas, mas também com muitas realidades sociais e econômicas. O Brasil país em desenvolvimento poderia ser considerado o mundo se observado apenas através de suas desigualdades, uma vez que o mundo atual é desigual, dividido entre nações ricas e pobres.

O fator de maior contribuição na relação cordial dos brasileiros com os demais povos está no fator diversidade desta nação. Ser brasileiro é relacionar-se com o “diverso” por excelência, uma diversidade de formas de expressão e de compreensão. A existência de muitos matizes culturais proporciona visões de mundo múltiplas, expressões e manifestações diversas em constante aglutinação. Essa diversidade – diversificação - é fruto da construção social, política, e econômica.

“O conceito básico subjacente às teorias de evolução sócio-cultural é o de que as sociedades humanas, no curso de longos períodos, experimentam dois processos simultâneos e mutuamente complementares de auto transformação, um deles

¹⁴⁷ Para uma compreensão ampliada a respeito desta “múltipla identidade”, a leitura da vida e obra de algum destes autores de - nobre missão acadêmica e literária - possibilitará a visão deste universo concreto em seus sentidos, formas e expressões denominado Brasil, no mercado literário existem versões de obras destes autores comentadas o que permite uma compreensão referenciada do contexto de vida de cada um deles. Segue o nome do autor e uma sugestão de meio eletrônico para acessar informações sobre os mesmos, vida, e contribuições. Ver: (1) Adélia Prado em http://www.releituras.com/aprado_bio.asp ; (2) Affonso Romano de Sant’Anna em http://www.releituras.com/arsant_bio.asp ; (3) Ariano Suassuna em <http://www.arianosuassuna.com.br/> ; (4) Carlos Drummond de Andrade em <http://www.memoriaviva.com.br/drummond/index.htm> ; (5) Cecília Meireles em http://www.releituras.com/cmeireles_bio.asp ; (6) Clarice Lispector em <http://www.clarice-lispector.cjb.net/> ; (7) Cristóvão Tereza em http://www.cristovaotezza.com.br/p_biografia.htm ; (8) Fabrício Carpinejar em <http://www.carpinejar.com.br/home.htm> ; (9) Erico Veríssimo em http://www.releituras.com/everissimo_bio.asp ; (10) Euclides da Cunha em http://www.releituras.com/edacunha_bio.asp ; (11) Fernando Sabino em http://www.releituras.com/fsabino_bio.asp ; (12) Ferreira Gullar em http://literal.terra.com.br/ferreira_gullar/ ; (13) Graciliano Ramos em <http://www.graciliano.com.br/> ; (14) Gregório de Matos em <http://www2.ufba.br/~gmg/welcome.html> ; (15) João Cabral de Melo Neto em <http://www.tvcultura.com.br/aloescola/literatura/joacabral/> ; (16) João Guimarães Rosa em <http://www.tvcultura.com.br/aloescola/literatura/guimaraesrosa/index.htm> ; (17) João Ubaldo Ribeiro em http://www.releituras.com/joaubaldo_bio.asp ; (18) Jorge Amado em http://www.releituras.com/jorgeamado_bio.asp ; (19) Luiz Fernando Veríssimo em http://www.releituras.com/lfverissimo_bio.asp ; (20) Lygia Fagundes Telles em http://www.releituras.com/ltelles_bio.asp ; (21) Machado de Assis em <http://www.machadodeassis.org.br/> ; (22) Manoel de Barros em <http://www.fmb.org.br> ; (23) Manuel Bandeira em http://www.releituras.com/mbandeira_bio.asp ; (24) Mário de Andrade em http://www.releituras.com/marioandrade_bio.asp ; (25) Mário Quintana em <http://www.ccmq.com.br/> ; (26) Monteiro Lobato em <http://www.museumonteirolobato.com.br/> ; (27) Murilo Rubião em <http://www.murilorubiao.com.br/> ; (28) Raduan Nassar em http://www.releituras.com/rnassar_bio.asp ; (29) Vinicius de Moraes em <http://www.viniciusdemoraes.com.br/>

responsável pela diversificação, o outro pela homogeneização das culturas.” (RIBEIRO, 1987, p. 35)

Segundo Ribeiro (1987, p. 38) *“As sociedades são constituídas e mantidas por sociedades que não existem isoladamente, mas em permanente interação umas com as outras.”* Uma forma de relacionamento que acontece de dois modos “direta” e “indiretamente”, no caso brasileiro a experimentação desta relação acontece na contemporaneidade por meio de uma posição consciente do processo de homogeneização desta sociedade amplamente diversa. O que é diferente em algumas sociedades contemporâneas às quais experimentam “instabilidades” e “tensões” provindas de algum dos aspectos contidos no processo de “evolução sócio-cultural”¹⁴⁸.

As etapas desta “evolução sócio-cultural” consistem segundo o autor em três sistemas distintos, o primeiro “adaptativo” - o segundo “associativo” - o terceiro “ideológico”. Em cada uma destas etapas sistêmicas existem diversos aspectos internos referente a cada uma delas. O que possibilita a formação cultural e conseqüentemente o pensamento social em determinado tempo.

“O sistema adaptativo compreende o conjunto integrado de modos culturais de ação sobre a natureza, necessários à produção e à reprodução das condições materiais de existência de uma sociedade. O sistema associativo compreende, fundamentalmente, os modos estandardizados de regulamentação das relações entre as pessoas para o efeito de atuarem conjugadamente no esforço produtivo e na reprodução biológica do grupo. Como decorrência (...) surgem, (...) instituições reguladoras de caráter político, religioso, educacional, etc. A terceira ordem (...) corresponde ao seu sistema ideológico. Compreende, além das técnicas produtivas e normas sociais em seu caráter de saber abstrato, todas as formas de comunicação simbólica com a linguagem, as formulações explícitas de conhecimento com respeito a natureza e a sociedade, os corpos de crenças e as ordens de valores, bem como as explanações ideológicas, em cujos termos os povos explicam e justificam seu modo de vida e de conduta.” (RIBEIRO, 1987, p. 43)

O Brasil contemporâneo tem diversidades como antes referido, mas é um Estado de Direito Democrático, independente com Constituição própria e divisão entre os poderes, possui instituições, leis, mecanismos de controle social, organizações da sociedade civil que possibilitam a participação da sociedade em áreas onde o Estado articula ações eficientes através da presença destas organizações. Um Estado em desenvolvimento, mas em um estágio de maturação positiva, ou seja, as etapas (adaptativa, associativa, e ideológica), são

¹⁴⁸ Darcy Ribeiro destaca a base conceitual utilizada em suas pesquisas para estabelecer a análise sobre o processo de formação étnica e sobre os problemas de desenvolvimento com que se defrontam os povos americanos. O autor o traduz como “o movimento histórico de mudança dos modos de ser e de viver dos grupos humanos, desencadeado pelo impacto de sucessivas revoluções tecnológicas (agrícolas, industriais, etc.) sobre sociedades concretas, tendentes a conduzi-las à transição de uma etapa evolutiva a outra, ou de uma a outra formação sócio-cultural.” RIBEIRO, Darcy. O processo civilizatório: estudos de antropologia da civilização. 9ª Ed. Petrópolis. Vozes. 1987. Ver páginas 40-46

compreensíveis e estão articuladas num processo evolutivo. Um exemplo são as relações¹⁴⁹ com os Estados potências, e com os Estados pobres, o Brasil possui 74 Embaixadas no Exterior, e 31 Consulados e Vice-Consulados, bem como 7 Delegações, Missões e Escritórios Brasileiros no Exterior. Além de algumas empresas totalmente brasileiras produzindo bens e serviços em outros países. Outro exemplo é a multiplicidade de interlocutores representantes de movimentos sociais ou culturais no cenário nacional, atuando diretamente por meio da representação política, em sindicatos, ou organizações do terceiro setor.

O Brasil contemporâneo possui um modelo de produção agrícola desenvolvido, que fornece ao mercado interno e externo uma variedade de gêneros alimentícios. O termo agricultura tem sido substituído por outro, a cultura brasileira consagrou o novo termo “agronegócio”¹⁵⁰, termo mais atual para um tema de importância nas relações externas contemporâneas do Brasil, ainda que agricultura continue possuindo seu sentido original. Através de uma política de desburocratização dos aspectos protocolares à abertura de novos negócios, e a oferta de capital através dos bancos estatais e privados nacionais e internacionais, juntamente com a vasta opção de negócios que podem ser empreendidos a indústria, o comércio e o setor de serviço têm obtido desempenho crescente e encorajador na última década¹⁵¹. Nos últimos cinco anos as montadoras brasileiras exportaram aproximadamente 40 milhões de unidades de automóveis. Outro setor em expansão é o de extração mineral, o Brasil na última década alcançou a autonomia em relação ao petróleo e tem se tornado um dos grandes exportadores mundiais, assim como é em relação ao minério de ferro. Observa-se uma retração neste ano de 2009 provenientes da desaceleração da economia mundial, resultando em alguns reajustes pontuais, uma pequena queda na oferta de crédito e conseqüentemente de empregos, entretanto, o Brasil tem demonstrado bom ânimo para lidar com as incertezas.

O pensamento social brasileiro contemporâneo é desde a compreensão da existência do neocolonialismo perverso, do qual o processo de exploração das neocolônias por uma burguesia internacional estatal e privada não possibilitaria a ascensão dos Estados em desenvolvimento, subjulgando-os a eterna dependência externa. Até a compreensão de um desenvolvimento

¹⁴⁹ O Brasil possui um notório histórico de relações pacíficas com as nações amigas e desde a formação de suas primeiras escolas e profissionais de diplomacia a cultura que orientou as decisões em matéria de Política Externa sempre foi a da cordialidade, do respeito, e da preocupação pela luta por uma ordem mundial mais justa. As contribuições do Barão do Rio Branco permanecem como um exemplo a ser seguido e compõem “o pensamento social brasileiro contemporâneo” em matéria de Política Externa. Para uma descrição detalhada das contribuições do Barão do Rio Branco ver: CERVO, Amado Luiz & BUENO, Clodoaldo. História da Política Exterior do Brasil. 3ª Ed. Brasília. UNB, 2008. Ver ainda: <http://www.mre.gov.br>

¹⁵⁰ O Brasil que de colônia de exploração de monocultura, na contemporaneidade compõem o Grupo dos 20 países mais desenvolvidos do mundo, defende a quebra das barreiras comerciais e dos subsídios sobre os produtos agrícolas dos países europeus na OMC. Para mais informações sobre o agronegócio no Brasil ver: <http://www.agricultura.gov.br/>

¹⁵¹ As projeções, comparação com os demais países da América Latina “Anuário Estatístico” ver em: <http://www.mdic.gov.br/sitio/interna/interna.php?area=2&menu=1479> para o “Relatório” indicadores econômicos e sociais ver em http://www.mdic.gov.br/arquivos/dwnl_1234969449.pdf

glorioso capaz de romper com as delimitações de uma ordem econômica pré-configurada através da “evolução sócio-cultural” das nações mundiais ou da história humana como um todo¹⁵². Mas a prudência é amiga da vida, e neste sentido facilmente chega-se a compreensão que, embora a história do Brasil seja marcada pelas conseqüências que a colonização lhe impôs é lícito caminhar com fé e esperança no desespero ou na convicção de que se pode ser um país desenvolvido.

Na medida em que se refere à fé, aspecto marcante do “ser brasileiro”¹⁵³ – configuração pautada nas bases da originalidade distinta e das circunstâncias exigências de soluções -, a questão da religiosidade deste povo se torna visível, e embora a quem julgue que religião seja assunto de difícil trato no Brasil devido às muitas existentes, não existem conflitos entre as religiões no Brasil. O brasileiro vive imerso numa pluralidade cultural que carrega na sua representação máxima a ambiência da religião, marcada pela cultura, costumes, ritos e mitos, destes brasileiros (índios, negros provenientes da África, e brancos vindos da Europa).

As questões sobre os distanciamentos e as aproximações entre “religião, ciência e tecnologia” possuem um elemento comum, estão ligadas a aspectos que envolvem a fé e a ética da religião. No campo da biologia e da medicina não existem uma concordância a respeito de alguns temas de significativa importância para a sociedade brasileira, principalmente os de bioética. A eutanásia, o aborto, a inseminação artificial, a clonagem, e as células tronco, são dilemas éticos a serem tratados e superados. A religião no processo de “evolução sócio-cultural” das sociedades possui por natureza um caráter de componente do sistema “associativo” que é muito marcante. A ciência e a tecnologia a seu modo também possuem este caráter de componente do sistema “associativo”, entretanto foi a partir do “iluminismo” que, a ciência e a tecnologia ganharam o status de autoridade capaz de intervir sobre o mundo, e a natureza.

No Brasil a criação de mecanismos institucionalizados que possibilitam a referência sobre o pensamento social brasileiro em matéria de ciência e tecnologia somente acontece a partir da década de 20 quando surgem as primeiras “universidades”. Na década de 50 é instituído o Conselho Nacional de Pesquisa, hoje Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia, e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. A partir da década de 60

¹⁵² Para uma maior compreensão, e neste caso, a compreensão correta, ver os teóricos da corrente denominada “Teoria da Dependência”. Não confundir ingenuamente o termo “dependência” como fizeram outros teóricos sobre esta leitura, pois a utilização do termo e sua validade na análise da dinâmica de relações sócio-econômicas de poder, derivadas do capital, necessita de um esforço quanto ao método. Ver o “caso chileno” Cap. V. Parte 3. B. “Dependência e Desenvolvimento” Cap. VI. Parte 3. In: CARDOSO, Fernando Henrique & FALLETO, Enzo. Dependência e Desenvolvimento na América Latina. Ensaios de Interpretação Sociológica. 8ª Ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2004.

¹⁵³ QUEIROZ, Maria Isaura. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, Viola. Brasil & EUA: religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 59-83. A autora sugere leitura de outros autores para uma maior compreensão do “ser brasileiro”: ROMERO, 1871; TORRES, 1914; OLIVEIRA VIANNA, 1923; PRADO, 1928; BUARQUE DE HOLLANDA, 1936; MELLO FRANCO, 1936; FREYRE, 1947; MOREIRA LEITE, 1968; AZEVEDO, 1981.

surgem os primeiros programas de pós-graduação. O Ministério da Ciência e Tecnologia¹⁵⁴ foi criado em 1958 um dos aspectos de sua missão consiste em definir a “Política Nacional de Ciência e Tecnologia e Inovação”, existem na atualidade algumas instituições cujo objetivo consiste em fomentar a pesquisa científico tecnológica no país através de ações ligadas a este Ministério, ou em parceria direta com as instituições de ensino e pesquisa.

Outro fator importante é que a religião entende que a mentalidade científica e tecnológica na ausência de parâmetros adequados conduz a uma ética utilitarista capaz de conduzir a sociedade a uma descontrolada degradação ambiental e ao consumismo. E também a substituição crescente do culto ao divino e, da alteridade nas relações interpessoais pela relação entre o homem, e o “objeto funcional” não crítico criado através da tecnologia.

A religião também se utiliza da tecnologia para expansão e manutenção de seus ideais e crenças. A tecnologia possibilitou a globalização das religiões através dos meios de comunicação. A evangelização cristã e o proselitismo das demais tradições ganharam um alcance significativo na contemporaneidade, o modelo de organização institucional das tradições bem como a relação entre os fieis participantes não resistiu à adesão de algumas das inovações tecnológicas. Deste modo, a forma de compreensão sobre os aspectos litúrgicos e dos espaços sagrados ganhou um novo sentido. Na contemporaneidade um fiel pode prestar um reverente culto à divindade em quem acredita sem necessitar ir a um templo, através da internet ou da televisão, onde quer que uma pessoa esteja facilmente pode prestar um culto. A religião pode deslocar-se para além dos limites geográficos locais de uma maneira antes nunca experimentada na história humana. O cristianismo protestante cresceu significativamente na sociedade brasileira contemporâneo, o deslocamento do centro do cristianismo, das nações do norte para as do sul, considera-se um dos fatores, outro pode ser visto na facilidade deste modo de cristianismo lidar com o capital e conseqüentemente as inovações tecnológicas, adaptando-as rapidamente à sua maneira de práxis religiosa.

Uma leitura na contemporaneidade bastante congruente as reflexões atuais sobre a que caminhos o desenvolvimento tecnológico pode conduzir a história da humanidade estão entorno de questões ligadas à engenharia cibernética. O criador desta ciência, o matemático norte-americano Norbert Wiener (1964), intelectual que experimentou a II Guerra Mundial projetando sistemas de defesa para os EUA, na tentativa de contribuir para o tema, escreveu “*God & Golem, Inc. A Comment on Certain points Where Cybernetics Impinges on Religion*”, onde destaca três aspectos fundamentais em seu entendimento da relação entre a ciência cibernética e a religião. O primeiro é sobre as máquinas capazes de aprender autonomamente, o segundo sobre máquinas dotadas de sistemas com capacidade criativa para produzir outras máquinas, e o terceiro sobre o problema ético de relação entre máquinas e humanos.

¹⁵⁴ Ver em: www.mct.gov.br

A utilização reflexionada do texto bíblico de Jó para demonstrar que assim como Deus possui comando indistinto sobre a vida de Jó e sobre o demônio, pois é criador de todas as coisas e estes últimos são criações sua permitiu-lhe estabelecer o critério ético em que o homem possui o domínio irrevogável sobre a máquina, pois é um ser vivo, e também aquele quem criou a máquina. A questão certamente encontra-se no “conhecimento na máquina” e no “conhecimento da máquina”, e no caso das cibernéticas com capacidade de retroação em segundo grau, não tão complexas como o cérebro humano, mas com capacidades superiores a de instrumentos de trabalho os quais o funcionamento exclusivamente depende do homem.

O termo “cibernética” está cada vez mais presente na cultura brasileira, e aos poucos torna-se parte do imaginário que compõe o pensamento sobre a sociedade, anteriormente restrito apenas a ambientes acadêmicos e aos círculos da produção tecnológica, presente agora nos modos de relação e de produção das sociedades contemporâneas.

CONCLUSÃO

Na relação entre a “religião, ciência e tecnologia” no Brasil observam-se um diálogo o qual as questões ligadas à fé e a ética proporcionam um debate capaz de impulsioná-las no sentido de um intercâmbio em que a promoção do desenvolvimento humano, social, e ambiental, é entendida como missão a ser desempenhada por todas as instituições da sociedade. Um compromisso comum - “solidariedade” - que, possibilita a aceitação dos desafios, do empreendimento de desvendar o mundo, a natureza, e o espaço, de forma segura e responsável. “Religião, ciência e tecnologia”, compromissadas com a promoção da esperança de um mundo mais justo, do desenvolvimento das regiões brasileiras marcadas pela pobreza, do acolhimento dos povos empobrecidos, do avanço do conhecimento e da educação, e da transformação ética dos tomadores de decisão são temas que possíveis à criação de uma agenda comum.

BIBLIOGRAFIA

- Anuário Estatístico. Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior, Secretaria do Desenvolvimento da Produção - Brasília: SDP, 2009.
- CARDOSO, Fernando Henrique & FALLETO, Enzo. Dependência e Desenvolvimento na América Latina. Ensaio de Interpretação Sociológica. 8ª Ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2004.
- CERVO, Amado L. & BUENO, Clodoaldo. História da Política Exterior do Brasil. 3ª Ed. Brasília. UNB, 2008.
- DURKHEIM, Emile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo, Paulinas, 1989.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GRESSLER, Lori Alice. Introdução à pesquisa: projetos e relatórios. São Paulo, Edições Loyola, 2003.
- GRUEN, W. O Ensino Religioso na Escola. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PINTO, Álvaro Vieira. O Conceito de Tecnologia. 1ª. Ed. Volume II. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
- RIBEIRO, D. O processo civilizatório: estudos de antropologia da civilização. 9 Ed. Petróp. Vozes. 1987.
- SACHS, Viola. Brasil & EUA: religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- SOUZA, B. M. (Org.) ; GOUVEIA, E. H. (Org.) ; JARDILINO, J. R. L. (Org.) . Sociologia da Religião no Brasil (Revisitando Metodologias, Classificações e Técnicas de Pesquisa). São Paulo: UMESP (Universidade Metodista de São Paulo), 1998.
- WIENER, Norbert. God & Golem, Inc: A Comment on Certain points Where Cybernets Impinges on Religion. The MIT Press. Massachusetts Institute of Technology. Cambridge, Massachusetts, 1973.

Este artigo é resultado da reflexão teológica sobre o fenômeno religioso marcado pela linguagem religiosa na mídia digitalizada no Brasil. Essa realidade causa forte impacto sobre a vivência comunitária da fé, a noção de religiosidade e as práticas religiosas nas diferentes confissões. A religião tradicional sofre profundas mutações que precisam ser analisadas sob o ponto de vista da Comunicação e da Teologia. Termos convencionais como comunidade, participação, espaço e presença, adquirem novos significados jamais pensados. O fenômeno que iniciou com as chamadas igrejas eletrônicas, expandiu suas potencialidades sobre diferentes meios e em diferentes tradições religiosas. As mudanças rápidas e profundas interpelam novos caminhos para o anúncio e a vivência da fé. O desafio consiste em investigar a relação do sagrado experimentado, tradicionalmente, no espaço presencial com o sagrado reconstruído pela mídia moderna.

Alguns denominam o nosso tempo de “pós-modernidade”, caracterizado pela desconfiança da razão e desencantado com as ofertas e os ideais da modernidade. O mundo racionalizado, a sociedade, com sua ciência e técnica liquidam as alteridades, reduzindo-as ao próprio indivíduo - “o outro sou eu”. Essa é a lógica na avalanche do sagrado selvagem. No hiperconsumo e hiperindividualismo, as pessoas procuram a religião individualmente, não é mais através da família, da comunidade; é uma demanda fragmentada. Essa procura não se dá por sua pertença religiosa confessional, mas por várias modalidades de sincretismo. Nos dias atuais, é cada vez mais possível crer sem pertencer a nenhuma religião.

A procura da religião no indivíduo pós-moderno, se dá por cura, conquista no amor, negócios, busca de riqueza, segurança, sentimento de utilidade, gosto de viver sem angústia, realização do seu ser profundo, e do fim último. Nessa demanda fragmentada, a religião não é a única opção, ela concorre com especialistas das ciências humanas. Ocorre assim, um amplo espaço de atuação dos movimentos religiosos, casando o narcisismo à necessidade de ter uma tribo.

No campo religioso evidencia-se o desaparecimento das verdades de fé e o crescimento da emergência da subjetividade para normatizar a experiência religiosa que passa a ser privatizada. Há uma espécie de religião *ala carte*, de acordo com as preferências de cada fiel. Decorrem dessa perspectiva individualista, a pluralidade de verdades, a dissolução dos sentidos

¹⁵⁵ O artigo é resultado parcial da pesquisa sobre a relação entre mídia, mercado e religião, realizada para a conferência: *Deus como mercadoria na era digital*, a ser apresentada no Mutirão da Comunicação da América Latina e Caribe em fevereiro de 2010.

¹⁵⁶ Doutor em Teologia e professor na PUCRS.

e a fragmentação da realidade. Nesse contexto, evidencia-se o retorno do sagrado como alternativa para reencantar um mundo dessacralizado pela ciência. A novidade está no fato do âmbito religioso ter se cruzado com o âmbito midiático nessa tarefa de dar “sabor” à insipidez produzida pelo estilo de vida no ocidente atual.

Diante da influência dos meios de comunicação, entre eles a televisão e o acesso às redes virtuais, cabe questionar as perspectivas da religião numa sociedade individualista pautada pela mídia.

1 A era da mídia digital

A atual sociedade vive pautada pela mídia eletrônica. A era da informação consolida-se como um novo paradigma sustentado pelos sistemas midiáticos. Encontramos cada vez mais meios de comunicação diversificados para atender às diferentes demandas do consumidor. Pretende-se falar diretamente com ele, buscando maior interação para entretê-lo, informá-lo e torná-lo mais comprador. Isso propicia um acelerado desenvolvimento dos meios de comunicação, do cinema à televisão, da rádio à internet. A mídia não é mais apenas um monitor para ser visto, ou um aparelho de rádio que chama atenção do ouvido. É um clima, um ambiente no qual estamos inseridos, e nos envolve e penetra de todos os lados. Vivemos num mundo de sons, imagens, cores, impulsos e vibrações como o homem primitivo, que vivia no meio das florestas, marcado por muitos sinais comunicativos. Essa nova situação configura um novo ambiente e os meios de comunicação constituem um novo modo de ser e de viver.

Essa influência marcou de tal forma o nosso tempo que afetou a própria relação do ser humano com o mundo. As novas tecnologias alteraram a relação do ser humano com o espaço e geraram uma sociedade em rede, caracterizada pelo espaço de fluxos. Este, segundo Castells, é “a organização material das práticas sociais de tempo compartilhado que funcionam por meio de fluxos.¹⁵⁷” Trata-se de um novo espaço virtual de comunicação navegável e focado no fluxo da informação, um novo domínio, um novo espaço e uma nova possibilidade de relações geradas pela interconexão da rede mundial de computadores. Esta possibilita a tele-presença, na qual as pessoas podem estar presentes em lugares distantes daqueles nos quais se encontram fisicamente. Ultrapassam fronteiras políticas e limites geográficos, sem sair do lugar.

Não é possível deixar de entrar em contato direto com essas novas formas de comunicação num mundo em acelerado processo de mudanças; especialmente na era da informática e das telecomunicações digitais. Ainda há outros avanços que estão sendo projetados. A popularização da televisão digital, por exemplo, possibilitará maior interatividade e transformará os telespectadores em atores mais ativos do processo comunicativo. Contudo,

¹⁵⁷ CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p.436.

não se pode esquecer o risco de alimentarmos uma experiência religiosa individualista, privatizada, com raros momentos de convivência e participação presencial.

A mídia afeta o coração humano com suas informações, ícones, mensagens e linguagem singular. Ela informa, entretém, educa, forma e, paradoxalmente, distorce, manipula, controla e destrói o senso crítico das pessoas. A novidade maior, contudo, é a sua interatividade. Com a popularização da televisão, esta começou a influenciar e determinar o comportamento de seus telespectadores. Nos últimos tempos, através da interatividade multimídia, esse processo cresceu quantitativa e qualitativamente. As múltiplas ofertas, os horários alternativos e as pesquisas da audiência permitem ao espectador escolher aquilo que pretende assistir, quando lhe convém e na modalidade que lhe agrada.

As novas tecnologias causam novos hábitos de percepção da realidade, desde a refração ao discurso abstrato e meramente racional, até a emergência de uma abertura e nova sensibilidade para a linguagem simbólica e o comportamento ético.

No momento surgem relações virtuais que enchem o tempo e o espaço interior das pessoas unicamente por meio da telemática. Algo fantástico está acontecendo. Pessoas passam semanas interagindo pela Internet, em que se dão desde conversas de alto nível teórico até vulgaridades, e estabelecem as mais diversas relações afetivas, entrando até na área do cibersexo¹⁵⁸.

A “sociedade do espetáculo”, assim denominada por Guy Debord, produz a invasão da mídia através da deplorável “espetacularização” das informações sobre eventos trágicos, como guerras e catástrofes. Segundo Guy Debord, “Nesse mundo, o espectador não se sente em casa em lugar algum. No espetáculo, bem como na religião, cada momento da vida, cada idéia e cada gesto só encontram seu sentido fora de si mesmos”¹⁵⁹.

O espetáculo não é só uma propaganda difundida pelos meios de comunicação; toda atividade social é captada pelo espetáculo visando seus próprios fins. Os problemas são as imagens e representações que veiculam uma independência, banindo da vida qualquer diálogo. As representações nascem da prática social coletiva, mas se comportam como seres independentes. A era da informática e a popularização do computador permitem novas características:

Hoje o computador está organizando as comunicações de um modo revolucionário, o que o torna ferramenta ideal para gerenciar uma economia onde todos buscam ter experiências emocionantes e divertidas, interagem em mundos paralelos ao mesmo tempo para se

¹⁵⁸ STORCH, L. COZAC, J. Relações Virtuais- O lado humano da comunicação eletrônica, in LIBANIO, J.B., *Eu creio, nós cremos*, São Paulo: Loyola, 2000, p.111.

¹⁵⁹ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999, 22.

adaptar a qualquer realidade. Neste processo, o computador está mudando lentamente a própria consciência humana¹⁶⁰.

Tudo isso, porém, não significa maior conhecimento sobre a verdade ou sobre a realidade. Por estarmos acostumados a um conhecimento midiático, a distância da realidade pode atingir o nível da falsificação. A sedução das palavras pode tomar posse da nossa vontade e nos encantar com uma verdade produzida pelos meios, manipulando a própria realidade. Os meios de comunicação transmitem, junto com suas mensagens, alguns modelos e modos de pensar que influenciam e condicionam. A comunicação midiática e a tecnologia que lhe dá suporte nunca são neutras, mesmo que assim sejam consideradas. A mentalidade e as escolhas das pessoas dependem das notícias que recebem e como as coisas lhes são comunicadas, e da tecnologia utilizada.

A mídia pode dirigir a opinião pública, convencer sobre verdades inexistentes, e fazer passar como um bem comum o que, na realidade, é interesse pessoal ou de um grupo de poder. Pelo seu caráter universal e sua rapidez, a mídia condiciona as realidades do mundo. A verdade fica sempre mais dependente do consenso ou do grau de visibilidade que os meios de comunicação imprimem.

É preciso considerar a influência da tecnologia para forjar uma nova cultura:

(...) os meios realmente não são simples instrumentos neutros; eles são, ao mesmo tempo, meio e mensagem, portadores de uma nova cultura, que nasce antes mesmo dos conteúdos, do próprio fato de existir novos modos de comunicar, com novas linguagens, novas técnicas, novas atitudes psicológicas¹⁶¹.

A mídia difunde novas línguas, novos códigos, novas formas comunicativas, novos conteúdos e novos modos de aproximação e interpretação da realidade. Assim ela educa e forma uma nova mentalidade, que se insere no cotidiano das pessoas e dá vida à sociedade de massa e à conseqüente cultura de massa. Esta é condicionada pelas imagens e pelos códigos comunicativos induzidos pela mídia. Os sinais envolvem, permeiam, estruturam e, não raras vezes, dominam.

2 Mídia e religião

Durante muito tempo, antes da invenção da imprensa, a forma mais comum de comunicação era a linguagem oral e a imagem. A fé cristã encontrou no recurso visual uma

¹⁶⁰ RIFKIN, Jeremy. *A era do acesso*. São Paulo: Makron Books, 2001, p. 169.

¹⁶¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. *Comunicazione e Missione*. Direttorio sulle Comunicazioni Sociali nella Missione della Chiesa. Città Del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004, n. 4.

excelente forma de comunicar o mistério da salvação. Para isso valeu-se da escultura, da pintura, dos vitrais e de tantas outras manifestações culturais. Desde os desenhos das catacumbas, às obras de arte das catedrais medievais, a arte ocupou lugar privilegiado pra comunicar simbolicamente uma verdade transcendente.

Foi com o advento da imprensa que a letra impressa tornou-se meio privilegiado de comunicação. O livro se impôs como o melhor meio para a transmissão da cultura. Essa mudança da imagem para a letra impressa serviu muito para a comunicação da fé, mas hoje, associada à impressão, outras formas de comunicação interpelam o ser humano e, por isso, também as religiões procuram responder aos novos apelos.

Atualmente percebe-se a interferência do sagrado na era digital pela publicidade e pela visibilidade midiática de diferentes manifestações religiosas. As igrejas eletrônicas, as ofertas de ocultistas, adivinhos, tarólogos, as transmissões de piedade popular e a missa diária televisiva, podem ser citados como exemplos desse fenômeno. A fé passou a ser transmitida e experimentada através das multimídias. No Brasil, é possível acessar diferentes canais de televisão com tais ofertas. Católicos, protestantes, pentecostais, kardecistas, umbandistas e até grupos orientais apresentam-se na “telinha”, nos diferentes horários da programação. Se conectarmos a internet, então nos depararemos com um oceano de possibilidades para acessar experiências com o sagrado. Não dá para subestimar e nem supervalorizar tais experiências. O certo é que estamos diante de uma nova forma de vivência religiosa. Há poucos anos atrás se dizia que as Igrejas eletrônicas eram especialmente pentecostais que difundiam sua mensagem, através de hinos, pregações e relatos de testemunhos de fé¹⁶². Hoje, proliferam-se essas práticas entre os meios católicos¹⁶³.

¹⁶² No Brasil a experiência americana de pregações religiosas pela televisão chegou especialmente com Pat Robertson, Rex Humbard, Billy Graham e Oral Roberts. Especialmente nas manhãs de sábado, nos anos 70, era possível ouvir as pregações dubladas desses telepastores. Suas reflexões eram intercaladas por hinos bíblicos entoados em inglês por grandes corais. Posteriormente eles foram substituídos por pastores brasileiros que começaram a usar o rádio e a TV para difundir suas mensagens. Davi Miranda, fundador da Igreja Deus é Amor começou o seu trabalho de pregação através de emissoras de rádio. Contudo, foi Edir Macedo quem mais usou as mídias para a difusão da Igreja Universal do Reino de Deus. Além do rádio, valeu-se de um sistema de televisão que acabou adquirindo: a Rede Record. As iniciativas de Miranda e Macedo ultrapassaram as fronteiras nacionais. A mesma estrada foi trilhada pelo pregador R. R. Soares, o fundador da Igreja Internacional da Graça, que comprou um espaço em horário nobre, na Rede Bandeirantes e o mantém diariamente.

¹⁶³ A Igreja Católica Romana entrou na expansão da comunicação midiática, depois de experiências mais locais (Difusora de Porto Alegre e Pato Branco no Paraná), com a Rede Vida de Televisão. Atualmente os católicos contam com seis redes de televisão: Rede Vida (São José do Rio Preto-SP), TV Aparecida (Aparecida-SP), TV Horizonte (Belo Horizonte – MG), TV Nazaré (Belém –Pará), Século XXI (Campinas) e Canção Nova (Cachoeira Paulista – SP).

A nova ambiência forjada pela mídia descarta objetividades e caminhos absolutos. Prefere-se a experiência pessoal, a vivência, o contado direto com o mistério feito por sensações, impressões e impactos sobre a subjetividade. É muito difícil, portanto, anunciar algo absoluto numa cultura formada por verdades subjetivas. Vivemos num contexto de pluralidade, que não aceita mais uma só verdade. As pessoas preferem fazer muitas escolhas, ter muitas possibilidades, evitam ter a existência marcada por uma só direção. A maioria das pessoas declara-se crente, mas, também, não hesita em seguir os apelos de uma religião reduzida ao caráter provisório e ocasional. Considere-se a mobilidade existente entre os evangélicos no Brasil. Com facilidade migram de uma igreja para outra, determinados a encontrar uma experiência que satisfaça suas buscas mais imediatas.

A problemática se intensifica com o advento das novas tecnologias de comunicação. Elas propõem novos modelos comunicativos e não se limitam à informação ou à argumentação, pois permitem uma *performance* quase ritual. A mídia moderna tem uma política de expansão fundada na idéia de que “nada, em nenhuma parte, deve permanecer secreto¹⁶⁴”. Basta recordar a ação tempestuosa dos “paparazzi”, famintos em revelar aspectos da privacidade das celebridades. Tal comunicação sem resíduos e nem segredos, totalmente transparente, acaba eliminando as diversificações, homologando tudo sob um critério único. É justamente esse critério único da transparência que não tem consistência na comunicação religiosa. O rito religioso tem um valor testemunhal que jamais é totalmente captado no processo comunicativo. Há uma irredutibilidade que reflete o caráter inalienável do mistério que fundamenta o rito.

A comunicação ritual testemunha o que permanece escondido quando se discursa sobre o mistério. A revelação do transcendente co-implica tirar o véu e ocultar-se novamente. O Deus revelado também é o Deus *absconditus*. O que entra em debate nesse ponto é a questão da interioridade explicitada e, nesse movimento, esvaziada, pois se trata de uma dimensão íntima que ao se tornar totalmente pública perde sua força integradora.

Na comunicação ritual há certa prioridade do sistema simbólico em relação à experiência do seu significado, porque pretendem mediar a participação dos seres humanos em Deus. Ele, enquanto espírito habita todos os seres humanos, numa presença imanente à personalidade e à subjetividade de cada indivíduo. Na consciência humana, porém, essa presença não é objeto claro e explícito. Ela pode ser manifestada como uma experiência do desejo de liberdade, sem tematizar o transcendente ou o sagrado. Pelos ritos, explicita-se a presença, *a priori*, de Deus ao ser humano. Desta forma as pessoas participam conscientemente de Deus mediante uma consciência reflexiva.

¹⁶⁴ Cf. BRETON, Ph. *L'utopia della comunicazione: il mito del villaggio planetario*. Torino: UTET, 1995, p.52-53.

3 A linguagem do Mistério

A comunicação primordial está em Deus, é o próprio Deus. Sua comunicação é criadora de vida. “*No princípio a Palavra estava em Deus e a Palavra era Deus*” (Jo 1,1). Deus, pela sua comunicação cria para além dele mesmo. O ser humano é comunicação de Deus, mas não é Deus. Assim, afirma o teólogo alemão Karl Rahner, o ser humano é a *gramática de Deus*, expressão que surge da comunicação de Deus. Ele cria alguém que não seja Deus. O ser humano surge quando Deus quer ser não-Deus, isto é, aquele pronunciar-se como Palavra no vazio do diverso de si ¹⁶⁵.

Ele se comunica com o ser humano adotando a língua de cada povo ao qual se dirige. Essas línguas tornam-se sagradas, porque são instrumentos de anúncio da parte de Deus e dos seus enviados. Isso não significa apenas um fato lingüístico. Conhecer e falar a língua do outro não é, necessariamente, comunicar-se com ele. A comunicação depende da sintonia com o outro, capaz de captar suas exigências, interpretar suas expectativas e despertar um desejo profundo. Falar ao outro, portanto, quer dizer encontrá-lo na verdade do seu ser único e na singularidade da sua situação concreta. Não basta ter algo a dizer para ser compreendido. É necessário provocar o interesse.

Não desprezar as diversas formas de comunicação que a humanidade conhece é uma condição inerente à fé cristã, pois a comunicação não é simples movimento psicológico próprio da natureza humana. Trata-se, na verdade, de uma categoria fundamental da revelação cristã. Deus é comunicação e revela sua própria essência: seu amor. Na encarnação do Verbo podemos dizer que Deus se faz audiovisual. Através desse meio, Ele se comunica à humanidade. Na vinda de Jesus Cristo ocorre o maravilhoso encontro entre céu e terra, numa comunicação que ultrapassa os limites do tempo e do espaço. É assim que Deus adapta-se à linguagem que os seres humanos são capazes de entender e aos meios com os quais se comunicam.

O encontro com o sagrado, contudo, sempre é percebido pela mediação. O divino se revela, o infinito se deixa perceber no limite da experiência humana. Nesse sentido vale-se de um elemento material, uma pessoa, um lugar ou um fato histórico. De certa forma sacraliza-se e diviniza-se a mediação para que ela seja capaz de comunicar o encontro como mistério. Ela visa a relação simbólica.

A linguagem religiosa se realiza basicamente através do símbolo. Ele funda toda as outras formas de comunicação da religião. Ele é a representação de uma ausência e diz mais do que aparenta. É expressão do profundo, da intuição e da utopia. O objeto simbólico traduz uma hierofania experimentada e traduzida para que outros tenham possibilidade de fazer a mesma

¹⁶⁵ Cf. RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989. p. 293.

experiência do numinoso. A comunicação simbólica pretende, portanto, iniciar o outro no encontro com o mistério. A necessidade hermenêutica dos símbolos remete ao seu caráter relacional. O ser humano vale-se do símbolo para se relacionar e comunicar.

O símbolo, contudo, não é um texto ou um relato claro e explícito. Sua representação não é lingüística, mas visual e figurativa, porque é um signo aberto e sugestivo cuja significação depende do seu produtor. Tal significação é captada por uma interpretação realizada num ato segundo. O símbolo é evocativo e orientador, insinua e sugere. É por isso que ele supõe interpretação. “O símbolo nos transmite o sentido da transparência opaca do enigma, e não pela vida da tradução”¹⁶⁶.

Batista Mondin afirma que a linguagem religiosa possui três características: auto-implicação, doxologia e missionariedade¹⁶⁷. Ora, a linguagem da fé não é descompromissada e abstrata, pois remete ao sujeito em sua relação com o sagrado e ao seu envolvimento numa auto-implicação. Igualmente é uma confissão de louvor a Deus reconhecido como mistério tremendo e fascinante, nas palavras de Rudolf Otto, por isso se expressa em orações e ritos como doxologia. Enfim, toda linguagem religiosa remete ao anúncio. Precisa, essencialmente, ser comunicada. Ora, com todo esse pressuposto de engajamento, a relação entre mídia e religião supõe uma reflexão que deixa muitas perguntas sem respostas. Contudo, alguns aspectos são imprescindíveis.

4 Questões abertas

Diante das novas possibilidades de comunicação e dos novos tipos de relacionamentos que a mídia possibilita, a religião também interage de forma diferenciada com seus fiéis. Há muitas perspectivas e preocupações. O ser humano atual é informado e conectado, acessa dados e “vive” entre os espaços virtuais. A ausência religiosa nesses meios é quase inconcebível. Contudo, os questionamentos que se impõem, especialmente no cristianismo católico, referem-se ao novo estilo de praticar a fé resultante da mídia. O choque aparece quando se estuda os poderes da mídia. Ela, além de persuadir, tem a capacidade de seduzir e na maioria das vezes está instrumentalizada pelo consumismo. O espetáculo é transformado em produto.

Os meios de comunicação têm a capacidade de influir não só nas maneiras de pensar, mas também nos conteúdos do pensamento. Para muitas pessoas a realidade corresponde ao que os meios de

¹⁶⁶ RICOEUR, Paul. *La simbólica del mal*, Madrid: Taurus, 1982. p. 180.

¹⁶⁷ Cf. MONDIN, Battista, *A linguagem teológica: como falar de Deus hoje?* São Paulo: Paulinas, 1979 p. 72ss.

comunicação definem como tal; o que eles explicitamente não reconhecem, parece insignificante¹⁶⁸.

Especialmente para a fé cristã o desafio acentua-se, quando se refere ao encontro com os outros. Isto não pode ser apenas mediatizado, pois deveria ser um compromisso de comensalidade, de comunhão de mesa, como se faz na celebração eucarística¹⁶⁹. A fé vivida através da mídia não pode trair o princípio da Encarnação do Verbo, pois a vinda de Jesus Cristo revelou uma inaudita relação de proximidade entre o céu e a terra, através de uma vizinhança de Deus com as pessoas a qual interpela a comunhão de vida entre as pessoas. A mídia pode transformar desejos em necessidades, manipular expectativas e transformá-las em sonho de consumo. Nessa lógica o poder fascinante da mídia se levanta de forma majestosa. Tudo pode ser manipulado: um rito, uma pregação, um *pop star* religioso. O problema é que o Evangelho não se deixa manipular. Como manter a identidade nesse areópago novo? Na perspectiva do Evangelho, o sagrado não se deixa domesticar pela mídia, embora muitas transmissões religiosas tendam a essa subordinação das lógicas religiosas ao sistema midiático.

A era digital supõe uma comunicação diferenciada, uma linguagem religiosa capaz de devolver o sentido à vida e produzir produtos culturais que atendam às perguntas concretamente. Será preciso vencer dois desafios que se impõem: a insuficiência do significante e a dissociação entre significante e significado. No significante o ser humano não encontra a realidade concreta, sólida e consistente para apoiar sua contemplação e dirigir-se ao invisível. A percepção muitas vezes fica reduzida a um mecanismo racional que vincula, necessariamente, um objeto e um conceito. Atualmente, as pessoas estão habituadas aos sinais, e gostariam de ver na liturgia um sinal evidente, um significante que fosse acolhido por todos num modo unívoco e uniforme. Este sinal, contudo, não existe, mas a sua leitura na traz nenhum conteúdo informativo, trata-se de uma situação que não favorece uma atitude de fé, antes, a complexifica.

Quando a religião é mediatizada e manipulada pelo marketing, há uma construção extraordinária de máquinas simbólicas sobre objetos vazios. Procura-se identidades dispersas, pois símbolos e valores são substituídos a cada dia conforme a moda e o impulso de novidades.

Hoje somos interpelados a narrar Deus a uma sociedade marcada pela era digital, plural e altamente informada. Somos chamados a dar uma referência sobre Deus, torná-lo mais acessível e atual. Muitas vezes, porém, respondemos a esses apelos mediante abstrações e fórmulas pré-constituídas sem comunicar experiências de fé do sujeito crente. Presos aos nossos

¹⁶⁸ *Aetatis Novae*, 4.

¹⁶⁹ A missa transmitida pela televisão comporta diversas questões complexas quando se pretende analisar a relação entre o rito litúrgico da eucaristia e as lógicas da mídia televisiva. Trata-se de perceber como a teologia católica confronta-se com as novas expressões religiosas da mídia. Deste encontro, com seus diálogos e conflitos possíveis, resultam as noções de revelação, graça, e sacramento.

estudos e sondas conceituais, muitas vezes não somos capazes de estabelecer relações entre os crentes e nem com o mistério. Acabamos criticando demais e nos tornamos mudos para comunicar Deus numa sociedade que sofre constantes mutações comunicativas.

A grande questão que se impõe hoje não é como dizer as coisas, mas o que dizer! Para o apóstolo Paulo a dificuldade era como chegar às pessoas e aos povos, porque ele sabia o que dizer. Atualmente, o problema não é mais como chegar às pessoas, mas o que dizer para elas, porque se multiplicam os canais de comunicação e fragmentam-se os conteúdos. Num mundo sempre mais rápido e sedento de imediatismo o conteúdo da comunicação também fica afetado. Onde a mensagem é visível, verdadeira e convincente nada deverá condicioná-la.

Muitas expressões religiosas se constroem pela mídia e transformam a fé em produto do mercado, gerando adeptos, indivíduos consumidores do sagrado. Através dos meios de comunicação de massa dilui-se a experiência comunitária da religião e esvazia-se o caráter inter-relacional que a fé exige. Por conseguinte, aumenta a religiosidade da emoção, do sentimento e da euforia, em detrimento da fé pautada por uma revelação que exige uma práxis e formulação racional.

Diante das melodias e dos ruídos que os novos processos de comunicação permitem às Igrejas, será preciso discernir o que se pretende com a comunicação religiosa. Os critérios não poderão esquecer os princípios da verdade, da bondade e da beleza. Uma transmissão religiosa não pode deixar de conciliar estética com ética. O belo deve ser bom.

Cada novo instrumento de comunicação torna-se ocasião de relação, mas é preciso ter conteúdos, pessoas com vontade de inovar, produções capazes de ousar e vontade de colocar tudo isso em prática. A passagem do globo para a aldeia nos interpela como pessoas de fé, seja na comunicação com os outros, seja na vivência pessoal dessa modalidade nova de comunicar. Não interessa mais tanto a massa, mas a individualidade.

Enfim, a experiência do encontro com o sagrado, com o numinoso, implica numa relação afetiva e participativa. Esse interesse e engajamento não é vivido no isolamento, mas na partilha, porque comunicar a experiência é uma necessidade de quem a testemunhou. A religião reconhece o valor da comunicação e lhe atribui um significado específico: interesse e engajamento. Na vida humana há informações e dados que nem sempre supõem envolvimento e interesse. O conhecimento da ciência, da história e do cotidiano não dependem de forte engajamento existencial. Diferente é o nível de interesse da linguagem religiosa, pois se trata de um conhecimento que demanda um engajamento subjetivo existencial e experiencial. Ao dom oferecido impõe-se uma tarefa correspondente. A comunicação sagrada não se realiza por mero significado externo e objetivo, pois supõe conexão com a vida interior dos destinatários. Os símbolos, ritos e sinais religiosos medeiam algo diferente da inteligibilidade da experiência

cotidiana, pois estão vinculados a uma experiência de transcendência. Isso supõe uma experiência existencial participativa e engajada.

A comunicação do mistério pode ser estudada e entendida facilmente como processo psicológico, antropológico e sociológico. Há, contudo, uma essência mais complexa: tal comunicação possibilita uma nova presença do sagrado. Ela remete à experiência do passado para acessar uma nova vivência do numinoso no presente. Usando diversas linguagens através do mito, do rito e do símbolo, busca-se recriar a experiência religiosa fundante para atualizá-la. Nesse sentido, não se pretende alcançar o inefável ou explicá-lo. Deseja-se apenas torná-lo presente como outrora se vivenciou. Toda linguagem supostamente religiosa que não possibilite tal mistagogia, é diabólica, pois se rebela contra a natureza própria da comunicação com o divino para manipulá-la em benefício de algum outro interesse infinitamente menor no seu significado.

Referências

- AAVV. Liturgia in TV. *Problemi e Prospettive*, v. 87, n1, 2000.
- BRETON, Ph. *L'utopia della comunicazione: il mito del villaggio planetario*. Torino: UTET, 1995.
- CELAM. *Liturgia e Comunicação Social*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- CNBB. *Animação da Vida Litúrgica no Brasil*. Documento da CNBB, n.43, São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. *Assembléia Eletrônica Litúrgica*. Estudos da CNBB, n. 48, São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. *Das Diretrizes a Santo Domingo*. Documento da CNBB n. 48, São Paulo: Paulinas, 1992.
- _____. *Liturgia de Rádio e Televisão*. Estudos da CNBB, n. 33 São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. *Missa de Televisão*. Estudos da CNBB, n. 70 São Paulo: Paulinas, 1994
- COMBLIN, José. *Os desafios da cidade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. *Comunicazione e Missione*. Direttorio sulle Comunicazioni Sociali nella Missione della Chiesa. Città Del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- FELINTO, E. Os Mercadores do Templo da Comunicação. *O Consumo Espiritual da Cultura Contemporânea*. Semiosfera, Rio de Janeiro, n. 3, 2002.
- GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- HABERMAS, J. *Teorie dell'agire comunicativo, I*. Bologna: Mulino, 1986.
- LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.
- LIPOVETSKY, Giles. *Metamorfoses da cultura liberal: ética, mídia e empresa*. P. Alegre: Sulina, 2004.
- MAZZA, Giuseppe, PEREGO, Giacomo. *Bibbia e Comunicazione*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008.
- MONDIN, Battista, *A linguagem teológica: como falar de Deus hoje?* São Paulo: Paulinas.
- NETO, A. F. A Religião do Contato: Estratégias Discursivas dos Novos Templos Midiáticos. *Revista Em Questão*. Porto Alegre, p. 163 a 182, 2004.
- PALÁCIO, C. Do templo tradicional ao púlpito eletrônico. *Perspectiva Teológica*. BH, 2002, V. 34, n.94.
- RAHNER, Karl. Messa e televisione in *Missione e Grazia*. Saggi di Teol. Pastorale. Roma: Paoline, 1964.
- STRIEDER, I. Missa na televisão. in *Perspectiva Teológica*, , p. 91-96, 1977.
- TABORDA, Francisco. Liturgia no Rádio e na Televisão in *Perspectiva Teológica*, 8/16, p. 72-80, 1976.
- TEIXEIRA, Nereu. *Comunicação na Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- TRASFERETTI, J; LIMA, M.E.O. *Teologia, ética e mídia*. Rio de Janeiro: Sotese, 2007.

Ciborgue e imortalidade da carne: tecnologia e ressurreição da carne

Oscar R. Chemello

O presente trabalho aborda a temática do desenvolvimento da biotecnologia e a reflexão ética e teológica realizada para confrontar o progresso científico que avança para o relacionamento com o corpo humano. Graças ao desenvolvimento da biotecnologia um novo conceito de humanismo começa a ser elaborado. Para refletir sobre este tempo de possível superação das dependências corpóreas, pós-humano, a teologia entra no debate ético sobre o corpo. A teologia, trazendo à luz da ressurreição corpórea de Jesus, contribui para o pensamento ético questionar a atuação tecnológica na vida humana. De onde vem a salvação completa para o corpo? Trazer salvação significa trazer saúde para o corpo danificado e frágil. Para o debate inicia-se apresentando o pano de fundo da pesquisa: o contexto do pós-humano. A biotecnologia avaliada nos seus aspectos positivos para a medicina, mas analisada criticamente nos atos de desumanização. Após, a resposta da ressurreição da carne como alternativa antropológica para um novo relacionamento do ser humano com seu corpo e com sua dualidade saúde-doença; vida-morte. Por fim, a antropologia bíblica sobre a criação do ser humano e a salvação pela ação de Deus que glorifica pelo Espírito Santo a nossa corporalidade.

1) TEMPOS DE PÓS-HUMANO?

A mudança na ciência moderna, resultou numa nova relação do ser humano com a natureza. A nova mentalidade moderna, possibilitou um novo paradigma e nova forma de interação com o próprio corpo, com a natureza e com seu futuro. A dessacralização do corpo e do cosmos legitimaram a intervenção no corpo, a descoberta das leis da natureza com o intuito de dominá-las. As tendências fixistas do mundo, sacralidade do corpo, entendido com proibição da manipulação são substituídas pelo antropocentrismo que domina, manipula e intervém com a sua mente subjugando a natureza.

O domínio da ciência moderna chegou ao tempo atual num estágio de intervenção na natureza humana como nunca se tinha presenciado. A tecnologia transformada em biotecnologia possibilita a intervenção nos segredos do corpo humano. Até então, a tecnologia modificava o exterior; mesmo o corpo era investigado, mas sem a modificação da natureza, aquilo que é constitutivo do humano. A biotecnologia possibilita ao ser humano um poder impensável: de modificar a essência do humano. A engenharia genética, exemplo desse poder biotecnológico, pode modificar, escolher, aperfeiçoar os genes que compõe a base para a vida humana. A natureza humana não está suspensa sobre o acaso, o destino de recebermos as características dos progenitores. Agora, os genes podem ser alterados e formar uma nova vida aprimorada, pode-se

dominar a formação de suas características. A natureza não tem mais o poder sobre o humano; e sim, o humano domina a natureza.

Essa nova situação, gerou uma discussão que está apenas no início. O poder do ser humano se tornou matéria de reflexão e debate ético. A intervenção dentro do corpo humano gera uma discussão ética sobre os limites do humano. Nos é permitido intervir na vida humana nestas condições? Estamos brincando de deus? Devem existir limites para o progresso humano?

As questões apresentadas questionam toda a Antropologia Ocidental. Faz-se uma interrogação sobre o humano, sobre o valor da natureza, a inter-relação do humano e o natural e o sobre o futuro do humano com o surgimento do pós-humano, ou a era pós-biológica. O que está em jogo neste debate? Hoje tratar do corpo humano é sem dúvida uma das questões mais complexas e difíceis. A antropologia ainda não definiu o termo pós-humano; ainda ele não está conceitualmente definido, mas a mentalidade está presente no pensamento científico e mesmo cultural da época.

Pós-humano é um conceito recente que pode ser entendido de vários modos. Entre as teorias do pós-humano, algumas propõe uma visão eufórica e hiperotimista de um futuro caracterizado pela libertação do orgânico e dos seus limites (transumanismo, cibercultura etc.). Aqui se descortina a total transcendência do corpo e da natureza, a completa ultrapassagem, pelo homem, do processo evolutivo, em nome de um desprezo do vivente e de tudo o que conta (emoções, corpo finitude, morte), reduzido ao inútil e residual fardo, a puro 'peso morto'(...). (PULCINI, 2006, pg. 11).

Depara-se com um dualismo sobre o pós-humano. A afirmação de um processo evolutivo da humanidade que se encaminha para a superação de toda fragilidade humana, de limites impostos pela natureza. O pós-humano representa a libertação e o domínio humano sobre o poder do acaso natural. O ser humano a mercê das forças naturais que determinam as características pessoais, recuperação de doenças genéticas e mesmo recuperação de partes do corpo danificadas por próteses. O corpo humano salvo dos riscos da natureza, das limitações biológicas e podendo enfrentar a mortalidade e fragilidade do ser humano. Afasta-se da natureza para subjugar-la e impor sua mentalidade.

O sonho de uma total emancipação do ser humano em relação aos seus limites, a vocação destinada ao ilimitado guiou os esforços humanos para melhores condições de vida na Terra. Para se tornar humano, ocorreu constantemente na história, uma superação do humano. A alegação dos defensores mais entusiasmados do pós-humano lembram que o ser humano somente consegue se humanizar ultrapassando seus limites humanos. A humanização requer a superação da natureza. Os desejos de imortalidade, saúde perfeita para o corpo, evitar o sofrimento e transcendência são características do ser humano que busca superar o próprio humano. Defensores como Dominique Lecourt (LECOURT, 2005), procuram tirar o impacto negativo que a biotecnologia pode causar pela opinião mais crítica ao pós-humano.

A filosofia do pós-humano também reivindica uma nova postura em frente ao humanismo Ocidental. Elena Pulcini aponta para o fim de um antropocentrismo ontológico ocorrido no Ocidente, entendido como um ser isolado no universo. O humanismo até então foi considerado como alguém isolado, ontológico e fechado em si mesmo. O pós-humano pretende ser um humano integrado com o não-humano. O humanismo até agora foi fechado em si mesmo; o pós-humano abre o humano para a integração com o não-orgânico (máquinas, próteses, nanotecnologia) formando um novo ser híbrido. Uma integração harmoniosa entre o humano e o não-humano, ou seja, harmonia entre o orgânico e o inorgânico formando o ciborgue, um ser úmido da junção do molhado do orgânico e do seco do inorgânico.

Outro pensador italiano, Roberto Marchesini defende a nova posição humana diante do humano. Rejeita o ser humano como único protagonista da criação e retoma o ser humano como ser relacional. O humano não está pronto, como ser ontológico fechado em si mesmo. O pós-humano vive a integração com a técnica formando um ser híbrido com a técnica. (MARCHESINI, 2006, pg. 19).

O pós-humano vem em encontro da tendência humana de superar seus limites. Uma nova sociedade está surgindo baseada na primazia do espírito livre sem o peso do corpo e de suas fraquezas. O desejo de sempre transcender os limites humanos impulsiona o ser humano a livrar-se da naturalidade. Para o processo de humanização, para o ser humano ser mais humano, a natureza precisa ser vencida. Ser o ser humano permanece no seu estado natural não humaniza-se; assim, lança-se para superar a sua própria naturalidade.

Neste processo, a fala e a escrita são exemplos citados de superação da naturalidade. Os órgãos respiratórios não possuem em si a capacidade natural para a fala; nem mesmo braços e mãos são naturalmente destinados para a escrita. O ser humano ao falar e escrever está superando a naturalidade, está usando a técnica para sua humanização. A técnica está a serviço da humanização. O desenvolvimento do córtex cerebral extrapola a caixa craniana e se desenvolve fora do corpo na forma de cultura, artes, pinturas. Mais uma vez usa-se o princípio da utilização da técnica para a humanização; o ser humano não se humaniza apenas na naturalidade.

A essência do homem não estaria na sua parte animal, mas na sua inteligência. Por infortúnio, essa inteligência acha-se petrificada na confusão de emoções com as quais o corpo a agride, e além disso ela é terrivelmente limitada por uma duração de vida (...). Vamos libertá-la. (LECOURT, 2005, pg. 56-57).

A sutiliza do pensamento da defesa do pós-humano baseia-se na noção de que o ser humano precisa a todo custo superar a sua naturalidade para se tornar mais humano. A técnica é uma aliada para superar a mortalidade humana; a natureza criada por Deus se mostra deficiente e frágil dependendo do ser humano aperfeiçoar pela técnica e alcançar um estágio superior. Busca-se o rompimento com os limites naturais.

A promessa da técnica, pode-se falar de biotecnologia, de resolução dos problemas humanos referidos a doenças genéticas, a partes do corpo humano defeituosas sendo substituídas por próteses, a cura para todos os males causados por um corpo mortal e defeituoso gera na sociedade um entusiasmo pelas novas descobertas. A promessa de um corpo perfeito, livre de todos os males causados pela natureza finita parece ser meta deste novo movimento.

Na seqüência dessa evolução, o pós-humano significaria a superação das fragilidades e vulnerabilidade de nossa condição humana, sobretudo do nosso destino para o envelhecimento e a morte. Tal superação seria atingida pela substituição de nossa natureza biológica por uma outra natureza artificialmente produzida que não sofreria as limitações e constrangimentos de nosso ser orgânico, hoje obsoleto. (SANTAELLA, 2007, pg. 45).

Mas o pensamento pós-humano merece uma reflexão aprofundada. Se os defensores da utilização da tecnologia para superar as limitações humanas evitam a “demonização” da ciência, também deve-se evitar o otimismo exagerado dessas novas tecnologias. A atuação biotecnológica está inserida num contexto de críticas sobre a manipulação indiscriminada sobre o corpo, de rejeição da mortalidade e fragilidade humana. A natureza humana pode ser alterada indiscriminadamente pelo ser humano?

O pós-humano está inserido por outro lado na dificuldade humana de enfrentar a própria finitude e mortalidade. A busca pelo corpo perfeito, pela negação da fragilidade e dos limites humanos gera um estado doentio de rejeição de uma característica humana: nossa mortalidade e fragilidade. A negação de nosso estado natural causa uma enorme discussão ética sobre o valor do humano e da natureza. Em busca de uma vida prolongada, livre da doença e das limitações, o ser humano coloca em discussão o próprio futuro da humanidade e a artificialização do corpo.

Os mais recentes desenvolvimentos do progresso (bio)tecnológico reavivam e atualizam a reflexão sobre o futuro da natureza humana. diversos autores partilham a convicção de que as biotecnologias representam um dos maiores desafios da humanidade. Envolvem questões do âmbito das ciências naturais, da antropologia, da filosofia e da teologia, do direito e da política, da ética. (COUTINHO, 2007, pg. 151).

Vive-se o tempo da negação da doença e mortalidade e afirmação da saúde perfeita. Porém, com esta busca o ser humano nega-se a si mesmo, criando uma atitude doentia frente a doença e a dor. A humanidade criou uma utopia de um sociedade sem dor, sem sofrimento e uma felicidade ilimitada e saúde perfeita. Moltmann critica o conceito de saúde elaborado pela OMS¹⁷⁰, como sendo apenas a vida sem nenhum sofrimento ou doença. A pessoa humana apenas tem seu valor enquanto tem saúde perfeita, porque pode assim, ser sujeito de sua vida, trabalhar e produzir. Com a doença se torna menos pessoa, não podendo consumir, produzir e ter independência em relação aos outros. O culto moderno pela saúde perfeita produz uma situação de enfermidade da vida em relação a doença e a nossa mortalidade. O culto de saúde perfeita tornou-se uma ilusão produzida pela biotecnologia, o sonho da vida sem dor, mas esta justamente é a grande dor: perceber que ainda o ser humano é frágil. (cf. MOLTSMANN, 2007, pg. 81-83).

O culto moderno da saúde produz precisamente aquilo que se quer ultrapassar, nomeadamente o medo da doença, o receio perante o morrer e perante a morte. Em vez de ultrapassar as doenças e as enfermidades, produz uma utopia de um bem-estar universal, da qual são excluídas as doenças incuráveis, os deficientes e os moribundos. Sempre que o morrer e a morte não são considerados, qualquer definição de saúde torna-se ilusória. (MOLTSMANN, 2007, pg. 83).

O corpo humano tornou-se problemático, um campo de atuação da biótica que precisa responder às novas tendências tecnológicas que problematizaram o humano e seus limites. Ocorre uma interação do humano com a máquina formando um novo ser humano híbrido, numa harmonia entre o orgânico e o cilício, que chama-se ser úmido, o *ciborg*. A tecnologia que atuava fora do corpo passou a intervir dentro do corpo humano alargando suas fronteiras. Numa fase embrionária, a relação do humano com a técnica era sobreposta.

Um exemplo são as próteses, onde uma parte do corpo é substituída por uma parte mecânica. De uma forma rudimentar, a prótese permanecia separada do corpo, como um

¹⁷⁰ Organização Mundial de Saúde.

apêndice. Agora, a prótese faz parte do próprio corpo, interagindo com o sistema nervoso, ligado aos nervos do corpo e respondendo aos comandos do cérebro. A prótese não apenas preenche um local, mas se torna o próprio corpo.

A naturalidade humana está sendo posta a prova. O que pensar da lei natural? O que será do humano? A biotecnologia promoveu uma revolução do pensamento sobre o futuro do humano. Sem fechar a questão que recém está sendo debatida, busca-se uma visão ética que possa assegurar a vocação humana de busca de melhores condições de vida, superar a naturalidade que nos prende a um estado menos humano com os limites e o respeito intrínseco desta mesma natureza. A tecnologia humaniza e desumaniza, não existem mais fronteiras claras do certo e do errado; mas cabe encontrar um equilíbrio que possa legitimar a intervenção no corpo humano.

A biotecnologia proporcionou o aumento do potencial humano de preservação da vida, imortalidade e sanção das doenças do ser humano. Porém, coloca-se em risco o futuro da humanidade juntamente com a perseguição do corpo perfeito cria-se novas doenças e uma luta contra o próprio corpo. A natureza tornou-se inimiga a ser vencida pela técnica humana. Em resumo, a biotecnologia traz sanção e condenação ao corpo. A questão norteadora da pesquisa é a salvação para o corpo humano. Quem pode salvar o corpo frágil e mortal?

A salvação do corpo frágil não pode passar pela ação humana. Como percebe-se, a ação tecnológica do ser humano sobre o corpo trouxe benefícios, mas uma serie de dificuldades éticas, a rejeição do frágil e do imperfeito, a eugênia e uma aniquilação das mediações corporais que são substituídas pela técnica e pela máquina.

2) A RESSURREIÇÃO DA CARNE: ALTERNATIVA PARA TEMPOS DE PÓS-HUMANO

O pós-humano, mesmo sem ser um conceito elaborado, oferece o questionamento sobre a superação dos limites do humano e a salvação para a natureza frágil criada por Deus. O ser humano busca mais humanidade superando com sua própria potencia seus limites, mas gerando malefícios para sua própria saúde. A ressurreição da carne, é a resposta de Deus para a sanção do corpo frágil, sem contudo tornar-se uma obsessão pela saúde, sem correr os riscos do eugenismo e fazer da saúde uma mercadoria que nem todos possuem capacidade de conseguir.

Com a influência da ressurreição da carne propõe-se uma nova leitura para a tratar dos avanços da biotecnologia. A intervenção na natureza humana que pode considerar o corpo descartável, reduzir a vida humana apenas ao desespero pela saúde pode ser transformada numa relação harmoniosa entre saúde do corpo e aceitação da mortalidade. Uma nova mentalidade deve surgir a partir da graça de Deus que salva sua primeira criação. A salvação de Deus para o ser humano deve reconciliar as relações de inimizade que o projeto moderno fez entre humano e natural.

O Espírito de Deus recria a criação afetada pelo pecado, salva sem rejeita a mortalidade. Oferece ao ser humano a cura para suas doenças e para toda a limitação humana. “A natureza não é nenhum mecanismo híbrido, de cuja absurdez somente a inteligência humana pode salvar. Como criação possui dignidade” (BRAKEMEIER, 2005, pg. 156).

A interferência do pensamento teológico pode produzir uma reflexão ética sobre os limites do desenvolvimento humano e sobre princípios fundamentais que devem ser respeitados. Em nome da busca de saúde deve-se rejeitar a manipulação indiscriminada que gera exclusões na sociedade. A Teologia propõe dar sentido para o agir tecnológico sobre a vida humana. A intervenção científica pode prolongar a vida, ocasionar uma melhora significativa, mas o sentido para a vida e para o morrer lhe foge da sua capacidade. A ressurreição oferecida por Deus para o ser humano retira a fadiga de perfeição humana que se torna ilusória.

A esperança para o corpo frágil não vem apenas do progresso científico. Juntamente com a vocação humana de superar a pura naturalidade, de não estar entregue ao acaso, a ação de Deus traz a vida nova para o corpo humano mortal. Ocorre um salto qualitativo de vida para o ser humano que por si, não consegue conquistar a vida eterna. As fantasias de onipotência são desfeitas e o ser humano confronta-se com sua necessidade de salvação fora de si, por graça divina.

Neste sentido, Deus não é compreendido como um opositor do progresso humano. Sua criação não se reduz a uma realidade que precisa ser manipulada constantemente. Busca-se uma ação responsabilizada para a biotecnologia. Evita-se com isso, os extremos: a compreensão do ser humano dominador de seu corpo e de sua natureza que tudo pode modificar sem se preocupar com as conseqüências para o futuro da humanidade; outro extremo é considerar a natureza intocável, fixista, onde qualquer manipulação é violação da lei de Deus.

A perspectiva cristã engloba uma vida antes da morte e a esperança de uma vida após a morte. Um simples prolongamento biológico da vida não trataria por si nenhuma vida qualitativamente melhor, nem a resposta aos anseios mais profundos do ser humano. Talvez seja mesmo

a consciência de um limite no tempo que torne mais valioso o tempo da vida. (COUTINHO, 2007, pg. 176).

2.1) O CORPO CRIADO

As perspectivas do pós-humano fizeram um questionamento de todo o humanismo Ocidental. Portanto, autores como Moltmann se debruçam numa revisão histórica dos caminhos seguidos pela antropologia. Claramente tem-se dois pensamentos antropológicos basilares para a formação dos conceitos do humanismo. A visão bíblica e grega de ser humano. Percebe-se que existe um predomínio grego na formação da antropologia Ocidental que, pode-se dizer possibilita o pós-humano, de dominação da alma sobre o corpo. Iniciando por Platão, há uma tendência de espiritualização da pessoa. A separação do corpo e da alma, onde a alma assemelha-se a divindade, é imortal, mas fica aprisionada num corpo mortal e transitório. A vida é uma luta pela alma liberta-se da fraqueza do corpo a enfim, viver no mundo ideal. (cf. MOLTSMANN, 1993, pg. 253-254).

A perspectiva continua no contexto moderno, com Descartes. Mantém-se o mesmo esquema de diferenciação do corpo e da alma, entendida como substância superior. O eu pensante domina o seu corpo, é seu mandatário que o transforma numa extensão do eu. A dicotomia e a subordinação do corpo pela alma continua, com nova roupagem: ao invés do alma e corpo; é sujeito-objeto. (cf. MOLTSMANN, 1993, pg. 357-360).

A antropologia dualista legitima o atual pensamento moderno de dominação da mente sobre o corpo. A biotecnologia continua o ideal moderno de uma imortalidade humana da alma ou do sujeito pensante tratando o corpo como empecilho mortal para essa realização. A primazia da mente, da técnica condena o corpo a ser mera coisificação e instrumentalização. O corpo tratado como máquina defeituosa que precisa de reparos e todo instante e mesmo trocas de peças por próteses. O corpo perde sua dignidade criatural, seu valor intrínseco e torna-se objeto de manipulação humana.

Essa antropologia não corresponde a visão bíblica da criação do ser humano. Na doutrina da criação, não existe uma dicotomia entre alma e corpo, mas uma relação integrada entre as duas dimensões. Muito menos uma dominação ou primazia de um em detrimento de outro. A corporalidade possui um valor igualitário com a alma. O corpo é o fim de toda a criação; é nele que a pessoa se relaciona com o mundo, é o destino do amor de Deus.

Se 'corporalidade' é o fim de todas as obra de Deus, então o corpo humano não pode ser compreendido nem como uma forma inferior de vida, nem como meio para alcançar o objetivo e muito menos como

algo que deva ser superado. 'Corporalidade' também é, correspondendo às obras de Deus, o objetivo mais nobre da pessoa e o fim de todas as suas obras. (MOLTMANN, 1993, pg. 351).

A antropologia bíblica afirma a unidade do corpo e da alma. Na criação a corporalidade é a finalidade da obra de Deus que não rejeita sua mortalidade, mas dá significado e sentido. A dignidade da carne criada é exaltada na encarnação do Filho de Deus. A Palavra que se fez carne, como afirma o Evangelho de São João, é a carne assumida por Deus para que a partir dela possa redimir toda a criação. Deus não rejeita a mortalidade corpórea, sua fragilidade, mas a partir dela faz acontecer a redenção da carne.

A própria encarnação já antecipa a salvação para o corpo humano e para toda a criação. No corpo assumido por Deus, Ele já antecipa a reconciliação e a saúde para o corpo doente. A salvação para o corpo vai além de toda obra biotecnológica. A encarnação é um sinal de esperança para o corpo que sofre a sua mortalidade.

Tornando-se carne, o Deus conciliador aceita a carne pecadora, doente e mortal da pessoa e a cura na sua comunhão. A palavra eterna de Deus se torna corpo humano, uma criança na manjedoura, um salvador das pessoas doentes, um corpo humano torturado no Gólgota. Nesta forma corporal de Cristo é trazida a reconciliação do mundo através de Deus (Rm 8,3). Em sua encarnação, os corpos explorados, doentes e destruídos experienciam sua salvação e sua dignidade indestrutível. (MOLTMANN, 1993, pg. 352).

A criação de Deus não isola o corpo da alma, mas implanta seu próprio Espírito vivificador na carne criada. A força redentora do corpo já começa quando a naturalidade corpórea não é ameaçada. O corpo não é mais tratado como um inimigo que precisa ser domado pela alma, ou simplesmente um máquina imperfeita que precisa de reparos. O corpo e sua mortalidade são constituintes fundamentais para a pessoa. A vida humana nestes moldes, não consiste em rejeitar a carne e elevar a alma para um mundo espiritualizado, mas justamente assumir sua corporalidade. O ser humano humaniza-se na medida que aceita sua carne, sua corporalidade bem como a mortalidade e finitude. Assumi-se como corpo.

Outro ponto para a reflexão é sobre a vida eterna. Na dicotomia alma-corpo, a imortalidade humana é garantida pela imortalidade da alma. Ela teria uma qualidade intrínseca de ser imortal, semelhante a divindade. Por si, o ser humano é imortal. Esta visão é diferente para a antropologia bíblica. A imortalidade humana não é intrínseca, mas está fundamentada na relação com o Criador. A relação de amor do Criador com a criatura garante a vida após a morte. É um dom recebido, uma graça de Deus e não algo imanente no ser humano. O Espírito criador de Deus permanece na sua criação. A pessoa não está entregue a si própria com a missão de garantir a vida para si. Ela é acompanhada pelo Espírito que santifica, cura, sana as misérias

humanas. A nossa mortalidade não causa desespero, mas ganha sentido, salvação pela obra de Deus.

2.2) O CORPO GLORIFICADO

Chega-se ao ápice da salvação oferecida por Deus para o corpo humano. Já na encarnação percebe-se a insuficiência da técnica humana para a sanção da precariedade corpórea. O ser humano não é apenas conquista de seus méritos, de sua tecnologia; o ser humano é muito mais recebimento que produção de si. O corpo é salvo por gratuidade divina. A ação de Deus cura a carne desumanizada, fraca e mortal. Com a ressurreição da carne, o corpo criado é salvo e liberto da mortalidade.

Por isso, a ressurreição da carne não se trata de uma esperança para um mundo futuro e espiritualizado. A ressurreição é uma esperança corpórea, uma esperança para a carne humana. A salvação oferecida pela graça de Deus já começa a acontecer no tempo presente. O corpo foi criado não para o fim na morte, mas para transformar-se através dela num corpo glorificado por Deus. O corpo não é destruído, não é rejeitado, mas salvo e transformado.

O corpo ressuscitado de Jesus leva esperança para toda a criação. Sua ressurreição foi corpórea, integra no seu corpo mortal transfigurado num corpo imortal donde leva para junto do reino de Deus toda a natureza criada. No seu Espírito, é salvo todo corpo humilhado pelo pecado, torturado, doente e desprezado. Todas as injustiças contra o corpo são saradas pelo ressuscitamento de Jesus. Sua carne glorificada não conhece mais a corrupção, a morte, as limitações naturais bem como não é rejeitada a sua fraqueza. É uma salvação total e corpórea a partir do corpo mortal.

O fundamento para a ressurreição da carne se encontra na ressurreição da carne de Cristo. A sua ressurreição abre a criação para a nova criação de Deus que não destrói, mas transfigura a criação mortal numa nova criação sem sofrimento, sem dor e sem o império da morte. O corpo perfeito, desejado pelo ser humano, não é uma conquista biotecnológica, mas uma ação salvífica de Deus. A vida perfeita sem dor e morte é recebida na força do Espírito vivificador de Deus.

Nas disputas entre filosofia grega e a fé bíblica afastam-se no tocante a vida após a morte. A visão grega-dualista- percebe a alma imortal que vive independente do corpo. Para a visão bíblica, a imortalidade não é algo próprio da alma humana, mas ação salvadora de Deus que faz a pessoa na sua integralidade ressuscite num corpo glorioso. A concepção bíblica de imortalidade não é fruto de um poder inerente à pessoa. A imortalidade é um dom da relação com o criador, que ressuscita o ser humano por completo. A ressurreição dos mortos é a ressurreição do ser humano total.

A ressurreição da carne como dom para a salvação da corporalidade. O corpo será salvo pela ação de Deus, com seu espírito transfigura a nova criação. A corporalidade será sanada pela ação de Deus e não pela obsessão biotecnológica que no afã de superar toda fraqueza acaba desumanizando o corpo.

A alternativa antropológica da ressurreição da carne promove uma atitude saudável em relação a doença, aceitação da fragilidade e contribuição para o pensamento bioético. O Espírito que ressuscita os mortos é o espírito que transfigura a nova corporalidade dos ressuscitados. A nova criação inclui o cosmos e o ser humano, pois nenhum dos dois pode ser visto isoladamente. O ser humano está relacionado com este mundo; é este mundo que Cristo é o redentor. A humanidade gloriosa, pela força do Espírito que ressuscitou Jesus dentre os mortos, inclui a matéria, a biologia e toda a relação com este mundo que será transfigurado num mundo sem o domínio da morte.

O Espírito Santo que ressuscitou o corpo de Jesus ressuscitará a carne humana. “A ressurreição transformará o corpo e vai lhe sanar as deficiências” (BRAKEMEIER, 2005, pg. 139). Se a busca de perfeição corpórea da biotecnologia acaba como consequência a degradação do corpo, processos de eugenismo, riscos para sobrevivência do humano; a ressurreição como dom de Deus para o corpo, possibilita uma atitude sadia diante da fragilidade do corpo. A carne glorificada de Cristo é salvação para a carne do gênero humano, não excluindo, selecionando ou desprezando o corpo.

A teologia da ressurreição da carne questiona a pretensão tecnológica de oferecer salvação ao humano. A verdadeira salvação e o sentido para a fragilidade não se encontram na técnica, mas na ação salvadora de Deus que aceita nossa fragilidade e a leva a perfeição pela sua graça. A salvação pela ação de Deus inclui toda a humanidade e toda fragilidade. O que pela intenção da tecnologia acaba excluindo e eliminado o frágil.

No entanto a recriação escatológica desta criação deve pressupor toda essa criação. Pois no fim, o velho não é substituído por algo novo, mas este velho será criado novo. A transformação para a glória ocorre no dia do Senhor diacronicamente com toda criação real desde o primeiro dia até o último dia. Ela não é algo que acontece depois deste mundo, mas algo que acontece com este mundo. (MOLTMANN, 1993, pg. 351).

Com o tempo da ressurreição da carne, pretende-se elaborar uma antropologia alternativa para o corpo mecanizado e manipulado pela intervenção humana. Uma antropologia cristã não admite dualismos de alma e corpo, onde segundo Moltmann, o Ocidente se caracterizou pela dominação e desprezo do corpo pela alma. A antropologia cristã proporciona uma integração do humano com a sua natureza e com todo o gênero humano e com o cosmos. A natureza não é inimiga a ser superada, corpo danificado, mas destinatário da ressurreição de Jesus.

O tema é importante pela urgência de resposta frente ao avanço da tecnologia, da manipulação do corpo e suas implicações éticas e religiosas. Pode-se superar o limite humano e a dependência de Deus? Que implicações isso traz para a Teologia? O desenvolvimento da biotecnologia provoca um dos grandes debates éticos para a humanidade. Ela estaria diante de uma evolução que resultaria na extinção do humano. A busca de saúde perfeita a todo custo, os limites do humano estão no debate dos pensadores éticos, políticos, filosóficos, científicos e religiosos. O tema propõe um auxílio para atitudes saudáveis diante da mortalidade do corpo.

CONCLUSÃO

O tema do pós-humano ainda está apenas no começo da reflexão. A pergunta crucial sobre o futuro do humano e se a tecnologia humaniza ou desumaniza não possui uma conclusão. O que se percebe é que a questão da biotecnologia está em aberto com suas vantagens e uma série de desafios éticos, políticos que precisam ser resolvidos. O certo é que a teologia possui um papel importante neste processo. Mesmo com a recusa de uma ética com base metafísica, a própria bioética busca a interdisciplinariedade na sua reflexão. A tecnologia precisa avaliar não somente o humano biológico, mas o humano em todas as suas dimensões. Busca-se com a luz da teologia uma biotecnologia responsável pela real humanização, preocupada com o futuro das gerações que correm o risco de receber um planeta em condições inabitáveis.

A ressurreição da carne propõe uma forma de vida para o ser humano. Auxilia na relação do com o corpo frágil criado por Deus. A obsessão pelo corpo perfeito seja nas academias, mesas cirúrgicas, pela manutenção da vida a todo custo revelam uma dificuldade de conviver com a mortalidade humana. O corpo, deixando de ser inimigo a ser superado, pode fazer com que o ser humano tenha uma atitude mais saudável diante de suas limitações.

A proposta não significa abandonar as pesquisas biotecnológicas, mas de colocar limites e orientações para esse desenvolvimento. Atualmente, parece que existe um discurso científico onipotente que não aceita dialogar com outras ciências. O progresso científico já produziu armas nucleares e está colocando em risco a sobrevivência do planeta; são motivos para um repensar na relação humano e ciência.

Pela ressurreição oferecida por Deus para o gênero humano alcança-se esperança para o corpo humano. A medicina oferece tratamento e qualidade de vida, mas a graça de Deus é que dará salvação completa ao ser humano. Ciência e teologia buscam a saúde do corpo humano, mas somente na glorificação do corpo alcança-se a salvação da vida eterna.

REFERÊNCIA

- BRAKEMEIER, Gottfried. O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2005.
- COUTINHO, Vitor. Artificialização da natureza humana? Biotecnologias à busca de sentido. Humanitas e teologia, Porto, tomo XXVIII, fascículo 1, dez. 2007, p. 151- 176.
- LECOURT, Dominique. Humano pós-humano: a técnica e a vida. São Paulo: Loyola, 2005.
- MARCHESINI, Roberto. O pós-humanismo como ato de amor e hospitalidade. In: Revista Humanitas Unisinos, nº 200, dez. 2006.
- MOLTMANN, Jürgen. O que é a vida humana? Antropologia e desenvolvimento biomédico. Humanística e teologia, Porto, tomo XXVIII, fascículo 1, dez. 2007, p.66- 87.
- _____. O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. Deus na criação: doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993.
- PULCINI, Elena. Um poder sem controles. In: Revista Humanitas Unisinos, nº 200, Dez.2006.
- SANTAELLA, Lucia. Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura. 3 ed. SP: Paulus, 2008.
- _____. Linguagens líquidas na era da mobilidade. São Paulo: Paulus, 2007.

Do real ao virtual a corporeidade humana na pós-modernidade

Juliana Hermont de Melo*

Na atualidade o corpo é o filtro de todas as realidades. Tudo passa pelo crivo da corporeidade¹⁷¹. Assim, esta se mostra o caminho para o encontro do humano consigo mesmo e chave de leitura de para crítica e superação da cultura espetacularizada. O futuro da humanização da humanidade no contexto da cultura somática espetacular depende do resgate da corporeidade integral, defendida pela teologia.

Na pós-modernidade a corporeidade configura-se lugar obrigatório para o pensar teológico, o labor cultural e a moral. O espaço para o fazer histórico e racional, assim como da experiência de Deus e da Igreja é o humano, em especial na concretude de sua humanidade, que é ser no corpo. É, em função desse espaço privilegiado ocupado pelo humano, e daí, conseqüentemente, da sua forma histórica concreta que é o corpo, que se compreende o fenômeno denominado cultura somática, a qual elege somente a dimensão biológica do humano (o corpo) como centro, como expressão da autonomia do sujeito e sua presença como a forma mais elevada de realização humana.

A cultura somática caracteriza-se como movimentação sócio-cultural calcada nos cuidados com o corpo e na valorização de características físicas¹⁷², com fundamentação estética em detrimento da ética, para a definição e formação da identidade humana¹⁷³. Trata-se de algo semelhante à bioascese¹⁷⁴, pois o bem-estar físico passou a representar papel tão importante na realização pessoal quanto o sucesso intelectual ou o desenvolvimento espiritual. A diferença da cultura somática para as demais formas culturais e sociais humanas já experimentadas está no pressuposto de uma relação íntima e indissociável entre a vida psicológica-moral e a vida física-somática¹⁷⁵.

A ética cristã pauta-se pelo respeito e cuidado para com todo e cada ser humano, pois todos e cada um são criação de Deus, investidos de dignidade enquanto criaturas humanas,

* Docente mestre em teologia pela FAJE; trabalho financiado pela CAPES.

¹⁷¹ Neste trabalho tomar-se-á os termos: corpo, corporalidade e corporeidade como sinônimos entre si, já que para a abordagem feita nesta pesquisa a diferença entre eles apresentada pela literatura mostra-se insignificante.

¹⁷² O substantivo físico refere-se a totalidade somática do ser, ou seja, tanto aos aspectos orgânicos quanto psicológicos e mentais.

¹⁷³ Cf. Conceitos desenvolvidos por: COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura: corpo consumido na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 203-206; e MARZANO-PARISOLI, Maria Michela. *Pensar o corpo*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 18-22.

¹⁷⁴ Cf. COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura: corpo consumido na moral do espetáculo*, p. 190.

¹⁷⁵ Cf. COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura: corpo consumido na moral do espetáculo*, p. 204.

como imagem e semelhança de Deus, acolhidos no seio da Trindade, no mistério da encarnação e ressurreição de Jesus Cristo. Na compreensão cristã o ser humano é constituído como unidade psicossomática espiritual que vivencia a experiência de divinização. Jesus assumiu a corporeidade ao tempo em que a santificou, vez que a fé cristã professa e confessa que Jesus é o Cristo. Ou seja, o homem de Nazaré é o Filho primogênito de Deus.

O olhar cristão sobre o humano desvela que a compreensão e a percepção do mundo, do ser humano, da vida e, por conseqüência, o posicionamento ético mediatiza-se pelo e no corpo¹⁷⁶. Cristo, ao assumir a corporalidade humana através da encarnação, revela o humano para o humano e proclama a verdadeira vocação da humanidade: o relacionamento e comunhão com o Criador, haja vista, a criatura ser convidada a viver a relacionalidade e a comunhão com o Criador, e em Cristo, com toda a criação. Jesus, segundo o disposto na *Gaudium et Spes* (GS), configura-se como o humano perfeito, pois nele a criatura humana encontra sua plenitude¹⁷⁷. Segundo Ladaria, a perfeição atribuída a Jesus, pela GS, reside na completude perfeita e paradigmática da humanidade revelada no Cristo: “pois o crescimento em Cristo significa crescimento em humanidade. Ser cristãos não nos separa de ser homens, mas ajuda-nos a sê-lo com maior plenitude”¹⁷⁸. Assim, a dignidade portada pelo ser humano encontra sua suprema justificativa no Cristo, vez que, ele, Filho Unigênito do Pai, desvela por amor, a dignidade do corpo. O ser humano é imagem e semelhança de Deus.

O fenômeno da cultura somática, malgrado as possibilidades e expectativas positivas, desenvolveu facetas outras, como da sociedade do espetáculo, no que, neste trabalho, se cunhou de cultura somática espetacularizada. O adjetivo espetacularizada faz referência aos neologismos desenvolvidos a partir da expressão “espetacularização” e “sociedade do espetáculo” por Guy Debord na sua obra fundamental para a compreensão da sociedade contemporânea: *A Sociedade do Espetáculo*¹⁷⁹. Nesse “desvio” espetacularizado da cultura somática, depara-se com a face cruel da desumanização, que reclama a práxis cristã da promoção da vida e da libertação, promovendo abertura para a humanização, seja pela denúncia profética, seja pela sabedoria da ética cristã.

A questão trazida à baila pela cultura somática, positivamente, aloca-se no cuidado com o corpo, pois tal é legítimo e humanizador. Com tal enfoque alinha-se a ética e a práxis cristã. Os textos bíblicos dão testemunho da integralidade humana e a tradição apostólica

¹⁷⁶ Cf. KEMP, Kênia. *Corpo modificado: corpo livre?*, p. 6.

¹⁷⁷ Cf. LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 26-27 e GROSSI, Vittorino et al. *O homem e sua salvação: (séculos V-XVII): antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos; A ética cristã: das “autoridades” ao magisté*, p. 130 - 131.

¹⁷⁸ LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 28.

¹⁷⁹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ensina-o como direito e justiça, sinal da presença divina. Entretanto, constata-se que é justamente o aspecto mais negativo e corrosivo da cultura somática que cresce exponencialmente na atualidade, talvez por encontrar nas promessas não cumpridas da modernidade terreno fértil para sua forma alienante. Ainda mais quando se associa a outro fenômeno social também recente: a sociedade do espetáculo.

Segundo Guy Debord, a sociedade do espetáculo caracteriza-se por ser “uma organização social onde seus membros são obrigados a contemplar e a consumir passivamente as imagens de tudo o que lhes é projetado pelo capital como elemento faltante em sua existência real”¹⁸⁰. O espetáculo retrata a dramática substituição do real pelo ideal¹⁸¹, possibilitada pela hegemonia midiática, diante da qual ao ser humano resiste e persiste, ainda que o faça reduzindo-se a um ser mutante, pulverizável, cintilante e efêmero para fazer frente às exigências do espetáculo social¹⁸².

A sociedade do espetáculo funda-se e alimenta-se da inversão de valores provocada pela exarcebação do valor da corporeidade, elevada a culto idolátrico ao corpo. E, pela insustentabilidade e inconsistência da corporeidade como tal fundamentação, dá-se a substituição do concreto por uma versão maquiada, representada; do corpo real¹⁸³ pelo ideal, em que o real se transverte em projeção, imagem apenas.

Nos moldes do deslocamento ocorrido na modernidade do ser para o ter, na cultura somática espetacular há o deslocamento do ter para o parecer, ou melhor, para o aparecer. Por cultura somática espetacular entende-se a faceta corrosiva, dilacerante e desumanizante do culto ao corpo¹⁸⁴. No vocabulário da indústria do entretenimento, a preocupação do sujeito social não reside mais no ter como na Modernidade, mas sim no *show off*¹⁸⁵: valoriza-se a aparência e a atenção midiática, e não necessariamente o que seja bom, ou justo ou digno. Os quinze minutos de fama de Andy Wharol têm conotação de direito inalienável.

Por um viés sócio-crítico, a maquiagem do real pelo imaginário representa a tentativa de sobrevivência do capitalismo econômico frente às promessas fracassadas de igualdade e progresso criadas pela humanidade na modernidade. Pode ser vista como a

¹⁸⁰ Cf. DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*, p. 13-19.

¹⁸¹ Aqui no sentido de imagem perfeita projetada pela mídia, a utopia espetacular.

¹⁸² Cf. SUSIN, Luiz Carlos. Isto é meu corpo dado por vós. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 234.

¹⁸³ Por corpo real entende-se aquele não ajustado às exigências estéticas da sociedade somática espetacular.

¹⁸⁴ Essa nomenclatura é desenvolvida e utilizada neste trabalho a partir das leituras de: DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*, 1997; e COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura: corpo consumido na moral do espetáculo*, 2004.

¹⁸⁵ Expressão inglesa que significa atrair a atenção por meio da auto-exibição.

reinvenção do capitalismo na era da aparência¹⁸⁶, em que o humano e os valores humanos se reduzem a mercadorias, as quais, por sua vez, reduzem-se a imagens. Como numa reação em cadeia “a sociedade e as relações que mediam os sujeitos se reduzem à aparência e à quantidade de mercadorias consumidas. A imagem é um valor em si”¹⁸⁷.

Os sujeitos sociais da cultura somática espetacular são forjados em uma visão de mundo calcada na percepção da vida como entretenimento e no ideal de felicidade na satisfação plena de suas sensações. Na maioria das vezes, percebe-se que a satisfação das sensações resume-se em satisfação das sensações físicas. São homens e mulheres de uma geração que não vive, mas “curte”, sorvendo a vida até a última gota, numa perspectiva hedonista, sem limites na busca pela satisfação. Tal geração compreende que a satisfação pessoal é “a coincidência perfeita entre a intenção e seus próprios fins. Trata-se de uma categoria valorativa que engloba fatos empíricos como realização de intenções cognitivas, volitivas, afetiva ou físicas”¹⁸⁸. Essa satisfação guarda estreita relação, na gênese de seu conceito, com a negação da possibilidade de tristeza, dor e frustração. Ora, a coincidência perfeita entre a intenção (o desejo) e sua realização plena (o real) na prática é, histórica e humanamente, impossível.

Como não há limites para o desejo humano, constata-se que, no momento que o humano possui o objeto desejado, o desejo se esvai e o frustra, por não poder conter em si todo o conteúdo desejado. Assim, o ser humano contemporâneo vive, simultânea e paradoxalmente, o prazer e dor; felicidade e tristeza; satisfação e frustração, prazer e gozo, porém, sem qualquer sentido, finalidade ou esperança, esvaindo-se todo esforço em angústia e debilidade. O espetáculo dentro da cultura somática mostra-se onipotente, atraente, grandioso e positivo; mas inalcançável. A busca pelo corpo perfeito transforma-se em perversa maratona, em jogo destrutivo entre o humano e seu corpo. Haja vista, a idéia de positivo, de belo e de bom no espetáculo vincular-se ao próprio espetáculo, o qual incute a idéia no indivíduo de sua necessidade visceral para continuar vivo. Assim, somente o bom aparece, pois, somente o bom torna-se digno de ser convertido em imagem.

Na cultura somática espetacularizada, o julgamento do valor da pessoa humana se dá em primeira instância na imagem refletida no espelho do corpo. É ele o veículo e o critério do valor moral das pessoas¹⁸⁹. A compleição física esculpida e tonificada é sinal de sucesso e

¹⁸⁶ Cf. KEMP, Kênia. *Corpo modificado: corpo livre?*, p. 81.

¹⁸⁷ KEMP, Kênia. *Corpo modificado: corpo livre?*, p. 80.

¹⁸⁸ Conceito elaborado e adotado por: COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura: corpo consumido na moral do espetáculo*, p. 213.

¹⁸⁹ Cf. MARZANO-PARISOLI, Maria Michela. *Pensar o corpo*, p. 37.

prestígio social¹⁹⁰. Por sua vez, o corpo flácido e com formas consideradas não atraentes caracteriza não só falta de cuidado pessoal, como também frouxidão de caráter e personalidade. Não há como se esconder, o “eu” é exibido e examinado o tempo todo pelo corpo, e a exposição do “eu” perante o “tu” é constante e ininterrupta¹⁹¹. A única possibilidade de preservação do “eu” ante ao escrutínio contínuo do outro se encontra na homogeneização¹⁹² da imagem pessoal na sociedade espetacular. Parafraseando Hebdige, somente debaixo da luz é possível esconder-se¹⁹³. Entretanto, tal estratégia de autopreservação revela-se uma armadilha, pois se misturar ao ambiente, ou seja, é negar a individualidade, a diferença, e se submeter à banalização da imagem corporal. Para eliminar o corpo que desnuda (expõe), deve-se submetê-lo a dietas alimentares rigorosas, a horas de modelagem muscular em academias de ginástica, à ingestão de suplementos alimentares, a cirurgias plásticas e a altas doses de antidepressivos e ansiolíticos: tudo para enquadrar esse corpo ao padrão, ou seja, torná-lo o mais invisível possível¹⁹⁴ e preservar o ser do julgamento diuturno do outro¹⁹⁵.

Além da evidente escravização, ao invés da liberdade social e comportamental apregoada e possibilitada na cultura somática, paradoxalmente, o que apavora o sujeito da cultura somática espetacular, o julgamento do outro, é justamente o que lhe dá consistência e o faz existir: o olhar do outro para que se possa existir. É nesse paradoxo que a insanidade da cultura somática espetacular instala-se: o outro é juiz implacável e legitimador da existência. Precisa-se visceralmente desse olhar, que é justamente o que consome e destrói. Ante tal conflito, a cultura somática espetacular é incompatível com a integridade e plenitude do ser humano, negando-lhe a vocação para a transcendência, pois as preocupações humanas limitam-se em construir o corpo perfeito mostrado na mídia.

O ser humano somático espetacularizado reduz-se a se encapsular em si mesmo, como princípio e fim de sua existência, em que o outro existe apenas para legitimar sua imagem, ou seja, para sua satisfação. Mostra-se cada vez mais isolado e absorto em suas questões pessoais, e as necessidades sociais alocam-se em planos inferiores¹⁹⁶ e, segundo Ortega,

¹⁹⁰ O inimigo são as gorduras, o colesterol, o sedentarismo, personificados na gíria estadunidense *couch potatoes* (ORTEGA, Francisco. *Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades*, 2003).

¹⁹¹ Cf. ORTEGA, Francisco. *O corpo como última utopia*. São Leopoldo, [s.d.]. (Entrevista). Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_entrevistas&Itemid=29&task=entrevista&id=2188>. Acesso em: 02 jan. 2007.

¹⁹² Trata-se da anulação das particularidades individuais.

¹⁹³ HEBDIGE, Dick. *Hidding in the light - on images and things*. London: Comedia, 1989.

¹⁹⁴ Cf. MOSER, Antonio. Corpo e sexualidade: do biológico ao virtual. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. *Corporeidade e teologia*, p. 142-144 em diálogo com LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*, 2003.

¹⁹⁵ Cf. ORTEGA, Francisco. *O corpo como última utopia*, [s.d.].

¹⁹⁶ Cf. KEMP, Kênia. *Corpo modificado: corpo livre?*, p. 78.

“perdemos o mundo e ganhamos o corpo”¹⁹⁷.

Diante da pluralidade de discursos presentes na pós-modernidade, a cultura somática espetacularizada, apesar de pretendê-lo, não tem a palavra final sobre o significado humano do corpo e da pessoa. A compreensão bíblico-teológica do humano e de seu corpo interpelam a moral do espetáculo ao apresentar proposta alternativa de existência para a humanidade.

A antropologia bíblica e teológica configura-se como forma de compreensão integral da pessoa.¹⁹⁸ Dentro da concepção cristã, a criatura humana não é apenas uma unidade, um dado biológico¹⁹⁹. Do fato de ser criada à imagem e semelhança de Deus, redimida e santificada no Cristo, faz com que a humanidade possua dignidade ímpar e irredutível. Como ensina De la Peña, a dignidade da corporalidade humana encontra-se assegurada. A doutrina cristã valoriza “positivamente tanto a dimensão espiritual quanto a corporeidade, articuladas fecundamente numa relação de integração-inclusão”²⁰⁰. A antropologia teológica contemporânea²⁰¹, resguarda, cabalmente, a dignidade do ser humano integral, pois **o corpo participa da redenção** pela ressurreição e deve ser considerado uma realidade redimida, porque **o Verbo assumiu a carne humana**²⁰².

Nesse sentido, o pensamento antropológico cristão a respeito da humanidade se opõe ao da lógica da cultura espetacular. Porque a antropologia teológica, na fundamentação bíblica e na Magisterial, pensa o ser humano como unidade integral, um todo. Não há, para a antropologia cristã, qualquer possibilidade de pensar o humano a partir do conceito de imagem-fetice, visto que, a humanidade é concebida como corpo-palavra, corpo-ouvido, corpo-vivente, enfim corpo/pessoa. A dignidade do humano (em sua integralidade) encontra justificativa no Cristo, porque ele, Filho Unigênito do Pai, revela por amor a toda a humanidade, a verdade última do ser humano: ser a imagem e semelhança de Deus Pai Criador²⁰³. Em Cristo se esclarece verdadeiramente o mistério acerca da realidade humana²⁰⁴, realizada histórica e concretamente no corpo e na vida, na sua carne e na carne de todos os homens e mulheres, criados à sua imagem e semelhança, e que são conduzidos por Deus, o Espírito, à plenificação dessa imagem e semelhança.

¹⁹⁷ ORTEGA, Francisco. *O corpo como última utopia*, [s.d.].

¹⁹⁸ Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 355.

¹⁹⁹ Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 345.

²⁰⁰ Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 358-359.

²⁰¹ Cf. LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 28.

²⁰² JUNGES, José Roque. *Bioética*. Hermenêutica e casuística, p. 128. Grifo nosso.

²⁰³ Cf. BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*, p. 132-133.

²⁰⁴ Cf. CONSTITUIÇÃO pastoral *gaudium et spes* sobre a igreja no mundo de hoje. In: CONCILIO DO VATICANO: 2., 1962-1965. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*, item 22, p. 563.

Como proposta de libertação para a corporeidade encapsulada pela cultura somática, a teologia cristã oferece, a partir do *ethos* da humanidade em Cristo, uma palavra sobre o corpo, pensado em função de sua criaturalidade, ou seja, de sua finitude. Se o Filho de Deus assumiu a condição humana sem renunciar a essa finitude, isto significa, do ponto de vista ético, que a humanização da humanidade passa, necessariamente, pela convivência e assunção dos limites do corpo, abdicando-se do esforço de tornar o corpo desencarnado pelas técnicas que modificam ou negam mesmo seus limites.

Na visão cristã, é o outro que interpela para que não se negue a finitude da condição humana e se pretenda um corpo absolutamente sem fim e sem dores, mas também sem história e sem responsabilidade. Nesse sentido, graças à finitude, a humanidade encontra no mundo e no outro a condição de possibilidade para assumir a carência, o limite, a vulnerabilidade como lugar de construção da identidade como corpo de Cristo.

Uma via se apresenta que é a compreensão da dignidade da criatura humana e da corporeidade como condição de possibilidade do encontro com o outro, com o mundo e com Deus. Mas, na estrutura da sociedade do espetáculo, o espaço para tal proclamação precisa ser conquistado nos mais diversos fóruns, em um esforço público e político da teologia cristã para o diálogo e para a palavra profética e crítica, que interpela e anuncia a presença de Deus na corporeidade humana e na criação.

No mistério da salvação cristã, a encarnação do Filho revela o corpo como lugar da salvação e santificação da humanidade²⁰⁵. Desta feita, como afirma Le Breton, se a corporeidade no contexto da cultura da tecnologia do corpo foi capaz de isolar o humano e encapsulá-lo egoisticamente em si mesmo, por outro lado, a mesma corporeidade, do ponto de vista da antropologia e ética cristã, porta em si as prerrogativas de reconciliá-lo consigo e abri-lo ao mundo, vez que a plenitude humana, fim último da criação humanal, alcança-se somente com a doação sincera de si²⁰⁶ no dom de Cristo.

Diante disso, a assunção do princípio da responsabilidade da ética do cuidado impõe-se como elemento determinante para que o corpo seja ressignificado, tendo como referência os mistérios da vida do Cristo. Tal equivale a promover o cuidado do próprio corpo e do corpo do outro, ao reconhecer e louvar a obra de Deus existente em cada um. Por consequência, humanizar essa obra através do cuidado significa também glorificar a Deus²⁰⁷.

O valor que a ética cristã do corpo atribui à humanização em Cristo engloba aceitar

²⁰⁵ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*, p. 132-133.

²⁰⁶ Cf. JOÃO PAULO II. *Salvifici doloris*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 61.

²⁰⁷ Cf. AUDOLLENT, Philippe. *Sexualidade e vida cristã*. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 50-51.

a criaturalidade, a finitude e a vulnerabilidade, bem como assumir a experiência e a compreensão redentora do sofrimento e do padecimento vivido pelo Filho. Jesus, ao assumir a condição humana em tudo, menos no pecado, experimenta igualmente a dor e o sofrimento humanos, traduzidos de maneira radical na sua paixão e morte na cruz. A expressão do amor de Deus se revela tanto na criação como na entrega de “si” até à morte do Filho. No padecimento do Filho na cruz se dá a redenção da humanidade de maneira definitiva. Desse modo, a morte é também salvífica e graciosa em Jesus, e nele é oferecido ao ser humano a possibilidade de ressignificar seu padecimento como obra co-redentora da humanidade em Cristo. Em Cristo, cada ser humano com seu corpo é chamado a carregar o corpo do outro, sobretudo quando esse outro padece dores, desgastes, enfermidades e morte. Pela redenção, Deus cumula de dignidade a humanidade padecente. Nela, Deus revela e, ao mesmo tempo, desmascara a violência e a injustiça que são experimentadas na carne e no corpo, especialmente no corpo das vítimas da cultura somática espetacularizada.

Na contramão dessa lógica, no mistério da criação, encarnação e redenção, os humanos, sobretudo os que se encontram mais identificados com o Filho desfigurado na cruz - feito vítima pela maldade - podem interpelar o que há de mais des-humano na denominada “sociedade do espetáculo”. O mistério da redenção se opõe à lógica da força do sistema, no qual tem valor aquele que tem potencial para concorrer, consumir e competir no mercado em que o descartável é axiomático.

A ética cristã assume o significado da morte de Cristo como recriação da humanidade. De tal maneira que o corpo-pessoa exprime-se, simultaneamente, como obra da salvação de Cristo e como sinal de contradição diante dessa maneira de conceber a pessoa. Na cultura somática espetacularizada, em que a dor é absolutamente inconcebível e sua assunção banida de um corpo idealizado pelo mercado, a ética do fazer cristão se propugna como exercício da compaixão e do engajamento na proteção do corpo da vítima, qual sacramento da morte redentora de Cristo. Tal exigência ética comporta a proclamação e a assunção da proposta evangélica: “Amarás o próximo como a ti mesmo”²⁰⁸.

Bibliografia

A BÍBLIA. Tradução ecumênica. São Paulo: Loyola; São Paulo: Paulinas, 2002.
AUDOLLENT, Philippe. *Sexualidade e vida cristã*. São Paulo: Paulinas, 1983.
BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura: corpo consumido na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
CONSTITUIÇÃO pastoral *gaudium et spes* sobre a igreja no mundo de hoje. In: *CONCILIO DO VATICANO: 2.*, 1962-1965. Doc. do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), item 22, p. 563.

²⁰⁸ Mt 5, 43; Mr 12,31; Jo 13,14. Como amar o próximo, se não se ama a si mesmo... Nesse contexto pode-se refletir a exigência ética “Não matarás”. O cuidado para com o corpo supõe a valorização e a garantia da manutenção e propagação da vida.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

GROSSI, Vittorino et al. *O homem e sua salvação: (séculos V-XVII): antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos; A ética cristã: das “autoridades” ao magisté*. São Paulo: Loyola, 2003. t. 2: História dos dogmas.

HEBDIGE, Dick. *Hidding in the light - on images and things*. London: Comedia, 1989.
JOÃO PAULO II. *Salvifici doloris*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 61.
JUNGES, José Roque. *Bioética*. Hermenêutica e casuística. São Paulo: Loyola, 2006.

KEMP, Kênia. *Corpo modificado: corpo livre?* São Paulo: Paulus, 2005.

LADARIA, Luis F. *Antropologia teológica*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995.
LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*, 2003.
_____. *Introdução à antropologia teológica*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.
MARZANO-PARISOLI, Maria Michela. *Pensar o corpo*. Petrópolis: Vozes, 2004.
MOSER, Antonio. Corpo e sexualidade: do biológico ao virtual. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. *Corporeidade e teologia*, p. 142-144.
ORTEGA, Francisco. *O corpo como última utopia*. São Leopoldo, [s.d.]. (Entrevista). Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_entrevistas&Itemid=29&task=entrevista&id=2188>. Acesso em: 14 junho. 2009.
_____. *Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades*. Cadernos de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, p. 59-77, 2003. Disponível em: <http://www.nesc.ufjf.br/cadernos/2003_1/2003_1%20Fortega.pdf>. Acesso em: 14 junho. 2009.
RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2001.
SUSIN, Luis Carlos. Isto é meu corpo dado por vós. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 231-262.

GT Ciência, religião e pluralismo

EMENTAS

Religião, Ciência e Modernidade.

Magnólia Gibson Cabral da Silva

A ciência e a religião representam dois grandes sistemas do pensamento humano. Existe uma ligação muito estreita entre essas duas perspectivas de conhecimento. Ambas pretendem desvendar o universo e no início, foi o pensamento místico que inspirou o pensamento científico. Porém, ao longo do tempo, a ciência foi assumindo postura e metas bem diversas daquelas da religião. Diríamos que é um caso típico em que a criatura se rebela contra o criador. Com efeito, a religião ensina que os seres humanos devem ser subservientes à divindade, enquanto que a ciência recomenda ignorá-la. A presente discussão se propõe a sublinhar alguns dos aspectos fundamentais desta disputa simbólica pela hegemonia no campo do conhecimento suas possíveis causas e consequências.

Biodiversidade e modernidade; problemas e desafios

Paulo Agostinho N. Baptista

A modernidade representou uma mudança profunda na história, trazendo implicações em todos os âmbitos. Surge como um novo paradigma. Na esteira dessa mudança se estrutura nova compreensão da razão, o desenvolvimento das ciências e uma nova visão cosmológica: a terra não é mais o centro. O universo se apresenta diverso. A ciência começa a se desenvolver na perspectiva das descobertas de outras diversidades. Dentre essas, recentemente, emerge a idéia de biodiversidade e suas implicações. Não foi possível o surgimento desse conceito sem o ambiente criado pela modernidade, especialmente, de suas contradições. Mas o *locus* mais imediato do aparecimento dessa categoria é a consciência de que a diversidade da vida está ameaçada, acontece no contexto do surgimento do paradigma ecológico. O objetivo desta comunicação é refletir sobre as aproximações, os questionamentos, os problemas e os desafios da relação entre biodiversidade e modernidade.

Ciberespaços para o encontro do sagrado: inteligência artificial e religião

Claudia Maria de Assis Rocha Lima

Pretende-se uma reflexão sobre a assistência psicorreligiosa na prevenção das situações-limite, nos processos subjetivos do ser humano no âmbito da cibercultura. O objeto do estudo são profissionais em situação de estresse, que tende a refletir subjetivamente no ritmo do seu organismo tais tensões. O estudo sugere um ambiente propício, no qual possam descobrir em sua subjetividade, essências inerentes para promover o bem-estar, tendo como instrumento perspectivas simbólicas religiosas, na interface da vulnerabilidade das situações-limite eminentes do cotidiano. Tendo a consciência do papel desse encontro virtual como terapia mediadora, não substituindo os espaços religiosos convencionais e, nem tão pouco, os atendimentos psicológicos tradicionais.

Transdisciplinar e transreligioso: em busca de uma visão integral

Gilbraz Aragão

O “como” da ciência e o “porque” da teologia são intimamente ligados. O teólogo, de qualquer religião, precisa sempre reinterpretar os seus mitos, mas partindo da e visando à realidade sócio-natural – que é interpretada pela ciência. Acontece que as ciências e as religiões se descobrem hoje múltiplas, confusas e contraditórias, resvalando em fundamentalismos e/ou relativismos desumanizantes. Queremos, então, perguntar pela possibilidade de uma 'Abordagem Integral', que associe tanto as crenças mais tradicionais das grandes religiões, quanto os princípios culturais e científicos modernos e pós-modernos, propondo um papel radicalmente novo para a religião no mundo: uma espiritualidade transreligiosa, em diálogo com uma ciência transdisciplinar.

Fé cristã, ciência e modernidade

Antonio Carlos Ribeiro

O debate entre fé cristã, ciência e modernidade resultou em movimentos como o Humanismo, a Renascença e a Reforma Protestante, implicando a limitação do *direito pontifício*. A ciência proporcionou a dessacralização e desconstrução do mundo, gerando o rompimento do antigo equilíbrio. Esses fatos fizeram abandonar a cosmologia pré-moderna, devolvendo à razão sua dignidade e direitos, sacudindo o jugo da autoridade. A reação pré-moderna criticou o Humanismo por desrespeitar os direitos de Deus, o Renascimento por desprezar a civilização ocidental cristã, a Reforma Protestante por romper a unidade religiosa e administrativa, o Iluminismo por insistir na razão e a Revolução Francesa por romper a relação Igreja-Estado.

GT Ciência, religião e pluralismo

TEXTOS

Religião, Ciência e Modernidade.

Magnólia Gibson Cabral da Silva*

Introdução

Ciência e religião representam dois grandes sistemas do pensamento humano. O objetivo da ciência é entender os princípios e relações na natureza; o conhecimento da natureza permite o desenvolvimento de ações visando o aumento do conforto e do tempo de sobrevivência do homem. A ciência é baseada na observação e na experimentação cuidadosa dos fatos, permitindo a construção de teorias e a conexão de diferentes experiências. O objetivo da ciência é entender os princípios e relações na natureza. Por exemplo, o objetivo da psicologia é dar equilíbrio ao ser humano de modo a que ele tenha um paraíso na terra; o da medicina é combater as doenças e aumentar o tempo médio de vida do homem (SSILVA E. 2003).

A religião procura explicar as origens do homem e do universo, bem como, seu papel dentro deste, numa perspectiva bastante ampla que inclui também o pós vida. Diferentemente da ciência, a religião se baseia na revelação e na sabedoria recebida.

O objetivo da religião é entender o pós vida e dar aos fiéis uma certeza do pós morte que lhe permita um equilíbrio nesta vida, um paraíso na outra vida e, em alguns casos, um paraíso na terra. Ela se baseia na revelação e na sabedoria recebida. Embora hoje hajam divergências entre a ciência e a religião, isto nem sempre foi assim (Ibid.).

A relação religião e ciência está na ordem do dia em todas as esferas da cultura ocidental contemporânea, por se tratar da relação entre os dois principais sistemas de pensamentos que dirigem a vida humana sobre a terra. Trata-se de um tema bastante amplo e complexo de difícil abordagem, uma vez que compreende várias áreas do conhecimento de ambos os lados e como tal, pode ser abordado de diferentes ângulos; filosófico, religioso, teológico, científico e, cada um destes, a partir de diferentes vertentes que englobam as diferentes ciências físicas e culturais, sob prismas religiosos, filosóficos, teórico, epistemológico e metodológico.

Aqui abordaremos o assunto numa perspectiva sociológica, mais especificamente, da sociologia da religião e do conhecimento, em seus aspectos epistemológicos e metodológicos. Nosso objetivo é destacar alguns aspectos fundamentais desta disputa simbólica entre ciência e

* magnoliagibson@bol.com.br . Profª. Doutora em Sociologia, lotada na Unidade Acadêmica de Ciências Sociais do Centro de Humanidades da Universidade Federal da Campina Grande.

religião, seus efeitos sobre esta última e a importância dos atores sociais na disputa pela legitimação do saber.

Recorrendo a uma grande simplificação diríamos que os diversos grupos que mantêm e alimentam esta disputa podem ser divididos em três amplas e diversificadas frentes - nenhuma delas homogênea nem claramente definida - compostas, de um lado, por estudiosos, intelectuais e profissionais em geral, de diversas áreas do saber. E por outro, por especialistas e profissionais, filósofos, da religião e da ciência, diretamente encarregados na condução do debate em sua incansável busca de soluções, sejam estas práticas imediatas, e/ou teórico/metodológicas. No centro desta arena, estamos todos nós, tentando nos situar enquanto seres humanos. A participação como pessoa pode se dar de forma consciente e ativa, ou simplesmente inconsciente, deixando-se levar ao sabor da corrente. Ou ainda, em trincheiras claramente demarcadas sustentando posições. Nesse sentido, todos nós participamos, direta ou indiretamente, individual ou coletivamente nos rumos e nos efeitos deste debate, uma vez que este interfere diretamente nossas vidas, influenciando nossas percepções de realidade e os direcionamentos que damos a estas.

A presente discussão toma como base as reflexões de autores clássicos e contemporâneos que se debruçaram direta ou indiretamente sobre a questão. Entre os clássicos, Émile Durkheim, Max Weber, George Simmel, e contemporâneos Stefano Martelli, Anthony Giddens, Clifford Geertz, Leila Amaral, entre outros. Argumentamos que a ligação entre os sistemas religioso e científico é intrínseca e está na origem da ciência, e que as disputas entre estes dois sistemas redundam tanto prejuízos quanto em benefícios para ambos em todos os sentidos, bem como, para a vida humana em geral. Iniciamos a discussão a partir da interpretação de Durkheim a respeito da relação religião e ciência, os pontos de aproximação e as tentativas de afastamento entre os dois sistemas e seus efeitos práticos sobre a sociedade. Em seguida, ilustraremos a discussão com a atual relação entre ciência, religião e sistemas de cura na sociedade ocidental moderna e o papel dos atores sociais como legitimadores do saber.

Religião e ciência, disputa e resistência na luta pela legitimidade do saber.

Na sociologia, Émile Durkheim foi o primeiro a refletir mais profundamente sobre a relação religião e ciência sob a influência da visão positivista, na perspectiva da sociologia da religião e do conhecimento. A reflexão de Durkheim a respeito da relação religião e ciência é muito rica, merece que nos debruçemos unicamente sobre ela, o que não é nosso propósito aqui. Como já foi dito, queremos simplesmente salientar alguns aspectos do debate religião e ciência, que permanecem atuais, para mostrar como ele é construído e mantido e como os resultados desta disputa simbólica se refletem em nossas formas de encarar o mundo e conduzir nossas vidas, como tem sido evidenciado pela sociologia. Consoante Giddens (2000), aquilo que as pessoas dizem e fazem, aquilo que acreditam e aquilo que desejam, como elas constroem

instituições e interação entre si – são distintos dos objetos das ciências naturais como a física, a química ou a biologia, na medida em que as ações e interações das pessoas, bem como suas crenças e desejos, constituem um aspecto essencial do mundo que o sociólogo investiga (GIDDENS: 2000: P 12-13).

A partir deste raciocínio, pretendemos mostrar como as interpretações dos pensadores em geral e dos cientistas em particular influenciam nossa percepção de realidade e nossos modos de viver, de pensar, agir e de reagir diante do mundo. Ou seja, é no fluxo contínuo entre a produção e a difusão de saberes práticas sociais diárias que devemos buscar as tendências e os direcionamentos da disputa entre religião e ciência. No caso, interessam não apenas as disputas, mas as reações e resistências a estas por parte dos atores sociais. Retornando Durkheim e sua reflexão sobre a ascensão do pensamento científico na sociedade ocidental contemporânea, vemos que esta é bem atual, condizente como o modo de pensar contemporâneo, o qual, ele próprio ajudou a construir. Na conclusão de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* ele afirma:

“contrariamente às aparências, verificamos que as realidades a que se aplica a especulação religiosa são exatamente aquelas que mais tarde servirão como objetos para a reflexão (científica) dos pensadores: a natureza, o homem, a sociedade (...) A religião esforça-se por traduzir essas realidades em linguagem inteligível que não difere, quanto à natureza, daquela empregada pela ciência²⁰⁹; de ambas as partes, trata-se de ligar as coisas entre si, de estabelecer relações internas, de classificá-las, de sistematizá-las” (DURKHEIM 1989: P 507).

Como salienta Durkheim, “até as noções essenciais da lógica científica são de origem religiosa”. A ciência, diz ele, para utilizá-las, submete-as a novas elaborações; purifica-as de todo tipo de elementos oportunistas; de maneira geral, ela emprega em todos os seus procedimentos um espírito crítico ignorado pela religião; cerca de precauções para “evitar a precipitação e a prevenção” para manter à distância as paixões, os preconceitos, e todas as influências subjetivas - ou seja, procedimentos lógicos. Mas, continua ele, esses aperfeiçoamentos metodológicos não bastam para diferenciá-la da religião. Uma e outra, sob esse aspecto, perseguem o mesmo objetivo; o pensamento científico é apenas uma forma mais perfeita do pensamento religioso. Parece, pois, natural, afirma ele, que o segundo se apague progressivamente diante do primeiro à medida que este se torna mais apto para cumprir a tarefa” (Ibid.).

Aqui evidencia-se claramente a influência do positivismo, sistema de pensamento que passaria a predominar na sociedade ocidental contemporânea, inicialmente entre os cientistas e

²⁰⁹ Grifo nosso, para ressaltar na fala da Durkheim aquilo que consideramos essencial no debate sociológico contemporâneo em relação à disputa entre ciência e religião, tanto em termos teóricos, como práticos sobre a vida humana.

posteriormente, na própria sociedade. Modo de pensar que aparece hoje como “perfeitamente natural”...

Continua ele:

“ não há dúvida de que essa regressão tenha se produzido no curso da história. Saída da religião, a ciência tende a substituir essa última em tudo o que diz respeito às funções cognitivas e intelectuais. O cristianismo já consagrou definitivamente essa substituição na ordem dos fenômenos materiais. Vendo na matéria a coisa profana por excelência, abandonou facilmente o seu conhecimento a uma disciplina estranha, *trahit mundum hominum disputationi*; foi assim que as ciências da natureza puderam estabelecer-se e fazer reconhecer a sua autoridade sem grandes dificuldades. Mas não podia renunciar tão facilmente ao mundo das almas, porque é sobre as almas que o Deus dos cristãos aspira e reinar, antes de tudo. É por isso que, (Op. cit. P 507) durante muito tempo, a idéia de submeter a vida psíquica à ciência produzia o efeito de uma espécie de profanação; também hoje em dia, ela ainda repugna a muitos espíritos (Op. cit. P 508). Entretanto, a psicologia experimental e comparativa se constituiu e hoje devemos contar com ela. A grande maioria dos homens continua a acreditar que existe uma ordem de coisa nas quais o espírito só pode penetrar por vias muito especiais. Vêm daí as fortes resistências encontradas as vezes que se procura tratar cientificamente os fenômenos religiosos e morais. Mas, a despeito das oposições, essas tentativas se repetem e essa mesma persistência permite prever que essa última barreira acabará cedendo e que a ciência dominará inclusive nessa região reservada²¹⁰.

Eis em que consiste o conflito entre a ciência e a religião. Temos dele, muitas vezes, idéia inexata. Diz-se, em linha de princípio, que a ciência nega a religião. Mas a religião existe: é um sistema de fatos dados; em uma palavra, é uma realidade. Como a ciência poderia negar a realidade? Além disso, a ciência não pode substituir a religião enquanto ação, enquanto meio de fazer os homens viverem, porque se ela exprime a vida, não a cria; ela pode perfeitamente procurar explicar a fé, mas por isso mesmo ela a supõe. Portanto, só há conflito em ponto circunscrito. Das duas funções que a religião exercia primitivamente, existe uma, apenas, uma que tende a escapar-lhe cada vez mais: a função especulativa. O que a ciência contesta na religião não é o direito de ser, mas o direito de dogmatizar sobre a natureza das coisas, é a espécie de competência especial que ela se atribui para conhecer o homem e o mundo. De fato, ela não conhece nem a si própria. Não sabe nem de que é constituída nem a que necessidades responde. Ela própria é objeto de ciência; ela está longe de poder impor leis à ciência. E como, por outro lado, fora do real a que se aplica a reflexão científica, não existe objeto próprio sobre o qual recaia a especulação religiosa, é evidente que esta não poderia desempenhar no futuro a mesma função que no passado”. Entretanto, ela parece chamada a se transformar mais do que desaparecer (Ibid.).

E é exatamente isso que está acontecendo, como sustentaram Max Weber e Clifford Geertz. Na introdução da segunda edição de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2001), Weber acrescentou uma introdução, na qual salienta a influência do pensamento científico ocidental em todo o mundo, mostrando que na “civilização ocidental, e só nela, têm aparecido fenômenos culturais que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor universais” (WEBER, 2001: P 21).

Mais recentemente, Geertz, em *Observando o Islã* (2004), mostra a influência da visão científica ocidental sobre o islamismo no Marrocos e na Indonésia, países fisicamente distantes, que embora desfrutem da mesma tradição religiosa como sistema de crença religiosa dominante, o islamismo, apresentam características particulares e onde é perfeitamente perceptível a penetração da interpretação científica ocidental de mundo.

²¹⁰ Esse é um dos aspectos centrais no debate que trataremos a seguir.

A progressiva ascensão do pensamento científico a uma posição hegemônica na escala do conhecimento humano é o primeiro aspecto importante que gostaríamos de assinalar nesta disputa simbólica, que, de certa forma, seguiremos até o final do trabalho. E nesta, o aspecto “reflexivo permanente”, que passará caracterizar a sociedade ocidental contemporânea, no chamado processo de secularização. Com efeito, a secularização é um dos efeitos mais marcantes da disputa entre religião e ciência. Por seu caráter e autoridade respaldados na pesquisa científica, a secularização tem-se constituído como um dos principais fatores responsáveis pela globalização cultural e econômica que hoje penetra na maioria das sociedades do mundo, até mesmo as não ocidentais.

Na medida em que a pesquisa científica produz efeitos materiais imediatos, termina por tornar-se necessária e mesmo indispensável, até mesmo para alguns setores da esfera religiosa, pois funciona como recurso eficiente para o aperfeiçoamento e esclarecimento das mensagens e questões religiosas que envolvem ‘comprovação científica’. Na sociedade secularizada, portanto, o pensamento científico não aparece mais como ameaçar à sobrevivência do pensamento religioso, ao contrário, as chamadas “novas religiões”, frequentemente recorrem à ciência como instância de legitimação, como se pode ver no espiritismo e nas inúmeras religiões da “nova Era” (SILVA, M. 2000). Porém, não se pode dizer o mesmo em relação a seus efeitos e desdobramentos sobre a vida e a saúde, a doença e a cura, onde esta aparece muitas vezes como insuficientes e até mesmo inoperante no discurso de inúmeros muitos doentes (SILVA, M.:P 207).

Com efeito, embora nos últimos séculos, o sistema científico tenha suplantado oficial e culturalmente o sistema religioso, recorrendo até mesmo à força da lei para obter seu intento, até hoje, os perseguidos reivindicam seu direito à assistência médico-espiritual de seus pacientes. Nesse sentido, a legitimação proporcionada pelos atores sociais, tem demonstrado ser mais poderosa do que imaginaram os burocratas oficiais. Todo o aparato oficial e todos os esforços no sentido de separar os diversos setores de atuação, não foram capazes de romper a ligação seminal entre estes dois sistemas centrais de conhecimento, pois embora autônomos, inevitavelmente caminham por vias paralelas, perpassando todos os setores do conhecimento humano e fornecendo explicações à compreensão do universo e orientando as ações humanas. O mesmo pode-se dizer dos sistemas e rituais de cura, onde os pacientes parecem acreditar que quanto mais recursos utilizar para se curar, mais eficiência obterá.

Do ponto de vista oficial, os sistemas de cura popular são vistos como uma ameaça à saúde pública. Este é o segundo aspecto fundamental neste debate, que gostaríamos destacar, pois, malgrado o enorme aparato oficial em defesa da medicina científica e da enorme repressão dos poderes constituídos sobre os “sistemas populares de cura”, ao contrário da medicina oficial, esta conta com a legitimidade de largos setores da população destituída de recursos e de educação formal (mas não exclusivamente desta) para as quais a medicina formal é taxada de

cara, inoperante, fria e indiferente ao sofrimento dos pacientes (Ibid.). É o que discutiremos a seguir.

Ciência e religião, vida e saúde, doença e cura.

Ao contrário do que supunha Durkheim quando afirmou “as ciências da natureza puderam estabelecer-se e fazer reconhecer a sua autoridade sem grandes dificuldades” (Durkheim, op. cit. P 508), em certos setores, a autoridade científica não obteve tão facilmente a aceitação esperada. E o mais interessante é que esse fenômeno não se dá apenas entre as camadas despossuídas da população, embora nestas seja muito maior. Na biomédica, diante de todas as conquistas passadas e recentes, era de se esperar que a ciência não teria dificuldade de se afirmar e facilmente sobrepujaria os rústicos sistemas populares e místicos de cura. Mas não foi isso que aconteceu, nem mesmo na Europa. Tudo parece indicar que a aceitação popular é um processo bem mais complexo do que aparenta. Ora, durante milênios, era a religião que provia todas as necessidades humanas. Em todas as civilizações, a religião aparece como código de conduta individual e social, bem como de ética e de cura, para a manutenção da saúde física, moral e social, constituindo amplos sistemas interligados, sem solução de continuidade. Nas sociedades arcaicas e antigas, o sacerdote era também, o médico (curandeiro, pajé, xamã etc.).

Segundo George Ohsawa (1979), médico macrobiótico de origem japonesa, a finalidade das cinco grandes religiões, várias vezes milenares, inventadas no Oriente, antes de tudo, parece ser a de salvar os seres humanos de suas “quatro maiores aflições fisiológicas” (o sofrimento de viver, o sofrimento da doença, o sofrimento da velhice e o sofrimento da morte). Ao contrário do que muitos pensam, para ele, estas religiões, seriam verdadeiros “tratados” onde as pessoas devem buscar orientação para conseguir, a saúde, a longevidade e a manutenção da juventude, fatores que constituiriam a base fundamental para o ser humano encontrar a felicidade e a liberdade (OHSAWA, 1979: 9).

Na Índia, a medicina teve origem na tradição *Vede* (palavra sânscrita que significa aprendizado, conhecimento). O livro *Ayurvede* (*Vede* da longa vida), era especificamente dedicado à medicina. Eram textos sagrados, revelados por entidades divinas, onde as referências históricas entrelaçavam-se com lendas. A tradição foi seguida do período bramânico, IX a.C., que marca o apogeu da medicina indiana (MARGOTA, 1998: 16).

A biomédica é muito jovem em comparação com os milenares sistemas populares. Ao contrário da medicina oficial, as medicinas tradicionais são holísticas, não separam mente, corpo e espírito, enquanto que a biomédica baseia-se em princípios mecanicistas e materialistas. A medicina popular é milenar e facilmente acessível. Toda mãe e toda avó tem acesso à práticas simples e em geral eficientes, grandemente enriquecidas pelo carinho, e pelo dedicação dos familiares. Do ponto de vista do paciente, a assistência emocional e espiritual – sobretudo nos casos mais delicados – e que está inteira ou parcialmente ausente da medicina oficial, é

fundamental em todas as etapas do tratamento nos sistemas populares. A biomédica origina-se numa cultura que só é acessível a intelectuais. E o Ocidente, adotou exatamente o ramo racional da medicina grega, que era materialista e mercenária (SILVA, M. 2000/2007).

Segundo os interpretes da *Iliada*, na época de Homero, na Grécia, a medicina era o oposto da Índia, não se baseava na magia nem na religião; era uma disciplina independente, praticada por profissionais pagos (Op. cit. 22-23). Muito provavelmente, aí se encontram as bases da medicina ocidental contemporânea, porque o caráter mercenário da medicina grega descrita em Homero, só encontra paralelo no Ocidente moderno.

Ainda assim, com o tempo, a influência oriental foi deixando sua marca sobre a cultura grega, e a medicina grega foi se tornando mais sacerdotal. As práticas médicas sacerdotais alastraram-se por toda a Grécia durante o século V a. C., permanecendo em uso até os séculos IV ou V d. C., período no qual, o culto a *Esculápio* (deus da cura) funde-se ao dos santos da era Cristã (Ibid.).

A civilização ocidental moderna foi muito além da grega separando todas instâncias da vida, que nas tradições arcaicas e antigas eram interligadas e constitutivas da esfera do sagrado. Na chamada sociedade 'pós-tradicional' (Giddens, 1997) a maior parte das funções antes atribuídas à religião, passaram para a alçada dos especialistas laicos. Os médicos, os psicólogos, os advogados, os administradores, os 'especialistas' em geral, passaram a ser as autoridades. Como vimos, os especialistas não conseguiram responder satisfatoriamente a inúmeras questões, que embora bastante antigas, continuam a atormentar o homem contemporâneo. Uma destas questões mal resolvidas e/ou não satisfatoriamente explicadas pela ciência ocidental, é exatamente a cura. Para a própria ciência, a cura ainda é em muitos casos um fenômeno misterioso e inexplicável e a medicina está muito longe de conseguir a cura para todos os males. A ciência ocidental é um sistema altamente mercantilista. Os grandes laboratórios são acusados de retardar a cura de certos males quando as possibilidades de são limitadas. Os doentes crônicos não são devidamente assistidos, porque, em geral essas doenças não matam.

Especificamente no que diz respeito à saúde, na prática, as conquistas e as orientações da biomédica ainda deixam muito a desejar e isso, por inúmeros fatores. Primeiro, é uma medicina dispendiosa, necessita de muito investimento financeiro para custear seus sofisticados instrumentos e dispendiosos medicamentos industrializados, que em geral têm muitos efeitos colaterais indesejáveis.

Esta seria, talvez, uma das razões da aceitação das soluções de cura propostas pelas diferentes correntes religiosas e ou místicas. No Brasil, a umbanda, o espiritismo, o Santo Daime, as igrejas pentecostais em geral, a católica, através das promessas aos santos, bem como, as inúmeras fraternidades esotéricas, continuam a ocuparem-se da cura dos males físicos, emocionais e morais dos fiéis, apesar das legislações proibitivas. E o mais curioso, é que a

religião não apenas não abdicou de sua atribuição da cura, como as diferentes formas mística de tratamento tem-se ampliado e se diversificado grandemente na modernidade.

Não sei se seria correto falar em ‘reação’, mas a verdade é que a disputa que se origina com o desenvolvimento científico e que deu origem ao movimento de secularização que levou à contestação do sistema religioso dominante no Ocidente, o catolicismo, na modernidade, termina por favorecer o surgimento de religiões individualizadas e de novas religiões nacionais e estrangeiras.

Mas o fato é que a expansão da ciência na sociedade ocidental moderna foi reduzindo o campo de ação da religião, fazendo com que esta não pudesse mais desempenhar as mesmas funções que no passado era de sua alçada. Ao contrário do que pensavam muitos, para Durkheim, a religião estaria sendo chamada a se transformar mais do que desaparecer (Op. cit. P 508). Ele tinha razão, é exatamente isso que se verifica hoje. A ciência continua expandindo-se cada vez mais, inclusive, com um novo olhar para a religião. Com efeito, depois de séculos de tentativa de desacreditar as supostas “verdades religiosas” em alguns setores do pensamento científico, vislumbram-se encaminhamentos no sentido da cooperação/compreensão, em lugar da negação e da simples imposição. E o mais interessante, é que, embora por motivos diferentes de ambas as partes, está ocorrendo hoje uma espécie de movimento em mão dupla, tanto da ciência em direção à tradição, como se vê na física quântica e em alguns ramos da biomédica, como das novas religiões em direção à ciência.

De fato, nos últimos trinta anos, observa-se na sociedade ocidental um crescente interesse, por parte de alguns profissionais da saúde, em utilizar antigas tradições como a alimentação natural, a fitoterapia, o relaxamento, a acupuntura, a ioga entre outras, como coadjuvante da medicina oficial. Isso é facilmente constatável pelo crescente número de institutos²¹¹ de pesquisas com este fim e conseqüentes publicações, bem como, o surgimento de novas especialidades médicas que unem a ciência moderna e os conhecimentos milenares (SILVA M. 1989- 2000).

Por outro lado, diversas formas de conhecimento e decisões na área religiosa, hoje estão sujeitas ao julgamento de cientistas, uma vez que a ciência ocidental moderna constitui-se como

²¹¹ Na Inglaterra, o New Englad Memorial Hospital é uma das instituições pioneiras que une a medicina Ayurvédica, `a ocidental. Nos Estados Unidos existem inúmeros centros e universidades que incluem o estudo de conhecimentos milenares em seus currículos. A Califórnia é uma das regiões mais ativas neste sentido. Um dos mais famosos centros é o Sharp Institute for Human Potencial and Mind/Body Medicine em San Diego. O instituto oferece terapias mente/corpo e ayurvédicas tanto para pacientes externos quanto para residentes, em associação com o Center Form Mind/Body Medicine; treinamento em medicina mente/corpo e ayurvédicas para profissionais da área da saúde e para o público em geral; e pesquisas para confirmar a eficácia dos tratamentos mente/corpo. Maiores informações podem ser obtidas através do telefone 1-800-82-SHARP. No Brasil, a pioneira neste tipo de estudo é a USP. Hoje, a acupuntura, técnica milenar chinesa é oferecida em todo o país, tendo sido oficialmente aceito, e hoje é empregado tanto pelo INSS como por inúmeros planos de saúde privado.

a instância de legitimação do conhecimento mais importante. É o caso da comprovação de milagres perante a Igreja Católica nos processos de canonização, por exemplo.

O próprio misticismo da Nova Era, procura se revestir de um caráter 'científico', colocando-se, assim, numa situação até certo ponto ambígua, pois, ao mesmo tempo em que critica a ciência materialista ocidental (que continua sendo o conhecimento hegemônico) a ela recorre em busca de respaldo e de legitimação (Ibid. 2000). Visto dessa forma, tudo isso pode parecer extremamente confuso e realmente é. Pois ao mesmo tempo em que parece estar se processando uma espécie de fusão entre o tradicional e o moderno, o misticismo propõe uma visão diversa daquela da ciência moderna. Na grande 'Rede Internacional da Nova Era', a cura dos males humanos, a realização do homem integral (corpo/mente/espírito) a partir de uma visão holística, aparece como uma das preocupações fundamentais (SILVA M., 2000 e AMARAL, 2001).

Nesse processo de adaptações e mudanças, estas podem se dar através das mais estranhas formas de ressignificação. A esse respeito, tivemos oportunidade de presenciar cerimônias realizadas por xamãs, em San Cristobán de las Casas no México em 2004, e também no museu da cultura Maia, onde estes, pela dificuldade de conseguir os ingredientes de preparação das bebidas preparadas com ervas utilizadas nos rituais de cura, a estavam substituindo por refrigerantes. Para eles, o ritual não perde a eficácia em razão desta substituição. Muitos pacientes chegam curar-se de doenças graves, somente com o apoio da fé. É o milagre da cura que a ciência constata, mas não explica. Mas os pacientes carecem de explicação e a dos cientistas não os satisfaz. Eles necessitam de uma explicação mais abrangente.

As mulheres testemunhas de Jeová, vítimas do diabetes, por exemplo, entrevistadas pela antropóloga mexicana Elia Juarez (1998) acreditam que males como o diabetes assinalam o fim dos tempos. Para elas, é chegada a hora de um novo reino de Deus; as doenças são oportunidades que Ele nos dá de refletir e de tomar consciência da vontade divina. Só nos cabe pedir consolo a Jeová ante o sofrimento e dar graças pela vida que ele nos concede. Seu estudo com diabéticos idosos, baseado em Geertz, ilustra bem a importância da religião na vida destes enfermos,

...considero que la religión como sistema de símbolos que les permite entender y dar un significado a su experiencia con com la enfermedad, establecer estados anímicos de aceptación o rechazo ante su situación, así como motivaciones para seguir o no los tratamientos que les recomiendan, de esta manera, en el enfrentamiento cotidiano de su padecer, el viejeo com diabetes redefine los elementos simbólicos aprendidos a lo largo de su vida y asumidos como parte de su identidad religiosa, para una explicación a su existencia.

Aqui mais uma vez somos obrigados a concordar com Durkheim quando afirma: “a ciência não pode substituir a religião enquanto ação, enquanto meio de fazer os homens viverem” (DURKHEIM, op. cit. P 508). Neste ponto, consideramos bastante apropriado a assertiva de Simmel a respeito da religião. Para ele, “o homem é *naturalmente* religioso”. A religiosidade é um modo de ser do ser humano, quer ela tenha, ou não uma característica que possa ser ou não

incorporada numa fé. Religião não seria o correspondente subjetivo de um objeto transcendente, pelo contrário, seria um processo que submete a si todo conteúdo da experiência vital, tornando-o precisamente “religioso” (SIMMEL, apud. MARTELLI, 1995: 243). Nesse sentido, toda a experiência humana pode ser assumida sob o “a priori” religioso. Consoante Simmel, existem três âmbitos da vida nos quais as probabilidades que tal atividade genérica plasme símbolos religiosos são mais altas: trata-se do comportamento humano diante da natureza, da própria sorte e a dos outros seres humanos (Ibid.). Diríamos que esta interpretação de Simmel, nos ajuda a entender a relação entre cura e religião em seu sentido mais amplo. Porque a religião nos faz acreditar que somos parte de algo muito maior do que uma simples e finita comunidade humana. Tanto em Durkheim como em Simmel, o poder de integração através da difusão e manutenção de ideais elevados constituiria uma das funções mais importantes da religião. Em Simmel, a religião exprime a forma sociológica da reciprocidade que ele denomina de "unidade de grupo" (SIMMEL 1997: P 57).

O saber curativo ‘carismático’ proposto pelos profetas da Nova Era, é bem mais complexo que o da nossa tradição popular. Neste sistema, a visão da cura dos males humanos parte de uma perspectiva holística (corpo/mente/espírito) e é essencialmente individual, em todos os sentidos. É uma cura pessoal, deve ser conseguida peça próprio paciente. No máximo, pode dispor de um mestre para auxiliá-lo.

Como tão apropriadamente saliente Amaral (2001), em *Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*, o sistema carismático da Nova Era é essencialmente aberto. Para a referida autora, na Nova Era, a cura é quase uma obsessão (AMARAL, 2001: P 61).

Trata-se de uma quase obsessão, uma atitude de suspeita permanente em relação ao mundo contemporâneo que se expressa, no discurso da Nova Era, como uma crise avassaladora que assola o planeta (...) Trata-se, enfim, da restauração da saúde da Terra, concebendo-a como “a grande reconciliação” (...)

Na busca dessa transformação radical, cura e salvação acabam por se tornar sinônimos e a afirmação primeira em resposta a esse objetivo é categórica e recorrente na Nova Era: a “doença” e o “medo” que a acompanha são provocados pela “ ilusão da separação” e seus efeitos perversos no mundo físico, emocional, social e planetário. Os males da modernidade e da civilização proviriam, em última instância, da alienação do **ego** dos outros planos da existência para além dos seus próprios limites e dos da matéria (Ibid.).

Ela classifica os processos de cura da Nova Era em dois tipos: a cura harmônica e a cura xamânica.

No primeiro tipo, curar significa harmonizar as energias do corpo de maneira que elas ressoem com as mais amplas forças e leis da natureza. Segundo a teoria do Magnetismo Planetário desenvolvida por Mesmer, existiria uma série de substâncias produzindo efeitos umas

sobre as outras devido a sua fluidez e, através de sua sutileza, elas penetrariam e preencheriam todos os interstícios. Segundo este autor, todo ser humano irradiaria um fluido magnético que pode influenciar as mentes e os corpos de outras pessoas através do desejo. A cura então, pare ele, seria a transmissão, diretamente do curador para o paciente, de uma força vital que ele denomina de “magnetismo animal” (Op. cit. 63).

No modelo harmônico, curar significa transforma-se no sentido do reencontro da pessoa com a totalidade entendida como junção, a ligação do espírito à matéria e da mente à substância física (Op. cit.64).

Já no modelo xamânico, ao contrário do anterior, curar significa “viajar” para o reino da não matéria, no qual as forças sutis se transmudam em substância material, isto é, a matéria se dissolve na energia e reconfigura-se como matéria. Através da visualização criativa, o xamã, seja o próprio paciente ou o curador, procura penetrar o mais profundamente possível na matéria (o interior do seu corpo), a ponto de sentir-se naquele reino no qual a natureza não se mostra mais como blocos básicos de construção isolados, isto é, objetos sólidos, fixos e acabados em si mesmos, mas apenas como ondas de luz (Op. cit. 65).

Em suma, no modelo xamânico, curar significa transformar-se, no sentido do reencontro da pessoa com a totalidade entendida como abertura, vastidão ou passagem, enfatizando mais o sentido de comunicação incessante e ilimitada do que o sentido de relações reificadas ou substancializadas (Ibid.).

Na prática, no entanto, freqüentemente os médico e popular podem aparecer mescladas, porque existem numa realidade essencialmente dinâmica e de alguma forma, podem interferir uns nos outros, conforme as circunstâncias e disposições do especialista e do doente.

É importante ressaltar também, que a contestação às estruturas estabelecidas, hoje, é celebrada e estimulada. Em conseqüência, a estrutura tornou-se flexível para acomodar a mudança. O processo é bem mais dinâmico do que no passado, e permite estudar a mudança no momento mesmo em que está se processando.

À medida em que sobrevivem e de alguma forma, convivem, todos estes sistemas de saber curativo são legítimos, pois foram legitimados pelos usuários que os aceitam e neles confiam. Freqüentemente há disputas entre os diferentes sistemas, desde que os partidários de algum deles se sintam prejudicados pelos outros.

Na sociedade ocidental contemporânea, as elites dominantes tentaram, em vão, desacreditar as medicinas tradicional e mágica, chegando mesmo a impor leis proibitivas às suas práticas e perseguindo seus praticantes. Contudo, apesar das longas e intermináveis disputas, e da força institucional, a medicina oficial não conseguiu erradicar a medicina milenar, nem mesmo pela ‘força da lei’. E não consegue, por várias razões. Entre nós, o alto custo da medicina alopática é um deles. O estado que impõe as leis proibitivas, não oferece a infra-estrutura nem os recursos necessários ao cumprimento das mesmas.

Mas talvez, a maior razão do não desaparecimento dos sistemas de cura tradicional e mágica, seja mesmo a visão mecanicista que embasa a medicina científica e que deixa o paciente sem amparo humano emocional ou espiritual, quando estes se fazem necessário. De fato, enquanto a medicina oficial se restringe aos aspectos puramente fisiológicos da doença, as medicinas popular e mágica abrangem um espectro bem mais amplo, incorporando os campos simbólicos, espiritual, psicológicos e emocionais dos pacientes. Este suporte é essencial, principalmente nos casos de doenças graves ou de males crônicos. Essa carência da medicina oficial deixa uma enorme vazia que leva os pacientes a buscar soluções em outros sistemas, seja ele a religião, a tradição, ou a magia, ou todos os sistemas em conjunto, inclusive o oficial.

No Brasil, como no Ocidente em geral, o sistema preponderante é o hegemônico, que é aceito principalmente pelas camadas ilustradas e instruídas da população. O sistema popular sobrevive principalmente na zona rural e nos subúrbios das grandes cidades, sendo utilizado, sobretudo pelas camadas menos instruídas e pior servidas pela medicina oficial. Mas isso não quer dizer que as camadas mais instruídas e economicamente mais elevadas estejam ausentes dos sistemas tradicionais, principalmente quando são acometidas por doenças graves ou crônicas.

Pode-se afirmar seguramente que quanto maior a gravidade do mal que se deseja curar, maior será a probabilidade de doente buscar auxílio em diferentes sistemas de cura ao mesmo tempo. Um bom exemplo é o dos católicos de todos os níveis sociais, que acorrem aos santuários de Fátima em Portugal, Aparecida em São Paulo, Juazeiro no Ceará ou outros, em busca de um milagre.

O inverso também é verdadeiro. Quanto menor a gravidade do um mal, menor será a probabilidade de busca de outras opções. Quando um único sistema satisfaz o paciente e seus familiares, não há razão para recorrer a outros sistemas.

Outro fator que facilita esta mobilidade entre os vários sistemas, é o amplo leque de opções de cura à disposição na sociedade ocidental moderna e a inoperância do sistema de saber curativo oficial.

Medicina oficial versus medicina alternativa.

Há aproximadamente trinta anos, um número cada vez maior de profissionais do sistema de saber curativo oficial começa a aderir à chamada 'medicina alternativa'. Com efeito, inúmeros profissionais da saúde incorporaram sistemas tradicionais de cura como coadjuvante em seus tratamentos convencionais, entre outros, a fitoterapia, a acupuntura, a meditação transcendental, a ioga, entre outros, para tratar seus pacientes (SILVA M. op. cit. 1989 e GIDDENS, 2006: P 129), como podemos constatar nos exemplos a seguir. Dr. A. R. médico pediatra com curso de Mestrado e Residência no Rio de Janeiro, professor universitário (PB), aderiu à macrobiótica e a Homeopatia em 1974 por motivo de saúde.

O que me encucava na medicina, eram as limitações em relação a certas doenças como asma, câncer, amigdalite crônica, etc. Foi esse motivo que me levou à procurar alternativas como Homeopatia, Do-In, Acupuntura, Moxa-bustão. A massagem, eu considero um tratamento mais integral, ele elimina a doença e acalma a criança. O problema é que os brasileiros estão condicionados ao uso de medicamentos, por isso eu alio a massagem ao tratamento homeopático...(Silva, 1998: 91).

Segundo Dr. G. S. C., clínico geral, professor universitário (PE), adepto da acupuntura, moxabustão, homeopatia e fitoterapia, :

A cura de todas as doenças, a cura do câncer, está muito relacionada com as condições de consciência, há no organismo de cada um a substância curativa, o homem pode se auto-curar. A condição frágil de saúde que temos hoje se deve à ignorância do homem da verdadeira realidade. As ciências que fazem parte do componente das medicinas alternativas são muito antigas, muito sutis, muito especiais. A medicina ocidental é muito nova, muito pouco explorada, daí seus efeitos colaterais...

Dr. G. B. V. psiquiatra, (PE) depois de utilizar a ioga para tranquilizar a si próprio, passou a utilizá-la também em seus pacientes.

Busquei na ioga a tranquilidade para mim mesmo. Continuei meus estudos e graças aos livros me iniciei no meu trabalho de busca de tranquilidade e de crescimento interior. Alguns anos mais tarde 1977, usei a ioga de forma experimental com pacientes que estavam sofrendo ou passando uma “viagem” psicótica. Para a grande maioria, a ioga permitiu um maior auto-domínio através da respiração. Ela ajudou a diminuir os estados depressivos e de ansiedade. A prática da respiração ajuda em todos os sentidos. Nos estados patológicos de esquizofrenia profunada, eu não consegui nenhuma melhora. No entanto, o conceito da ioga vem modificando a nossa idéia de Deus, que é limitada a um Deus castrador, isso ajuda a qualquer tipo de doença mental.

Para Simmel, somente na esfera religiosa seria possível realizar simbolicamente a unidade da sociedade, isto é, aquela coesão perfeita do grupo, imune às rivalidades da competição entre os membros, porque, na vida cotidiana, significa tensão destinada a ser permanentemente frustrada (MARTELLI, 1995: P 250).

Considerando verdadeiro os argumentos de Durkheim e Simmel a respeito do papel da religião na coesão social, diríamos que os fatos parecem indicar que a ciência jamais conseguirá substituir completamente a religião, sobretudo em seus aspectos simbólicos, espirituais e emocionais, âmbitos sobre os quais as possibilidade de controle científico são muito limitadas.

Reflexões finais.

Diríamos que em relação ao embate entre medicina e religião no Brasil hoje, embora o sistema de saber curativo legal seja predominantemente aceito (principalmente pelas camadas sociais media e alta, (mas não exclusivamente), o prestígio dos sistemas de saber curativo tradicional (popular) e carismático (místico) são extremamente significativos para a população como um todo. E, estes últimos, embora sejam predominantemente utilizados pelas camadas

média e baixa, têm uma significativa penetração nas camadas elevadas e instruídas da população, especialmente o espiritismo e a chamada medicina alternativa da Nova Era.

Como vimos, os esforços para sobrepujar os sistemas curativos tradicionais parecem não ter surtido o efeito desejado. Diríamos que a imposição do saber curativo científico como o único válido, teve um 'efeito colateral' indesejado. As tentativas dos órgãos oficiais, não apenas não foram capazes de sobrepujar os sistemas tradicional e carismático, como não os impediu de crescer e adquirir ainda mais em prestígio e aceitação do antes. A prova disso é o crescente interesse da ciência biomédica pelo saber curativo tradicional e carismático.

O interesse da biomédica pelos sistemas tradicionais é visto por alguns como negativo, uma vez que na pode redundar em apropriação do saber popular pelos setores oficiais e proibição das práticas dos profissionais populares. De fato, isso tem ocorrido com frequência. A verdade é que na prática, mesmo sem interferência do poder oficial, freqüentemente os sistemas médico, popular e religioso aparecem mesclados porque a realidade é essencialmente dinâmica e de alguma forma, os diversos setores podem interferir uns nos outros, conforme as circunstâncias e disposições dos especialistas e dos doentes.

No que diz respeito à religião em si, a questão é bem mais complexa, porque envolve aspectos simbólicos, espirituais e emocionais, âmbitos sobre os quais as possibilidades de controle científico ainda são muito limitadas, se comparadas aquelas obtidas em níveis mais concretos de realidade.

Tudo parece indicar que enquanto o saber curativo oficial se restringir aos aspectos puramente fisiológicos da doença, continuará a sofrer a concorrência dos sistemas de cura tradicional, mágico e religioso, que oferecem aos pacientes não apenas um suporte físico, mas também simbólico, espiritual, psicológico e emocional. A biomédica está se dando conta disso, como comprovam os recentes incentivos oficiais à medicina psicossomática, a fitoterapia e a sistemas como acupuntura e meditação, entre outros. Nesse sentido, diríamos que alguns profissionais do setor científico, parecem se dar conta de que a ciência não pode abranger todos os campos do saber, pois por suas próprias características, inúmeros fenômenos lhe escapam, e que por isso mesmo, é muito mais vantajoso para todos somar esforços do que dividir. E em todo esse processo, não se deve desconsiderar os atores sociais e o senso comum, pois no final, são eles os verdadeiros legitimadores do saber.

Referências Bibliográficas.

- AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis - RJ: Vozes, 2000.
- BERNAL, J. D. *Ciência na história*. V. I, Coleção MOVIMENTO. Lisboa: Livros Horizonte, 1975.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa* 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1989. (*Les formes élémentaires de la vie religieuse* 4ª ed.). Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1960).
- GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Zahara, 2004.

- GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash. *Modernização reflexiva : política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997, pp. 73-133.
- _____. *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press, 1993.
- GIDDENS, Anthony e PIERSON Christopher. *Conversas com Anthony Giddens: o sentido da modernidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2000.
- MARGOTTA, Roberto . *História Ilustrada da Medicina* 1ª edição brasileira. Londres: Editado por Paul Lewis, MB, MRCP, Instituto de Neurologia, 1998.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- OHSAWA, George, Nyoiti Sakarasawa. *O câncer e a filosofia do extremo Oriente*. 4a. Ed. Porto Alegre: Assoc. Macrobiótica de Porto Alegre, 1977.
- SILVA, Magnólia G. C. da Recentes teodicéias inspiradas na tradição oriental: conservadorismo e/ou mudança social. *Revista de Cultura Vozes Religião e Sociedade*, Petrópolis, nº 6 Ano 83, pp. 659-674, nov\dez 1989.
- _____. *Esoterismo e Movimento Esotérico no Brasil*. Recife: Tese de doutorado apresentada no PPGS em Sociologia da UFPE, 2000.
- _____. Misticismo, Ciência e Modernidade. Comunicação apresentada no *I Encontro Interdisciplinar: Ciência, Religião e Consciência*. Organizado pelo Grupo de Estudos de Sociologia da Religião da Unidade Acadêmica de Sociologia e Antropologia do Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina Grande, em 17 de novembro de 2003.
- _____. Ciência Religião e Cura: disputa e resistência entre diferentes campos do saber. Em *Anais do I Simp. Internacional de Ciências das Religiões. GT07TC03. PRUALIRSMOS*. João Pessoa, julho 2007.
- _____. Movimento Macrobiótico: a busca da harmonia entre ser humano e natureza. Em *Religare: revista de Ciências das Religiões*. Nº2. 09/2007, pp. 87-98.
- SILVA, Edison Roberto Cabral da. Proximidades e afastamentos entre a ciência e a religião. Comunicação apresentada no *I Encontro Interdisciplinar: Ciência, Religião e Consciência*. Org.: Grupo de Estudos de Sociologia da Religião da Unidade Acadêmica de Sociologia e Antropologia do Centro de Humanidades da Univ. Federal de Campina Grande, 17/11/2003.
- SIMMEL, Georg. *Essays on religion*. Chelsea: Edited and translated by Horst Jürgen Helle in collaboration with Ludwig Nieder. Book Crafters Inc. 1997.
- SEREJO, Cecília. Saúde e doença: um estudo antropológico sobre concepções e práticas de cura. UFMA. Trabalho apresentado na seção de painéis “Sociólogos do Futuro”. SBS, Recife: 2007.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2001.

Biodiversidade e Modernidade²¹²

Paulo Agostinho N. Baptista²¹³

“Só uma sociedade bem informada a respeito da riqueza, do valor e da importância da biodiversidade é capaz de preservá-la.”

Washington
Novaes

“O progresso dá-nos tanta coisa que não nos sobra nada nem para pedir, nem para desejar, nem para jogar fora.”

Carlos
Drumond

Introdução

É muito provocativo, no contexto em que vivemos, articular essas duas questões importantes: “biodiversidade e modernidade”. Começamos refletindo sobre o que é a modernidade, o que ela representou e representa. O seu advento significou uma profunda mudança na história. Surge um novo paradigma. Na esteira dessa mudança se estrutura nova compreensão da razão e o desenvolvimento das ciências. Ela surge junto ao lado de outra mudança: a cosmológica – a terra não é mais o centro. O universo se apresenta diverso. A ciência começa a se desenvolver na perspectiva das descobertas de outras diversidades.

Depois desse olhar, passamos a refletir sobre o conceito “biodiversidade”, seu surgimento e suas implicações. Não foi possível o aparecimento desse conceito sem o ambiente criado pela modernidade, especialmente, de suas contradições. Mas o *locus* mais imediato da emergência dessa categoria é a consciência de que a diversidade da vida está ameaçada, acontece no contexto do paradigma ecológico. Finalmente, o momento de fazer aproximações, questionamentos e trazer problemas sobre a relação entre biodiversidade e modernidade.

A modernidade: um paradigma marcante

Etimologicamente, modernidade é um termo latino provindo do advérbio “modo” que significa recentemente, ocorrido há pouco. A palavra, segundo Lima Vaz, só aparece como

²¹² Este tema foi apresentado oralmente no VI Simpósio do ICH – PUC Minas – “Paradigmas Perdidos: Ciências Humanas, Cultura e Subjetividade.”, em 24 de setembro de 2008, na mesa redonda “Biodiversidade e modernidade”. Participaram também da mesa a professora Úrsula Ruchkys de Azevedo e o professor Alfeu Trancoso de Campos. A presente comunicação se baseou na estrutura de 2008, foi atualizada e agora desenvolvida como texto.

²¹³ Doutor em Ciência da Religião (UFJF), professor e coordenador de Cultura Religiosa da Pós-graduação em Ciência da Religião da PUC Minas. E-mail: pagostin@gmail.com

substantivo na França, em meados do século XIX.²¹⁴ O vocábulo “moderno”, porém, já se faz presente na idade média – século XIV.²¹⁵ Para Habermas, que se refere a estudos de Hans R. Jauss, *modernus* é uma expressão que surge no século V, fazendo a distinção entre o passado (romano e pagão) e o presente cristão.²¹⁶ Há nesse conceito a idéia de uma consciência: existe uma nova época, diferente da antiga. Mas essa consciência só é possível a partir do momento em que se quebra o esquema do tempo repetitivo, do mito do eterno retorno, com o aparecimento da filosofia na Grécia. Diz Lima Vaz que a modernidade é a

estruturação modal na representação do tempo, em que este passa a ser representado como uma sucessão de modos ou de atualidades, constituindo segmentos temporais privilegiados pela forma de Razão que neles se exerce. Nesse sentido, o tempo é vivido como propriamente histórico e nele alguma coisa acontece que pode ser chamada qualitativamente *moderna*. [...] a modernidade emerge como diferenciação modal do tempo histórico ou como segmento privilegiado do ‘tempo do conceito’.²¹⁷

Foi quando o homem se colocou diante de si, da natureza e do mundo, se perguntando o que sou eu, o que é a realidade, que ele rompeu o esquema do mito. Vendo-se diferente, diante e frente a frente com a realidade, o ser humano teve a consciência da delimitação e a partir daí abre-se o caminho da criação do conceito, do método, enfim, da racionalidade lógica. Aqui surge a filosofia trazendo ao presente a possibilidade de avaliar, compreender e julgar o passado, ou ainda, de apontar o novo, o diferente. E tudo isto tem lugar na Grécia, por volta do século VI a. C.

Modernidade, portanto, é uma categoria de interpretação do tempo histórico, é uma concepção que passa a existir em civilizações que têm desenvolvido essa percepção filosófica, pois ao contrário, não poderiam julgar o “seu passado a partir do presente”.

Mas antes da filosofia, era a religião quem dava identidade ao tempo, visto como imutável ou repetitivo. Entre as religiões há exceções. Por exemplo, o Judaísmo e o Cristianismo construíram uma visão interessante. O Judaísmo produzirá, antes dos gregos, uma consciência teológica na qual Deus caminha com seu povo, uma idéia de tempo qualitativamente diferente de outras religiões, avaliando o passado, sempre significativo, ao lembrar a presença libertadora de Deus no Êxodo, mas também anunciando o futuro através dos Profetas. Surge uma concepção transcendentalizada de Deus, a idéia de uma “história da salvação” e uma racionalização ética. Esses três traços fazem com que Israel se revele, religiosamente, de forma totalmente nova perante os outros povos. Não será mais o Deus

²¹⁴ Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia III**. Filosofia e Cultura. São Paulo: Loyola, 1997, p. 225.

²¹⁵ Cf. Idem. **Escritos de Filosofia VII – Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 12.

²¹⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Modernidade versus pós-modernidade**. Trad. de Anne Marie Summer e Pedro Moraes. **Arte em Revista**. São Paulo: Kairos, n. 7, p. 86-91, 1983. Cf. tb. esse artigo em **New German Critique**, University of Wisconsin, Milwaukee, Winter, n. 22, 1981.

²¹⁷ Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. **Religião e modernidade filosófica**. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 18, n. 53, p. 151, 1991.

cósmico, o homem prisioneiro do “destino” ou a ética “fundada numa ordem cósmica eterna”²¹⁸ que balizarão a fé e a ação humana. O Judaísmo rompe a visão cosmológica de seus vizinhos egípcios e mesopotâmios, abrindo-se a tendências dessacralizantes ou desmitologizantes.

O Cristianismo, herdeiro dessa tradição judaica, se apropriará dessas concepções, aprofundando-as, especialmente a partir da afirmação da crença na “encarnação de Deus”, gerando grandes conseqüências na antropologia religiosa e na teologia. Haverá uma interação constante com diversos sistemas filosóficos, produzindo, uma verdadeira filosofia cristã.

Stephen Toulmin, historiador e adepto de uma concepção histórico-hermenêutica da ciência, pensa que a modernidade não é um fenômeno “datável”. Que critério nortearia a escolha do início da modernidade? Há tantas possibilidades de datas que não se poderia defini-la precisamente. E questiona mais: não seria paradoxal datar o seu fim? Ele diz que o que se chama “era moderna” poderia ter um fim, mas com outro sentido: um momento, identificado na História (que se inicia em torno de 1436 ou 1648 ou 1895) e que parece estar se completando.²¹⁹ Sua atitude primeira é de questionar e duvidar daquilo que se ensinou sobre a modernidade, pois está se baseia numa história “unilinear”, “otimista” e “auto-enaltecida”²²⁰. Ele critica a idéia de que o desenvolvimento do pensamento de Galileu, Kepler ou Newton foi expressão da superação da “tradição” e da “superstição”, ou seja, da “herança medieval” pela razão, por uma racionalidade metódica.²²¹ Como Vaz, Toulmin não enxerga a modernidade como uma ruptura com o período precedente. Sem as condições medievais, e por sua vez, sem as bases gregas da filosofia, não haveria tal “progresso”, tais mudanças.

Pode-se encontrar em Duns Escoto (início do século XIV – 1265-1308) importante fundamento da modernidade: a substituição da “teoria aristotélico-tomista da informação imediata do ato intelectual (causa eficiente do conhecer)” pelo “ser objetivo ou representado”.²²² Passando por F. Suarez e Descartes esta posição dá os passos primeiros de nossa cultura ocidental para entrar no ciclo da “modernidade moderna”. Mas longe da tese, muito conhecida e até aceita, de que a modernidade inaugura um período de progresso e desenvolvimento, fruto de idéias inovadoras e originais, num contexto construtivo, Toulmin pensa justamente o contrário: mostra que o período entre os anos 1605 e 1650 foi muito difícil para a Europa. Desta forma, argumenta que o avanço filosófico e científico foi uma reação a essa situação “desconfortável”, à crise, e não resultado de “expressão intelectual”.²²³

²¹⁸ Cf. BERGER, Peter L.. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 132.

²¹⁹ Cf. TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*. New York: The Free Press, 1990. Utilizou-se aqui a tradução livre e a síntese do livro realizada pela prof^a. Beatriz Helena Domingues (UFJF). Juiz de Fora, Mimeo, 1998.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Ibidem.

²²² Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. O Sentido e o não-sentido na crise da modernidade. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 21, n. 64, p. 6, 1994.

²²³ Cf. TOULMIN, 1990. Utilizou-se aqui a tradução livre e a síntese do livro realizada pela prof^a. Beatriz Helena Domingues (UFJF). Juiz de Fora, Mimeo, 1998.

Stephen Toulmin afirma que as questões do século XVII estreitaram a discussão já existente três séculos antes, no século XIV. A atitude moderna pode ser identificada nos humanistas. Também esse autor revela que a crise que se abateu sobre a sociedade nos séculos XV e XVI, especialmente com as guerras de religião, fez surgir uma nova visão, ilusória para ele, de buscar enquadrar tanto a natureza quanto a sociedade em “categorias racionais precisas e controláveis”.²²⁴ Por isto, surge a formulação da dúvida como método, da busca de alguma certeza mínima, o “penso, logo existo”, de Descartes.

É importante destacar, portanto, que a modernidade não é uma época, geralmente situada após o período medieval, nascente com a ilustração, o iluminismo, a ciência etc. Existem várias modernidades. A primeira foi grega e essa marcou todas as demais. Com a modernidade grega surge a consciência histórica e mais do que isto: a consciência historiadora e a própria ciência histórica, evidentemente, não como a conhecemos atualmente.²²⁵

Mas existe ainda uma distinção importante a ser feita sobre o conceito e a interpretação do fenômeno “modernidade”. Como fenômeno complexo, a “modernidade” deve ser entendida também sob os olhos da sociologia. Na conclusão de seu livro “Crítica à modernidade”, Alan Touraine diz que a “história da modernidade é a história da *dupla afirmação* da *razão* e do *Sujeito*”.²²⁶ É um processo de racionalização e de surgimento de um novo ator social: o sujeito moderno. Essa visão aponta para uma distinção importante: “Modernidade” e “Ilustração”, não são realidades simétricas.²²⁷ O processo de racionalização da modernidade e a construção da subjetividade moderna não se identificam totalmente.

O pensamento de Max Weber é fundamental para a compreensão da modernidade e dá oportunidade para mostrar o contraste ou a assimetria que existe nessa realidade. A análise de Weber em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”²²⁸ e “Economia e Sociedade” (especialmente o cap. V. Sociologia da religião)²²⁹, mostra essa dinâmica.

Segundo Rouanet, para Weber a modernidade se realiza como modernização que significa racionalização, aumento de eficácia, de eficiência (visão funcional da modernidade). Seu juízo é extremamente pessimista. Na visão de Gregory Baum

a tendência racionalizante da modernidade, a força cultural da razão instrumental, era tão avassaladora que acabaria sobrepujando todas as tendências contrárias [...] produzindo uma sociedade inflexível, opressora, cientificamente programada, a ‘gaiola de ferro’ (das eherne

²²⁴ Ibidem.

²²⁵ Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Religião e modernidade filosófica*, p. 151.

²²⁶ Cf. TOURAINE, Alan. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 394.

²²⁷ Sobre o desenvolvimento dessa distinção cf. o texto que ocupa todo o caderno: ROUANET, Sérgio Paulo. *Iluminismo e Modernidade*. **Extensão**: Cadernos de Ciências Sociais da PUC-MG, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, set. 1990.

²²⁸ Cf. WEBER, Max. **A ética do protestantismo e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1967.

²²⁹ Cf. Idem. **Economia e sociedade**. v. 1. São Paulo: UNB, 2004 (Cap. V. Sociologia da religião.). Cf. tb. COHN, Gabriel (Org.). **Weber**. São Paulo: Ática, 2003.

Gehäuse), acompanhada pelo declínio cultural e a morte de todos os sonhos verdadeiramente humanos [...] era o fim da utopia.²³⁰

A distinção de Rouanet entre modernidade funcional e modernidade iluminista, revela que para esta, além da eficácia deve haver também um aumento de autonomia. Há, então, vínculo histórico (relação causal) entre ilustração e modernidade, mas ele é parcial, pois a modernidade ilustrada não conseguiu fazer prevalecer historicamente o seu sentido.

Na história cultural do ocidente, a modernidade ilustrada preconizava a universalidade, a individualidade e a autonomia, a cruzada pela emancipação do ser humano. Nesse projeto civilizatório da modernidade iluminista encontram-se então: a universalidade, que visa todos os seres humanos, independentemente de qualquer barreira (nacional, étnica ou cultural); a individualidade, ou seja, os seres humanos são considerados como pessoas concretas e não como integrantes de uma coletividade, valorizando-se eticamente sua crescente individualização; e a autonomia, compreendendo que os indivíduos são aptos a pensarem por si mesmos, sem a tutela da religião ou da ideologia, podem agir publicamente e garantirem sua sobrevivência pelo trabalho, bem como os bens necessários para o seu bem-estar.

De outro lado, a modernidade, na perspectiva funcional, era concebida como um processo global de racionalização, “injetar a razão instrumental nos processos decisórios do Estado e da Empresa”²³¹, em três esferas: econômica, política e cultural. Essa distinção sobre o conceito modernidade é muito significativo e a leitura de Sérgio Paulo Rouanet muito elucidativa.²³²

Pode-se ainda destacar, sob o ponto de vista filosófico, que a modernidade representou uma verdadeira mudança de *paradigma*.²³³ Ela prevaleceu até o início do século XX, reagindo ao essencialismo e dogmatismo clássico e medieval. Introduziu a subjetividade e o *cogito*, produzindo uma racionalidade que se tornou cada vez mais dualista: “a divisão do mundo entre material e espiritual, a separação entre a natureza e a cultura, entre ser humano e mundo, razão e emoção, feminino e masculino, Deus e mundo e a atomização dos saberes científicos”.²³⁴

A modernidade, em seu processo de objetivação, produziu um novo tipo de racionalidade: a razão instrumental-analítica. Hoje, percebe-se que essa razão não é mais suficiente para compreender a complexidade dos fenômenos e não pode manter sua pretensão de legitimar os critérios de verdade: “A razão instrumental não é a única forma de uso de nossa

²³⁰ Cf. BAUM, Gregory. A modernidade: perspectiva sociológica. **Concilium**, Petrópolis, v. 244, n. 6, p. 8, 1996.

²³¹ Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras: 1993, p. 122.

²³² Cf. ROUANET, 1990.

²³³ Sobre o conceito de paradigma e de mudança de paradigma, a partir da obra de Thomas Kuhn, cf. BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Teologia e ecologia. A mudança de paradigma de Leonardo Boff. In: GUIMARÃES, Juarez (Org.). **Leituras críticas sobre Leonardo Boff**. São Paulo: Perseu Abramo, 2008, p. 101-41.

²³⁴ Cf. BOFF, Leonardo. **Dignitas Terrae**. Ecologia: Grito da Terra, grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1995, p. 29.

capacidade de intelecção. Existe também a razão simbólica e cordial e o uso de todos os nossos sentidos corporais e espirituais”.²³⁵ Nessa perspectiva, o pensamento de Edgar Morin, a partir do início da década de 70, oferecerá novo horizonte de compreensão da epistemologia e do próprio pensamento, conhecido como pensamento complexo.²³⁶

A forma analítica e instrumental de pensar e de agir das ciências modernas começa a entrar em crise: “passam para o primeiro plano as relações, que constituem a interdependência de todos os elementos do universo [...]”.²³⁷ O filósofo Manfredo Oliveira afirma que o modelo mecânico, da máquina, cede lugar para o “mundo atômico e subatômico [...] que [...] se dissolvem em ondas de probabilidades e que, portanto, só podem ser entendidas como interconexões dinâmicas e entre processos”.²³⁸

Ainda segundo este autor, pode-se apresentar em três tópicos as principais mudanças ocorridas no *paradigma* das ciências atuais: da visão estático-determinista para a processual-contingencial da realidade; de uma concepção isolacionista para uma visão integracional de todos os seres; e de uma consideração materialista para uma concepção idealista-objetiva do universo.²³⁹ Tais mudanças colocam em crise o paradigma moderno e enseja o surgimento de um novo paradigma.

A biodiversidade e o surgimento de um novo paradigma: o paradigma ecológico

O conceito *biodiversidade* ou *diversidade biológica* não é antigo. Surge no final da década de 1980, cunhado por Thomas Lovejoy, biólogo norte-americano. Aparece numa publicação de 1988 nos EUA, em livro que foi organizado pelo entomologista or Edward O. Wilson: *Biodiversity*.²⁴⁰

²³⁵ Cf. *Ibidem*, p 31.

²³⁶ Edgar Morin, sociólogo francês, teve suas idéias rejeitadas na década de 70, sendo hoje considerado um dos três maiores pensadores vivos. Suas publicações, especialmente a partir do livro “O paradigma perdido” (Cf. MORIN, Edgar. **O paradigma perdido**: a natureza humana. 4. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1973) e “O método” (Cf. Idem. **O método I – A natureza da natureza**. 2. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977), se concentram na idéia do “Pensamento complexo”, criando as bases para o despertar do “paradigma ecológico” ou do “pensamento eco-sistêmico”. Para o aprofundamento nesses temas cf. tb. PENA-VEJA, Alfredo. **O despertar ecológico**. Edgar Morin e a ecologia complexa. Rio de Janeiro: Garamond, 2003; PENA-VEJA, Alfredo; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. **O pensar complexo**. Edgar Morin e a crise da modernidade. 2 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 1999. Cf. ainda. MORAES, Maria Cândida. **Pensamento eco-sistêmico**. Petrópolis: Vozes, 2004.

²³⁷ Cf. OLIVEIRA, Manfredo A. Ampliação do sentido de libertação. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 30, p. 281, 1998.

²³⁸ Cf. OLIVEIRA, 1998, p. 280. Uma melhor e mais completa abordagem desta visão neste autor é encontrada em ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Teologia aberta para o futuro**. São Paulo: Loyola, 1997, p.21-39, no artigo “A mudança de paradigma nas ciências contemporâneas”.

²³⁹ *Ibidem*, p.21-39. Vale a pena citar sua conclusão: “pode-se interpretar o processo evolutivo, que constitui o universo enquanto tal, a partir da visão das ciências contemporâneas, como as diferentes etapas do processo de desdobramento do espírito que vem a si, toma consciência de si em suas diferentes figuras até chegar à consciência plena de todo o processo cosmogênico no espírito humano”. (p. 39).

²⁴⁰ Cf. WILSON, Edward O. (Ed.). **Biodiversity**. Washington: National Academy Press, 1988.

Durante a Eco-92 no Rio de Janeiro – “Conferência das Nações Unidas para o Meio ambiente e o Desenvolvimento” (de 03 a 14 de junho de 1992), acontece um importante passo para a proteção da biodiversidade: foi assinada a “Convenção sobre a Diversidade Biológica” por mais de 150 países. O Brasil, além de signatário, ratificou esse documento em 1994 e, pelo decreto 2519 (16 de março de 1998), promulgou a Convenção da Biodiversidade.

Os antecedentes históricos que revelam o surgimento de uma preocupação ambiental datam da década de 1960. Em 1968 realiza-se a Conferência sobre a Biosfera, em Paris, organizada pela UNESCO. Foi uma discussão acadêmica sobre o uso racional dos recursos naturais. Neste mesmo ano é formado o Clube de Roma, um grupo de cientistas, políticos e representantes da indústria, preocupados em pensar o desenvolvimento, o problema ambiental e os limites do crescimento. O relatório deste grupo, em 1972, visou analisar a relação entre países, os problemas decorrentes da complexidade das relações e da interdependência entre elas, especialmente em relação à situação da natureza. Sua conclusão foi:

Caso as presentes tendências de crescimento da população mundial, industrialização, poluição, produção de comida, e uso de recursos naturais não se alterarem, os limites para o crescimento no planeta serão atingidos em algum ponto nos próximos 100 anos. O resultado mais provável será um rápido e descontrolado declínio tanto em termos de população como capacidade industrial.²⁴¹

A reação foi imediata e no mesmo ano a ONU promoveu uma conferência, conhecida como “Conferência de Estocolmo”, que, discordando sobre a diminuição da produção, do ritmo de crescimento, propunha “produzir melhor”, com menos lixo. Começa aí a construção de uma idéia, problemática e contraditória, que se torna “madura” por ocasião da Eco-Rio 92: “desenvolvimento sustentável”.

Além da Convenção sobre Diversidade Biológica, a Eco-Rio produziu outros importantes documentos: “Desertificação”, “Declaração-Quadro sobre Mudanças climáticas”, “Declaração do Rio sobre Ambiente e Desenvolvimento”, “Agenda 21”, “Declaração de Princípios sobre as Florestas” e o início da proposta de elaboração de uma “Carta da Terra”.

O conceito *biodiversidade*, segundo a Convenção, significa “a variabilidade de organismos vivos de todas as origens, compreendendo, dentre outros, os ecossistemas terrestres, marinhos e outros ecossistemas aquáticos e os complexos ecológicos de que fazem parte; compreendendo ainda a diversidade dentro de espécies, entre espécies e de ecossistemas”.²⁴²

Essa conceituação mostra que há diversos níveis e ambientes onde a vida se manifesta. A diversidade de espécies é, certamente, a área de maior pesquisa. Pode-se mencionar ainda outras diversidades: a genética e a dos ecossistemas. Revela ainda que a vida é relação. Tudo interage com tudo.

²⁴¹ Cf. MEADOWS, Dennis L. et al. *The Limits to Growth*. New York: Universe Books, 1972.

²⁴² MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Convenção sobre Diversidade Biológica**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2000.

Apesar de ser um conceito relativamente novo (20 anos), a idéia de diversidade não é nova. Desde a Grécia, os filósofos já faziam listas sobre variedade de espécies e formas de vida, como Aristóteles que deu início à taxonomia em biologia. Antes, os pré-socráticos Empédocles e Anaxágoras defendiam uma posição pluralista sobre a origem, sobre os princípios que originaram o universo. A própria concepção cristã de Deus busca articular unidade e pluralidade na idéia de Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. Encontramos algo parecido no Hinduísmo, com Brahma, Vishnu e Shiva (os princípios criador, mantenedor e transformador), e até no radical monoteísmo islâmico: os 99 nomes de Deus, acrescidos de mais um nome misterioso, só conhecido dos míticos.

Mas foi só nas últimas décadas do século XX que surge a consciência de que a riqueza da diversidade biológica está ameaçada. São três espécies por hora que somem. Alguns cálculos apontam para 18 mil espécies que desaparecem anualmente.²⁴³ Todas as reuniões e protocolos que pretendem garantir a defesa da vida ainda não produziram mudanças efetivas.

A degradação da vida natural e da vida humana, destruindo espécies e desequilibrando o tênue dinamismo vital, ou reduzindo 2/3 da população mundial à condição de pobreza, ao mesmo tempo em que concentra o bem-estar e qualidade de vida (225 pessoas no mundo têm renda equivalente a 2,5 bilhões de pessoas),²⁴⁴ chegou a um limite insuportável. Não se pode mais aceitar que apenas um país (EUA) que possui 7,5% da população mundial tenha um consumo equivalente a “1/3 dos recursos não renováveis e 37% da energia produzida no mundo anualmente”.²⁴⁵ E o tempo se faz curto; para muitos pesquisadores já se ultrapassou o momento de parar esse desastre; a contabilidade da luta pela vida está devedora, é negativa.

Como fruto da percepção e da pesquisa científica, num longo processo, especialmente no século XX, percebeu-se que tudo interage com tudo, todo o tempo. Os estudos de Ilya Prigogine²⁴⁶ sobre a irreversibilidade mostram que a evolução caminha numa perspectiva de complexificação: “a seta do tempo e a linha da evolução vão no sentido de criar cada vez mais complexidades auto-organizadas, diversidades e inter-retro-relacionamentos”.²⁴⁷ Para isso, também a física deu enorme contribuição ao descobrir as ínfimas partículas e a própria

²⁴³ Cf. REUTERS. Mundo perde 3 espécies por hora, diz ONU no Dia da Diversidade. O Globo, 22 mai 2007. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/ciencia/mat/2007/05/22/295857809.asp>. Acesso em 21 set. 2008.

²⁴⁴ Cf. COSTA, Jurandir Freire. Estratégia de Avestruz. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 23 mar.1999, Cad. Mais!

²⁴⁵ Cf. LAGO, Antonio; PÁDUA, José Augusto. **O que é ecologia**. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 59.

²⁴⁶ Ilya Prigogine foi químico da Universidade de Bruxelas e da Universidade de Austin (Texas). Ganhou o prêmio Nobel de química em 1977 e se dedicou a investigar a questão do *tempo*. Faleceu em 2003. De sua publicação pode-se indicar: PRIGOGINE, I. **A nova aliança**: Metamorfose da ciência. Brasília: Universidade de Brasília, 1990; Idem. **O fim da certeza**: tempo, caos e as leis da natureza. São Paulo: UNESP, 1996. Cf. tb.: PRIGOGINE, I; STENGERS, I. **Entre o tempo e a eternidade**. Lisboa: Gradiva, 1990.

²⁴⁷ Cf. BOFF, Leonardo. **Nova era: a civilização planetária**, desafios à sociedade e ao cristianismo. 3 ed. São Paulo: Ática, 1998, p. 45. Esse livro foi reeditado com o título: Idem. **Civilização Planetária**: desafios à sociedade e ao cristianismo. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

impossibilidade de separar, como antes, matéria e energia. De uma concepção dualista passa-se para uma visão, efetivamente, dialética (mais que dialética, ela é circular, complexa) e interativa: tudo carrega informação, tudo tem história, dos átomos, das estrelas às amebas.

Leonardo Boff situa tal mudança, simbolicamente, na esteira do desenvolvimento da “conquista do espaço”, especialmente, quando a “terra começou a ser vista de fora da Terra”.²⁴⁸ Em sua unidade e pequenez, a Terra aparece como um ser vivo carregando uma pluralidade de formas de vida: “surge destarte como um imenso superorganismo vivo, chamado por Lovelock de Gaia, consoante a clássica denominação da Terra de nossos ancestrais culturais gregos”.²⁴⁹ Da distância de uma nave espacial, a Terra emerge em toda a sua beleza e sua fragilidade,²⁵⁰ revelando a existência de uma interdependência fundamental. Mas tal concepção da Terra como organismo vivo não se fundamenta apenas nessa percepção estética.

James Lovelock justifica sua posição sobre essa nova forma de perceber a Terra dizendo: “Definimos a Terra como Gaia, porque se apresenta com uma entidade complexa que abrange a biosfera, a atmosfera, os oceanos e o solo; na sua totalidade, esses elementos constituem um sistema cibernético ou de realimentação que procura um meio físico e químico ótimo para a vida neste planeta.”²⁵¹

Essa visão nasce também da interação de estudos da física e da biologia que revelam a *não-linearidade* (tudo é rede de relações que não se limitam a causa-efeito); a *dinâmica cíclica* (adaptação e equilíbrio é um processo constante, em movimento, num processo de crescimento cíclico, incluindo a morte que gera vida); *sistema estruturado* (os sistemas se subdividem e

²⁴⁸ Cf. BOFF, Leonardo. **Nova era**, p. 41; Idem, *Dignitas terrae*, p. 32.

²⁴⁹ Cf. Idem, *Dignitas terrae*, p. 36. Na mitologia grega, há uma versão que diz que Érebo (as Trevas Infernais) liberta a noite e esta se transforma numa grande esfera. Dividida, como um ovo quebrado, dá origem a Eros (o Amor). As cascas do ovo tornam-se uma abóbada (céu) e um disco achatado, a terra (Gaia). Esta idéia de Gaia (ou Géia) como organismo vivo está presente em vários mitos de culturas primitivas. Thomas Berry (cf. BERRY, Thomas. **O sonho da terra**. Petrópolis: Vozes, 1991.) aponta diversas expressões culturais que denotam essa idéia: jen e ch'eng (amor e integridade na China), bhakti (amor de devoção na Índia), karuna (compaixão no Budismo), expressões que têm uma significação cósmica (p. 35). Mas os primeiros cientistas a formularem a postulação da Terra como Gaia, um superorganismo vivo, foram James Lovelock (médico e biólogo inglês) e Lynn Margulis (microbióloga americana). De sua pesquisa sobre vida em outros planetas, pela Nasa, Lovelock conclui que há “um imenso equilíbrio do sistema-terra e a sua espantosa dosagem de todos os elementos benfazejos para vida [...]”; Cf. BOFF, Leonardo. **Princípio-Terra**. A volta à Terra como Pátria comum. São Paulo: Ática, 1995, p. 43. Gaia tem um significado que transcende ao termo biosfera (criado em 1875 por Edward Seuss). Sobre Gaia há grande literatura (cf. BERRY, 1991, p. 34-8; cf. tb. LOVELOCK, James. **Gaia**. Um novo olhar sobre a vida na terra. Lisboa: Edições 70, 1989; Idem. **As eras de Gaia**. A biografia da nossa Terra viva. São Paulo: Campus, 1991; Idem. **A vingança de gaia**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006; MARGULIS, L. **Quatro bilhões de anos de evolução microbiana**. Lisboa: Ed. 70, 1990; LUTZENBERGER, J.. **Gaia**, o planeta vivo. Porto Alegre: L &PM, 1990).

²⁵⁰ Cf. o excelente capítulo de Sagan “Você está aqui”: SAGAN, Carl. **Pálido ponto azul**. Uma visão do futuro da humanidade no espaço. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, p. 25-31. Confira também três outros trabalhos que oferecem uma visão muito importante da história do Universo e da Terra: HAWKING, Stephen; MLODINOW, Leonard. **Uma nova história do tempo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005; BRAHIC, Adnre et al.. **A mais bela história da Terra**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002; REEVES, Hubert et al. **A mais bela história do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1998.

²⁵¹ Cf. LOVELOCK, James. **Gaia**, p. 27.

guardam interação entre si, cada um fazendo parte de um organismo maior); *autonomia e integração* (há autonomia e integração entre os sistemas); *auto-organização e criatividade* (cada sistema complexo pode estruturar-se criativamente, num contínuo processo evolutivo).²⁵² Tudo isto revela a vida que corre nesse superorganismo que é a Terra.

O conceito de ecologia formulado por Ernst Haeckel (1834-1919), em 1866, vai se ampliando. Segundo Leonardo Boff significa “o estudo da interdependência e da interação entre os organismos vivos (animais e plantas) e o seu meio ambiente (seres inorgânicos)”²⁵³ ou, numa formulação mais recente (1999), “o estudo do inter-retro-relacionamento de todos os sistemas vivos e não-vivos entre si e com seu meio ambiente, entendido como uma casa, donde deriva a palavra ecologia (*oikos*, em grego = casa, a mesma raiz etimológica de ecumenismo)”²⁵⁴.

Ainda segundo Boff, esse conceito vai superando seu nicho “regional” e se torna universal, um *novo paradigma* que detém a grande força “mobilizadora do futuro milênio”.²⁵⁵ Leonardo fala, então, de diversas dimensões da ecologia: eco-tecnologia, eco-política, ecologia ambiental, ecologia social, ecologia mental, ética ecológica e ecologia integral. Como se vê, ela atinge todos os setores, apontando critérios e valores, apresentando um novo olhar sobre tudo. Por isso se diz que é um *novo paradigma*. Mas, como ele ainda está nascendo, há longa caminhada a percorrer. Ainda não virou certeza, pois, quando isso acontece, transforma-se “na atmosfera das evidências existenciais (...) em convicção geral, no elemento evidente e inquestionável de uma sociedade”²⁵⁶.

A consciência desse *novo paradigma* nascente coincide, quase totalmente, com a descoberta de que o próprio universo está em gênese, em criação, “se encontra em cosmogênese”.²⁵⁷ Se o universo vive esse processo, também os seres humanos o vivem (antropogênese). Assim, não se pode falar em “natureza humana” como um dado determinado, por mais que conheçamos o dinamismo genético. A natureza humana está em processo de construção. E tanto natureza humana quanto o cosmos vivem numa dinâmica explicada através de três concepções: “a complexidade/diferenciação; a auto-organização/consciência; a relação/relação de tudo com tudo.”²⁵⁸

Mas o processo é contínuo, diferenciando-se e complexificando-se, ao mesmo tempo em que cresce a auto-organização e o crescimento da consciência e de sua interioridade, chegando à capacidade reflexiva humana. Dessa complexidade e consciência avança a

²⁵² Cf. BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**. A emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993, p. 43-4.

²⁵³ Ibidem, p. 17.

²⁵⁴ Cf. Leonardo BOFF. **Ética da vida**. Brasília: Letraviva, 1999, p. 25.

²⁵⁵ Ibidem, p. 25.

²⁵⁶ Cf. Ibidem, p. 104. Leonardo continua: “Aquilo que não precisa ser explicado e que explica todas as demais coisas.” E ele próprio diz que isto só surge do “bojo de uma grande crise”.

²⁵⁷ Ibidem, p. 32.

²⁵⁸ Ibidem.

relacionalidade, a re-ligação de tudo e todos.²⁵⁹ Tudo isto não se fez e não está acontecendo sem grande crise nos modelos estabelecidos. É do confronto com o *paradigma moderno*, com sua razão instrumental-analítica e da ameaça que este gera de colapso da própria vida, da sobrevivência humana, de seu futuro, que vai se forjando novo horizonte de compreensão e, daí, novo agir, e também nova Ética.

Biodiversidade e modernidade: o desafio da defesa da diversidade da vida

Pensar a articulação entre biodiversidade e modernidade, hoje, é um grande desafio. A racionalização moderna, aplicada à economia e à política, tem produzido contradições que colocam em risco o equilíbrio do sistema Terra. Recentemente, Lovelock apresenta um quadro dramático da questão ecológica:

Gaia me tornou um médico planetário e eu levo minha profissão a sério. Agora, também devo trazer as más notícias. Os centros de climatologia espalhados pelo mundo, que são os equivalentes aos laboratórios de patologia dos hospitais, têm relatado as condições físicas da Terra, e os climatologistas acham que ela está gravemente doente, prestes a passar a um estado de febre mórbida que pode durar até 100 mil anos. [...] A civilização usa energia intensamente, e não podemos desligá-la de forma abrupta; é preciso ter a segurança de um pouso motorizado. [...] Nós faremos o possível para sobreviver, mas infelizmente eu não consigo ver os EUA ou as economias emergentes da China e da Índia voltando no tempo - e eles são as maiores fontes de emissões [CO₂]. O pior vai acontecer, e os sobreviventes terão de se adaptar a um clima infernal. Talvez o mais triste seja que Gaia [a Terra é um sistema vivo] perderá tanto quanto ou mais do que nós. Não só a vida selvagem e ecossistemas inteiros serão extintos, mas na civilização humana o planeta tem um recurso precioso. Não somos meramente uma doença; somos, por meio da nossa inteligência e comunicação, o sistema nervoso do planeta. Através de nós, Gaia se viu do espaço, e começa a descobrir seu lugar no Universo. Nós deveríamos ser o coração e a mente da Terra, não sua moléstia. Então, sejamos corajosos e paremos de pensar somente nos direitos e necessidades da humanidade, e enxerguemos que nós ferimos a Terra e precisamos fazer as pazes com Gaia. Precisamos fazer isso enquanto somos fortes o bastante para negociar, e não uma turba esfacelada liderada por senhores da guerra brutais. Acima de tudo, precisamos lembrar que somos parte dela, e que ela é de fato nosso lar.²⁶⁰

O grande gargalho de todo o problema, que coloca em risco a biodiversidade, é a idéia equivocada e falaciosa de desenvolvimento sustentável. O grande capital não tem interesse em frear o ritmo de crescimento e seu representante maior – os EUA – expressam seu cinismo de modo claro. Em 1992, George W. H. Bush reagia ao Clube de Roma dizendo: “Vinte anos atrás o Clube de Roma falava de ‘limites para o crescimento’. Mas hoje sabemos que o crescimento é a motriz da mudança. O crescimento é o amigo do meioambiente.”²⁶¹

²⁵⁹ Retomam-se aqui questões que são o centro do pensamento de Edgar Morin já citado anteriormente.

²⁶⁰ Cf. LOVELOCK, James. **A vingança de Gaia**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006, p. 9. Na obra que tem o mesmo título do artigo, Lovelock faz um diagnóstico sobre o “estado da Terra”, previsões para o século XXI, além de discutir questões como energia, alimentos, matérias-primas, tecnologia etc. Cf. tb. LOVELOCK. **A vingança de Gaia**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006.

²⁶¹ Cf. FIESP. Globalizando a democracia e democratizando a globalização. Capítulo Brasileiro do Clube de Roma. 29 ago 2005. Disponível em: <http://www.fiesp.com.br/download/acao_politica/clube_roma.pdf>. Acesso em 04 abril 2007. Cf. tb. IBPS. Meio Ambiente - História, desafios e possibilidades. Disponível em:

As economias emergentes como China e Índia, para ficar nos países com maiores contingentes populacionais, estão crescendo vertiginosamente, a China com taxas de 10% ao ano. A média dos emergentes é de 7,1%. O problema do petróleo trouxe para a agenda mundial a utilização de biocombustíveis. As implicações ambientais de uma economia baseada no petróleo e agora com os combustíveis renováveis, de forma simplificadora, são catastróficas: aquecimento global e suas conseqüências sobre as espécies e o equilíbrio climático; e o desmatamento no terceiro mundo de áreas de florestas, com problemas sociais na questão da terra e na produção de alimentos.

A questão que deveria presidir os debates sobre o Ambiente não diz respeito ao desenvolvimento, mas à sociedade, à sociedade sustentável. É uma questão de natureza política e que tem como principais responsáveis os agentes econômicos, as empresas:

Quando examinamos e reconstituímos o surgimento da ‘questão ambiental’, verificamos que ela está atrelada ao interesse das grandes e poderosas instituições internacionais, intimamente relacionada e dependente das grandes potências e do grande capital. Por isso a imensidão de recursos existentes para essa questão, maiores do que aqueles necessários ao desenvolvimento das pesquisas para o enfrentamento do conhecimento imprescindível à extinção das epidemias, doenças, da fome etc. [...] *O período técnico, científico e informacional*, produto da acumulação de conhecimento técnico e científico, trouxe para a humanidade a possibilidade de superar a maioria dos obstáculos até então oferecidos pela natureza. Terremotos, tornados, vendavais, *tsunamis*, surpreendiam a todos. Temia-se a natureza. Hoje, ele surpreendem apenas as pessoas e nações pobres, aqueles que não dispõem de informação e conhecimento técnico. Esse é, aliás, o sentido da técnica: criadora permanente de exclusão, pois a informação é o motor da política.²⁶²

Esta visão de Maria Adélia Souza mostra que discutir a questão ambiental é discutir a vida humana, as condições fundamentais de sobrevivência humana. Que sociedade é sustentável para os recursos de que dispomos? Que modo de vida deveremos e poderemos ter para garantir a sustentabilidade da vida social e ambiental?

<<http://www.ibps.com.br/index.asp?idnoticia=1996>? Acesso em: 04 abril 2007. Em Boff, cf. Leonardo BOFF. *Dignitas terrae*, p. 16.

²⁶² Cf. SOUZA, Maria Adélia A. de. A geopolítica do desenvolvimento sustentável: panorama mundial. O planeta e as metáforas. In: SOTER (Org.). **Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 30-1.

Em diversos de seus livros e artigos²⁶³, Leonardo Boff tem procurado apontar para uma saída. Propõe uma outra lógica inspirada em Francisco de Assis: em lugar da atitude de estar-sobre-as-coisas, o estar-com-as-coisas. Para isso, o cuidado é a categoria fundamental de mudança: “O cuidado serve de crítica à nossa civilização agonizante e também de princípio inspirador de um novo paradigma de convivialidade.”²⁶⁴ Será necessário conviver com a limitação: não poderemos continuar consumindo no ritmo atual. Deveremos optar por uma “auto-limitação” antes que a natureza o faça forçadamente, um consumo solidário “que supera o individualismo e se auto-limita por causa do amor e da compaixão para com aqueles que não podem consumir o necessário.”²⁶⁵

Conclusão

O crescimento da população mundial é dado previsível e de sérias conseqüências, especialmente, se ele for acompanhado do mesmo processo de crescimento irresponsável do consumo. Se os estudos do IPCC sobre as mudanças climáticas se confirmarem – já existem constatações de antecipações²⁶⁶ – os problemas econômicos, sociais, demográficos, agravados pela questão ambiental, criarão uma situação insustentável.

Os dados sobre o desaparecimento das espécies é assustador. Se não houver uma mudança de visão e de consciência, traduzidas em atitudes políticas e práticas, o futuro e a qualidade de vida das próximas gerações estarão comprometidos. Sustentabilidade e cuidado, segundo Leonardo Boff, são os princípios que devem nortear esse compromisso. Para ele, deve-se alimentar a esperança de nova relação entre os seres – humanos e bióticos. Essa crise é chance de crescimento e superação, de demonstração de resiliência, de construção de relações sociais respeitadas e incluídas. Devemos nos abrir a uma razão cordial e compassiva, que religue e não separe, pois há uma interdependência fundamental entre todos os seres em sua biodiversidade. As mudanças criativas devem começar pelos pequenos, os mais excluídos e os que mais sofrem: os pobres. Há uma pluralidade de soluções e todos os sujeitos sociais – especialmente as mulheres – devem participar, garantindo-se a orientação de princípios éticos.

²⁶³ Cf. os artigos de Leonardo Boff: Auto-limitação: virtude ecológica (2003), Impasses do crescimento com inclusão (2004), Devastação amazônica (2005), Sociedade de sustentação da vida (2006), Biodiversidade e futuro da vida (2006), Biodiversidade e novo paradigma (2006), Desenvolvimento ou sociedade sustentável? (2006), Consumo solidário e responsável (2008). Esses textos podem ser encontrados no site: ALAI – Agência Latinoamericana de Informação. Disponível em: http://alainet.org/active/show_author.phtml?autor_apellido=Boff&autor_nombre=Leonardo.

²⁶⁴ Cf. BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 13.

²⁶⁵ Cf. Idem. Consumo solidário e responsável. ALAI. 25 abril de 2008. Disponível em: <http://alainet.org/active/23730&lang=es>. Acesso em 21 set. 2008.

²⁶⁶ Cf. BLOG DO PLANETA. Até os cientistas estão assustados. **Revista Época**, São Paulo, 16 nov. 2007. Disponível em: <http://blogdoplaneta.com/colunaepoca/2007/11/16/ate-os-cientistas-estao-assustados/>. Acesso em 21 set. 2008. Diversos fenômenos recentes são indicados como expressão da mudança climática, como o furacão que devastou Nova Orleans nos EUA em 2005.

A espiritualidade, os valores da gratuidade, solidariedade e cooperação, são fundamentais para auto-limitação e o envolvimento efetivos de todos na solução dos graves desafios que temos.²⁶⁷

Em nível acadêmico e dos movimentos sociais avança-se na pesquisa e na mobilização de idéias e ações para enfrentar o grave desafio que se tem pela frente. Um exemplo acadêmico foi a realização do Simpósio Internacional de Ciências da Religião na PUC Minas “Consciência Planetária e Religião”, em 2009.²⁶⁸

Uma reflexão sobre as pistas práticas para cuidar da terra, de Leonardo Boff, é uma boa conclusão sobre nosso tema. Ele nos orienta:

Procure em tudo o caminho do diálogo e da flexibilidade porque é ele que garante o ganha-ganha e é uma forma de diminuir os conflitos e até poder resolvê-los. Valorize tudo o que vem da experiência, dando especial atenção aos que não são ouvidos pela sociedade. Tenha sempre em mente que o ser humano é um ser contraditório, sábio e ao mesmo tempo demente; por isso seja crítico e simultaneamente compreensivo. Tome a sério o fato de que as virtualidades cerebrais e espirituais do ser humano constituem um campo quase inexplorado. Por isso sempre esteja aberto à irrupção do improvável, do inconcebível e do surgimento de emergências. Por mais problemas que surjam, a democracia sem fim é sempre a melhor forma de convivência e de superação de conflitos, democracia a ser vivida na família, a comunidade, nas relações sociais e na organização do estado. Não queime lixo e outro rejeitos, pois eles fazem aumentar o aquecimento global. Eles podem ser reciclados. Avise às pessoas adultas ou às autoridades quando souber de desmatamentos, incêndios florestais, comércio de bromélias, plantas exóticas e de animais silvestres. Ajude a manter um belo visual de sua casa, da escola ou do local de trabalho, pois a beleza é parte da ecologia integral. Anime a grupos para que no bairro se crie um veículo de comunicação, uma folha ou um pequeno jornal, para debater questões ambientais e sociais e acolher sugestões criativas. Fale com frequência em casa, com os amigos, com os moradores de seu prédio e na rua sobre temas ambientais e de nossa responsabilidade pelo bem viver humano e terrestre. Reduzir, reutilizar, reciclar, rearborear, rejeitar (a propaganda espalhafatosa), respeitar e se responsabilizar. Estes 7 erres (r) nos ajudam a sermos responsáveis face à escassez de bens naturais e são formas de sequestrar dióxido de carbono e outros gases poluentes da atmosfera. O Pe. Cícero Romão Batista, um dos ícones religiosos do povo do Nordeste do Brasil, elaborou, no início do século XX, dez preceitos de conteúdo ecológico: “Não derrube o mato nem mesmo um só pé de pau. Não toque fogo no roçado nem na caatinga. Não cace mais e deixe os bichos viverem. Não crie o boi nem o bode soltos: faça cercados e deixe o pasto descansar para que possa se refazer. Não plante serra acima, nem faça roçado em ladeira muito em pé; deixe o mato protegendo a terra para que a água não a arraste e para que não se perca a sua riqueza. Faça uma cisterna no canto de sua casa para guardar a água da chuva. Represe os riachos de cem em cem metros ainda que seja com pedra solta. Plante cada dia pelo menos pé de árvore até que o sertão seja uma mata só. Aprenda a tirar proveito das plantas da caatinga. Se o sertanejo obedecer a estes preceitos, a seca vai se acabando, o gado melhorando e o povo terá o que comer. Mas, se não obedecer, dentro de pouco tempo, o sertão todo vai virar um deserto só”.²⁶⁹

²⁶⁷ Cf. BOFF, Leonardo. Pistas práticas para cuidar da Terra (I). **ALAI** – Agência Latinoamericana de Informação. 05 set. 2008. Disponível em: <http://alainet.org/active/26108&lang=es>. Acesso em 21 set. 2008.

²⁶⁸ Cf. o resultado do grupo de pesquisa na publicação do livro OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; SOUZA, José Carlos Aguiar de. **Consciência planetária e religião**. São Paulo: Paulinas, 2009.

²⁶⁹ Cf. BOFF, Leonardo. Pistas práticas para cuidar da Terra (II). **ALAI** – Agência Latinoamericana de Informação. 12 set. 2008. Disponível em: <http://alainet.org/active/26253&lang=es>. Acesso em: 21 set. 2008.

Leonardo termina dizendo que tais práticas e compromissos produzem esperança e revelam que a crise e suas conseqüências “doloridas” são de parto, “de um novo nascimento”, não são dores de morte, pois a “vida triunfará”.

Diante da biodiversidade somos desafios a respeitar a pluralidade e a integrar a racionalidade moderna noutras formas de racionalidades que revelam a riqueza da vida. Enquanto não aprendermos a conviver com a diversidade, começando pela nossa pluralidade cultural e humana, não conseguiremos respeitar a diversidade da vida. É urgente a mudança de nossa maneira de ver e viver. Como nos ensina o antropólogo Clifford Geertz “Devemos aprender a apreender o que não podemos abraçar. [...] precisamos tornar-nos capazes de enxergar com largueza.”²⁷⁰

Referências

- ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Teologia aberta para o futuro**. São Paulo: Loyola, 1997.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Teologia e ecologia. A mudança de paradigma de Leonardo Boff. In: GUIMARÃES, J. (Org.). **Leituras críticas sobre Leonardo Boff**. São Paulo: Perseu Abramo, 2008, p. 101-41.
- BAUM, Gregory. A modernidade: perspectiva sociológica. **Concilium**, Petrópolis, v. 244, n. 6, p. 8-16, 1996.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERRY, Thomas. **O sonho da terra**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BLOG DO PLANETA. Até os cientistas estão assustados. **Revista Época**, São Paulo, 16 nov. 2007. Disponível em: <http://blogdoplaneta.com/colunaepoca/2007/11/16/ate-os-cientistas-estao-assustados/>. Acesso em 21 set. 2008.
- BOFF, Leonardo. Auto-limitação: virtude ecológica (2003), Impasses do crescimento com inclusão (2004), Devastação amazônica (2005), Sociedade de sustentação da vida (2006), Biodiversidade e futuro da vida (2006), Biodiversidade e novo paradigma (2006), Desenvolvimento ou sociedade sustentável? (2006), Consumo solidário e responsável (2008). **ALAI – Agência Latinoamericana de Informação**. Disponível em: http://alainet.org/active/show_author.phtml?autor_apellido=Boff&autor_nombre=Leonardo.
- _____. Consumo solidário e responsável. **ALAI – Agência Latinoamericana de Informação**. 25 abril 2008. Disponível em: <http://alainet.org/active/23730&lang=es>. Acesso em 21 set. 2008.
- _____. Pistas práticas para cuidar da Terra (I). **ALAI – Agência Latinoamericana de Informação**. 05 set. 2008. Disponível em: <http://alainet.org/active/26108&lang=es>. Acesso em 21 set. 2008.
- _____. Pistas práticas para cuidar da Terra (II). **ALAI – Agência Latinoamericana de Informação**. 12 set. 2008. Disponível em: <http://alainet.org/active/26253&lang=es>. Acesso em 21 set. 2008.
- _____. **Saber cuidar**. Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. **Civilização Planetária: desafios à sociedade e ao cristianismo**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.
- _____. **Dignitas Terrae**. Ecologia: Grito da Terra, grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1995.
- _____. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**. A emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993.
- _____. **Ética da vida**. Brasília: Letraviva, 1999.
- _____. **Nova era: a civilização planetária**, desafios à sociedade e ao cristianismo. 3 ed. São Paulo: Ática, 1998.
- _____. **Princípio-Terra**. A volta à Terra como Pátria comum. São Paulo: Ática, 1995.
- BRAHIC, André et al.. **A mais bela história da Terra**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- COHN, Gabriel (Org.). **Weber**. São Paulo: Ática, 2003.
- COSTA, Jurandir Freire. Estratégia de Avestruz. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 23 mar.1999, Cad. Mais!

²⁷⁰ Cf. GEERTZ, Clifford. Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 84-5.

DOMINGUES, Beatriz Helena. Síntese do livro “Cosmópolis” de Stephen Toulmin. Juiz de Fora, 1998 [mimeo].

FIESP. Globalizando a democracia e democratizando a globalização. Capítulo Brasileiro do Clube de Roma. 29 ago 2005. Disp. em: <http://www.fiesp.com.br/download/acao_politica/clube_roma.pdf>. Acesso em 04 abril 2007.

GEERTZ, Clifford.. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

HABERMAS, Jürgen. Modernidade versus pós-modernidade. Trad. de Anne Marie Summer e Pedro Moraes. **Arte em Revista**, São Paulo: Kairos, n. 7, p. 86-91, 1983.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HAWKING, Stephen; MLODINOW, Leonard. **Uma nova história do tempo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

IBPS. Meio Ambiente - História, desafios e possibilidades. Disponível em: <<http://www.ibps.com.br/index.asp?idnoticia=1996>? Acesso em: 04 abril 2007.

LAGO, Antonio; PÁDUA, José Augusto. **O que é ecologia**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

LOVELOCK, James. **A vingança de Gaia**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006.

_____. **As eras de Gaia**. A biografia da nossa Terra viva. São Paulo: Campus, 1991.

_____. **Gaia**. Um novo olhar sobre a vida na terra. Lisboa: Edições 70, 1989.

LUTZENBERGER, J. **Gaia**, o planeta vivo. Porto Alegre: L &PM, 1990.

MARGULIS, L. Quatro bilhões de anos de evolução microbiana. Lisboa: Ed. 70, 1990.

MEADOWS, Dennis L. et al. **The Limits to Growth**. New York: Universe Books, 1972.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Convenção sobre Diversidade Biológica**. Brasília, 2000.

MORAES, Maria Cândida. **Pensamento eco-sistêmico**. Petrópolis: Vozes, 2004.

MORIN, Edgar. **O paradigma perdido: a natureza humana**. 4. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1973.

_____. **O método I – A natureza da natureza**. 2. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977.

OLIVEIRA, Manfredo A. Ampliação do sentido de libertação. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 30, p. 273-84, 1998.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; SOUZA, José Carlos Aguiar de. **Consciência planetária e religião**. São Paulo: Paulinas, 2009.

PENA-VEJA, Alfredo. **O despertar ecológico**. Edgar Morin e a ecologia complexa. RJ: Garamond, 2003.

_____; NASCIMENTO, Elimar P. do. **O pensar complexo**. Edgar Morin e a crise da modernidade. 2 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

PRIGOGINE, I. **A nova aliança**; Metamorfose da ciência. Brasília: Universidade de Brasília, 1990.

_____. **O fim da certeza**; tempo, caos e as leis da natureza. São Paulo: UNESP, 1996.

_____; STENGERS, I. **Entre o tempo e a eternidade**. Lisboa: Gradiva, 1990.

REEVES, Hubert et al. **A mais bela história do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1998.

REUTERS. Mundo perde 3 espécies por hora, diz ONU no Dia da Diversidade. O Globo, 22 mai 2007. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/ciencia/mat/2007/05/22/295857809.asp>. Acesso em: 21 set. 2008.

ROUANET, Sérgio Paulo. Iluminismo e Modernidade. **Extensão**: Cadernos de Ciências Sociais da PUC-MG, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, set. 1990.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras: 1993.

SAGAN, Carl. **Pálido ponto azul**. Uma visão do futuro da humanidade no espaço. SP: Cia. das Letras, 1996.

SOUZA, Maria Adélia A. de. A geopolítica do desenvolvimento sustentável: panorama mundial. O planeta e as metáforas. In: SOTER (Org.). **Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 30-1.

TOULMIN, Stephen. **Cosmopolis. The hidden agenda of modernity**. New York: The Free Press, 1990.

TOURAINÉ, Alan. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia III**. Filosofia e Cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Escritos de Filosofia VII – Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. O Sentido e o não-sentido na crise da modernidade. **Síntese Nova Fase**, B. Horizonte, v. 21, n. 64, p. 6, 1994.

_____. Religião e modernidade filosófica. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 18, n. 53, p. 151, 1991.

WEBER, Max. A ética do protestantismo e o espírito do capitalismo. São Paulo: Livraria Pioneira, 1967.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. v. 1. São Paulo: UNB, 2004 (Cap. V. Sociologia da religião.).

WILSON, Edward O. (Ed.). **Biodiversity**. Washington: National Academy Press, 1988.

Ciberespaços para o encontro do sagrado: inteligência artificial e religião²⁷¹

Claudia Lima²⁷²

Introdução

Este artigo encontra-se ancorado na Área de Ciências da Religião, tal estudo tem como proposta a assistência psicorreligiosa na prevenção das situações-limite, nos processos subjetivos do ser humano e, oportuniza uma discussão entre a prática e a teoria da essência das religiões no âmbito da cibercultura²⁷³. O espaço das comunicações por rede de computador, oportuniza novos espaços para diferentes pontos de vista e novas abordagens de valores culturais.

Embora haja centenas de atividades para a redução do estresse, como a prática de esportes, a técnica específica desse estudo está instaurada na ‘psique’, propondo trabalhar, individualmente as necessidades subjetivas de cada indivíduo, no aspecto psicorreligioso. O espaço físico, para tanto, torna-se de extrema necessidade para a viabilização da proposta desse projeto, oferecendo a possibilidade de integração entre corpo e mente, no âmbito das tensões e dos conflitos do cotidiano. Essa oportuna comunicação com o sagrado, tem, como, via de regra, o despertar para um estado de renovação psíquica, harmonia individual e, por conseguinte, melhor relacionamento profissional e social, como também, na prevenção de novas situações e ações, sempre em processo de reiteração.

Os benefícios de credibilidade da religião, segundo Küng (2004), advêm de um discernimento racional, pois o destino do ser humano está mais relacionado com o seu próprio agir, tendo em conta que as práticas contemplativas trazem transformações,

²⁷¹ Artigo resultante de trabalho de pesquisa (em andamento), na área de Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Orientadores: Prof. Dr. Sérgio Sezino Duets Vasconcelos e Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão para o - GT. Ciência, religião e pluralismo – Prof^o Gilbraz de Souza Aragão

²⁷² Mestra em Gestão de Políticas Públicas; Mestranda em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP; Especialista em História da África.

²⁷³ É o termo utilizado na definição do espaço eletrônico virtual.

sociais e reorientação espiritual. A psicorreligião age em função da autoconscientização, nesse contexto de forma individual, introduzindo uma marcante mudança de paradigma.

2. Inteligência artificial e religião

2.1 Cibercultura

Buscamos na concepção da cibercultura²⁷⁴, o estabelecimento de uma relação íntima entre as novas formas sociais e as novas tecnologias digitais, como instrumental que pretende despertar forças latentes, dissolver tensões, superar cansaços, sem no entanto, se prender a nenhuma ideologia preestabelecida, a não ser a percepção de que em algum momento do dia, o indivíduo não estará restrito às ocorrências comuns do cotidiano, mas poderá alternar seu movimento, com a introspecção e a interiorização da experiência do sagrado, quando menos através de alguns minutos meditativos.

A cibercultura é o que se vive hoje. Contatos diretos e pessoais como os *home banking* (bancos eletrônicos), cartões inteligentes, voto eletrônico, *pages*, *palms*, imposto de renda via rede, inscrições via internet, etc., provam que a cibercultura está presente na vida cotidiana de cada indivíduo. No que se refere à comunicação, o papel das tecnologias foi de liberar os indivíduos das limitações de espaço e tempo. Dessa forma, pode-se dizer que a cibercultura se caracteriza também, e fundamentalmente, pela apropriação social-midiática (micro-informática, internet e as atuais práticas sociais) da técnica. André Lemos, professor da Universidade Federal da Bahia e um dos principais teóricos do tema no Brasil, afirma que a cibercultura nasceu nos anos 50, com a informática e a cibernética, tornando-se popular através dos microcomputadores na década de 70, consolidando-se completamente nos anos 80, através da informática de massa e, nos 90, com o surgimento das tecnologias digitais e a popularização da Internet²⁷⁵.

Primo (1999) explicita que mesmo nesses ambientes se permite uma mútua construção. Esse estudo tem como grande desafio a reflexão no (re)pensar de organizações/empresas sob um novo olhar, na dinâmica dos novos paradigmas, que são ajuizados na assistência de ações continuadas, especificamente se esta área atinge pessoas. Novas estratégias se fazem urgentes quando o nível de tensão do cotidiano é

²⁷⁴ Cultura contemporânea fortemente marcada pelas tecnologias digitais.

²⁷⁵ Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Cibercultura>>. Acesso em 06 jul. 2008.

somado ao exacerbado nível de estresse a que estão submetidas à grande maioria dos profissionais. Seja pela pressão por resultados, pela intensidade e elevado nível de competição, pelo medo da perda da função ou do próprio emprego e das incertezas em relação a seus familiares. Tais indivíduos, ainda concentram estados de apatia, indiferença em relação à própria carreira, sentimentos de vazio existencial, conflitos familiares, em relação à carreira, sendo todas essas causas reais e, muitas vezes invisíveis, mesmo esses profissionais fazendo parte dos quadros das melhores empresas ou organizações. Portanto, introduzir novas ferramentas terapêuticas, para uma melhor qualidade de vida e desempenho de trabalho, é mister, na medida em que em tais situações de estresse exacerbam-se a universal necessidade de auto-conhecimento e de sentido para a existência – que é trabalhada pelas tradições religiosas e movimentos espirituais.

O êxito de uma nova conformação existencial está no processo da legitimação da ação. Nesse contexto, Berger (1999), trata a legitimação como uma objetivação de sentido de “segunda ordem”. A legitimação produz novos significados, que servem para integrar os significados já ligados a processos institucionais díspares. A função da legitimação consiste em tornar objetivamente acessível e subjetivamente plausível as objetivações de “primeira ordem”, que foram institucionalizadas. Levando-se em conta os motivos específicos que inspiram qualquer processo particular legitimador. Berger, ainda chama atenção, sobre a questão da plausibilidade referente, nesse processo, ao reconhecimento subjetivo de um sentido global “por trás” dos motivos do indivíduo e de seus semelhantes, motivos predominantes, no que diz respeito, à situação, mas apenas parcialmente institucionalizados.

Nessa linha, em nível “micro”, visando trabalhar a motivação e o desempenho, vem esse artigo apresentar uma estratégia de ação, focada na prevenção das situações-limite, direcionando técnicas para melhor eficácia e excelência no trabalho e na ênfase ao bem-estar, especificamente nos processos subjetivos dos profissionais, a partir do distensionamento, ancorando-os na área da psicorreligião, onde a modelagem de um cenário organizado, com instrumental adequado, possibilite a fluidez psicossocial nos processos de atuação profissional do cotidiano.

Destacando, ainda, como objeto desse estudo, profissionais das mais diversificadas áreas, em situação de estresse e, como objetivos específicos, provocar a abertura de uma nova via de diálogo em relação ao campo da psicorreligião no âmbito

das empresas; buscar uma possível disposição de envolvimento com a essência das religiões como elemento condutor de estabilidade nas situações-limite; idealizar um ambiente físico, propício e positivo aos profissionais em situação-limite de estresse, tendo como princípio a subjetividade como instrumental de perspectivas psicorreligiosas inerentes a todo ser humano; sistematizar uma assistência individualizada, com recursos de planos de ação, atendendo à constatação de que a saúde psicológica passa pela esfera da construção e do entendimento do sagrado, de cada indivíduo, de forma própria, não obstante a realidade nos oferecer uma enorme variabilidade dos fenômenos psicorreligiosos; propor um modelo no âmbito das empresas e organizações, dessa abordagem-técnica inovadora, para além de uma assistência religiosa on-line, concentrada na construção de um modelo sociopsicológico, na prevenção de situações-limite.

2.2 Metodologia

Chegamos, nesse contexto, com o ponto focalizado na natureza humana, seus efeitos e suas relações mútuas. Para a delimitação metodológica desse estudo, encontramos em Bronislaw Malinowski (1997) a referência que norteia nossa visão científica do objeto de estudo, no contexto do comportamento humano que se move num meio multidimensional e complexo de interesses culturais, compreendendo, nesse contexto específico, orientação psicológica e sociológica, a partir de sistemas, conceitos e valores.

Destaca Malinowski que a análise funcional, permite-nos verificar o uso de um objeto como parte de um comportamento determinado pela técnica, pela lei ou pelo ritual que conduz o ser humano a satisfazer uma necessidade. O funcionalismo norteará o impulso principal, que nesse viés verificará a proposta de assistência psicorreligiosa na prevenção das situações-limite, nos processos subjetivos dos profissionais em situação de estresse, considerando essa necessidade relacionada às funções biológicas, pelos laços que unem os objetos aos seres humanos.

Malinowski (1997) chega à definição do funcionalismo, ao demonstrar que as instituições humanas, assim como as atividades parciais que elas englobam, se relacionam com as necessidades primárias, ou seja biológicas, e com as derivadas, isto é, culturais. Assim, função significa sempre o satisfazer de uma necessidade, desde o simples ato de comer até ao dos sacramentos, em que comungar se associa a todo um sistema de crenças determinadas pela necessidade cultural de união com o Deus Vivo.

A técnica da assistência psicorreligiosa realizada por meio de princípios computacionais simbolicamente sistematizados, com o auxílio de processos tecnológicos de ponta, encontra-se no âmbito da manifestação cultural religiosa, onde, de acordo com Malinowski (1997), pode ser interpretada de modo funcional como complemento imprescindível dos sistemas de pensamento e de tradição puramente racional e empírica.

2.3 Ciências da Religião

Ao questionar-se sobre o que é ‘Ciência da Religião’, Usarski (2006) explicita que é uma disciplina empírica que investiga sistematicamente a religião em todas as suas manifestações. Não se questiona, entretanto, a ‘verdade’ ou a ‘qualidade’ de uma religião. Do ponto de vista metodológico, religiões são “sistemas de sentido formalmente idênticos”. É especificamente esse princípio metateórico que distingue a Ciência da Religião da Teologia²⁷⁶. O objetivo da Ciência da Religião é fazer um inventário, o mais abrangente possível, de fatos reais do mundo religioso, um entendimento histórico do surgimento e desenvolvimento de religiões particulares, uma identificação e seus contatos mútuos e, a investigação de suas inter-relações com outras áreas da vida. A partir de um estudo de fenômenos religiosos concretos, o material é exposto à análise comparada. Isso leva ao entendimento das semelhanças e diferenças de religiões singulares a respeito de formas, conteúdos e práticas. O reconhecimento de traços comuns do cientista da religião permite deduzir elementos que caracterizam a religião em geral, ou seja, como um fenômeno antropológico universal.

Para a história da Ciência da Religião, segundo Usarski (2006) na sua qualidade de “filha emancipada da Teologia”, é importante ressaltar que as últimas três décadas do século XIX, foram para a Ciência da Religião, pelo menos, tão decisivas como para várias das suas “disciplinas de referência”, entre elas a sociologia, a etnologia e a psicologia. A primeira cátedra de “*Histoire des Religions*” fora da Teologia, foi criada em 1873, na *Faculté des Lettres* da Universidade de Genebra. Após a crise do positivismo, no início do século XX, Filoramo (1999) ressaltava que o problema epistemológico básico da Ciência da Religião, surge, pela primeira vez, em toda sua

²⁷⁶ Um discurso racional sobre Deus. Esta palavra não é exclusivamente cristã, nem se encontra no Novo Testamento, vem do mundo grego e, mais, concretamente, da filosofia. Foi Aristóteles quem empregou o termo teologia para falar de Deus. Cf.: SANTRIDIÁN, Pedro R. *Dicionário básico das religiões*. Aparecida; São Paulo: Santuário, 1996, p.474.

complexidade, constituído pela alternativa “explicar ou compreender a religião”. De maneira focal, a Ciência da Religião difere de outras ciências. Como qualquer outro objeto de estudo, a religião tem uma dimensão visível. De forma que Hans-Jürgen Greschat (2005), contextualiza-a diferentemente dos objetos de outras disciplinas, a religião tem também uma dimensão invisível quando se refere ao “transcendente”, ao “espiritual”, ao “divino” ou as semelhantes. Cientistas de outras disciplinas ignoram essa dimensão sem que isso distorça seus resultados. Se cientistas da religião negassem o transcendente, não levariam os fiéis a sério e posicionar-se-iam arrogantemente contra eles.

O que chamamos de religião tem-se manifestado no decorrer da história e em todas as partes do mundo, em diversificações e diferenças múltiplas. De acordo com essa complexidade, não é adequado pensar em uma definição fechada de religião, mas optar por certo conceito aberto capaz de superar um entendimento pré-teórico que generaliza fenômenos religiosos, sobretudo os de origem cristã, com os quais estamos culturalmente acostumados. Usarski (2006) a partir de uma entrevista com alunos do programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da PUC-SP, em julho de 2002, divide o conceito de religião em quatro elementos:

Primeiro, religiões constituem sistemas simbólicos com plausibilidades próprias.

Segundo, do ponto de vista de um indivíduo religioso, a religião caracteriza-se como a afirmação subjetiva de que existe algo transcendental, algo extra-empírico, algo maior, mais fundamental ou mais poderoso do que a esfera que nos é imediatamente acessível através do instrumentário sensorial humano.

Terceiro, religiões se compõem de várias dimensões: particularmente temos de pensar na dimensão da fé, na dimensão institucional, na dimensão ritualística, na dimensão da experiência religiosa e na dimensão ética.

Quarto, religiões cumprem funções individuais e sociais. Elas dão sentido à vida, alimentam esperanças para o futuro próximo ou remoto, sentido esse que algumas vezes transcende o da vida atual, e com isso possui a potencialidade de compensar sofrimentos imediatos. Religiões podem ter funções políticas, no sentido ou de legitimar e estabilizar um governo ou de estimular atividades revolucionárias. Além disso, religiões integram socialmente, uma vez que membros de determinada comunidade religiosa compartilham a mesma cosmovisão, seguem valores comuns e praticam sua fé em grupos.

Ultrapassado o obstáculo da afirmação de que “*tal religião é a verdadeira*”, Vigil (2006), centra-se na afirmação de que “*todas as religiões são verdadeiras*”. As religiões têm seu valor em si mesmo. O autor ainda trata de conceituar espiritualidade e religião, estabelecendo distinção entre o religioso ou a religião, e o espiritual ou a espiritualidade, pois não é a mesma coisa. Ainda, segundo Vigil (2006), a espiritualidade é muito mais ampla do que a religião. A espiritualidade não é, como se pensa tradicionalmente, um subproduto da religião, uma atitude produzida pela religião em seus adeptos; pelo contrário, a religião é simplesmente uma forma dentre muitas, nas quais se pode expressar essa realidade abrangente e maximamente profunda que é a espiritualidade, acessível a todo ser humano, antes e na base de sua adesão a uma religião.

Acolher a pluralidade religiosa é a proposição desse estudo, então não faz sentido perguntar pelas identidades religiosas do público alvo, pois a questão principal está no fator da espiritualidade intrínseca em cada indivíduo, e nessa perspectiva, *a priori*, a verdadeira religião simplesmente é a que faz a diferença dentro de cada ser, a que complementa seus momentos de infortúnio e a que é elevada no agradecimento das graças alcançadas.

Durkheim (1996) considera que quando certo número de coisas sagradas mantém entre si relações de cooperação e de subordinação, de maneira a formar um sistema dotado de certa unidade, mas que não participa ele próprio de nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião. Trata-se de um todo formado de partes distintas e relativamente individualizadas. O autor, ainda entende que cada grupo homogêneo de coisas sagradas, ou mesmo um centro organizador em torno, do qual gravita um grupo de crenças e ritos, um culto particular; não há religião por mais unitária que seja, que não reconheça uma pluralidade de coisas sagradas.

2.4 Psicologia da Religião

Entendendo o desafio e conscientes das nossas argumentações, esse estudo busca em Edênio Valle (2007) justificativas teóricas, referentes à história da humanidade que, há milênios, tenta esclarecer o problema do relacionamento entre psiquismo e a religião, do ponto de vista da complexidade da alma humana, em sua busca de sentido, havendo,

da parte dos pesquisadores, o entendimento da enorme diversidade nas motivações, objetivos e dinâmicas dos comportamentos religiosos.

Valle (2007) afirma que a Psicologia da Religião está consciente de que a metodologia da pesquisa e compreensão do humano não pode se fechar aos aspectos próprios de comportamentos complexos como o religioso. Sendo a religiosidade idiossincrática²⁷⁷ e a religião polissêmica²⁷⁸ em cada uma das suas fontes e manifestações, a Psicologia da Religião não está autorizada a partir do pressuposto de que a religiosidade seja uma realidade única. Ao contrário, ela precisa pressupor que os fenômenos psicorreligiosos são de enorme variedade, razão pela qual solicita da parte de quem a observa uma grande lucidez teórico-epistemológica e metodológica. Nesse propósito, uma condição para que a Psicologia da Religião aborde seu objeto sem equívocos e reduções injustificadas, é equilibrar o rigor do método com suficiente amplitude teórica para, assim, abraçar os múltiplos processos subjetivos e objetivos implicados na experiência do ser humano, colocado ante as questões-limite de seu existir.

Porém de forma bem direta, podemos dizer que religião é uma doutrina estabelecida e reconhecida, uma pessoa diante de uma religião não tem alternativas para inventar novas regras ou crenças, essas questões já estão pré-estabelecidas e podem ser aceitas ou não pelos seus fiéis, já a religiosidade é uma prática coletiva, mas que admite certo grau de criatividade, por exemplo, os grupos moldam uma espécie de religiosidade dentro de uma religião já estruturada secularmente e, finalmente, a espiritualidade é uma dimensão mais individual do contato com o sagrado, aí, as pessoas podem desenvolver práticas pessoais.

A Psicologia da Religião é ressaltada em Valle (2007) como um dos embriões, dos quais nasceu à própria psicologia moderna. Algumas grandes obras dos pioneiros da psicologia foram dedicadas a temas expressamente religiosos. As relações entre teologia e a psicologia não tinham, naquele momento, a agressividade que passou a caracterizá-las em inícios do século XX. As novidades trazidas pelo conjunto das ciências relacionadas à psique humana, segundo Valle (2007), provocaram uma reviravolta em

²⁷⁷ Idiossincrasia: Disposição do temperamento do indivíduo, que o faz reagir de maneira muito pessoal à ação dos agentes externos; maneira de ver, sentir, reagir, própria de cada pessoa. Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1986, p. 914.

²⁷⁸ Polisssemia: Ter uma palavra muitas significações. Cf.: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 1357.

concepções milenarmente assumidas e transmitidas como indiscutíveis pelas religiões. A Psicologia associou-se, em dado momento, às outras ciências da modernidade para usar das religiões o prestígio e a credibilidade de que gozavam no mundo antigo e medieval. Muitos desses questionamentos e pendências estão até hoje mal resolvidos e, ou sem solução. Um fato que ajudou na amenização dessa situação esta sendo a autocrítica, à qual as ciências se submetem atualmente, reconhecendo, muitas vezes, a precariedade de seus parâmetros tidos, antes, como totalmente objetivos e neutros.

Jung via a religiosidade como uma função natural e inerente à psique. Chegava a considerá-la, como aponta Silveira (1983), um instinto, um fenômeno genuíno. A religião era vista mais como uma atitude da mente do que qualquer credo, sendo este uma forma codificada da experiência religiosa original. Jung considerava todas as religiões válidas, visto que todas recolhem e conservam imagens simbólicas advindas do inconsciente coletivo, elaborando-as em seus dogmas e, assim, realizando conexões com as estruturas básicas da vida psíquica. A autora afirma, ainda, que Jung reconhecia todos os deuses como possíveis, desde que tenham sido atuantes no psiquismo humano. Isto apesar de as afirmações religiosas não poderem ser universalmente comprováveis. Segundo Jung, ainda, todos os psicólogos que estudem os fenômenos religiosos devem abster-se de considerar como verdadeiro somente o que apresentar-se como um dado físico, visto não ser este seu único critério de veracidade. Há, além, verdades psíquicas que não podem ser recusadas, mesmo sendo de difícil explicação. Todas as religiões vêm do mesmo solo: o inconsciente coletivo.

O conceito de inconsciente, explicita Paden (2001), inclui tudo aquilo sobre si mesmo que, por uma ou outra razão, o indivíduo é incapaz de tornar consciente. Nos anos que se seguiram a 1912, Jung rompe com Freud, porque o modelo do seu famoso amigo era de concepção demasiada estreita, e uma noção mais ampla da psique precisava ser construída. Na visão de Jung, o inconsciente freudiano estava limitado a uma esfera onde o ego põe todo o seu passado pessoal reprimido, onde traumas, desejos inaceitáveis e nós psicológicos não-resolvidos de diversos tipos, ficam armazenados, porém continuando, inconscientemente, ativos. Embora esses conteúdos sejam suprimidos, seu próprio *status* inconsciente interfere nas vidas dos indivíduos até que sejam trazidos à luz pela psicanálise. Contrapondo-se a essa imagem que foi vítima de reducionismos por discípulos de Freud, Jung postulou um esquema mais amplo, que via o inconsciente não só na sua dimensão pessoal, mas também e principalmente, na sua

dimensão coletiva, um reservatório das experiências psíquicas da história da humanidade. Na visão de Jung, o inconsciente era tão profundo e tinha tantos níveis quanto o próprio mundo, refletindo as funções criativas da vida, assim como as patologias. É aqui que entra a religião, segundo Paden (2001). Enquanto para Freud os símbolos religiosos eram fragmentos irônicos, disfarçados da infância não-resolvida, para Jung eles podiam também funcionar como mediadores positivos entre o ego e uma parte mais profunda do *self*²⁷⁹, como agentes ativos de mudança psicológica e recentramento, ou individuação, na linguagem junguiana, do ser humano. Se os deuses representam projeções de relações de dependência, eles também representam projeções de transcendência do ego e de uma emergente e mais abrangente autoconsciência. O termo-chave de Jung para a totalidade da vida, consciente e inconsciente, é psique. Ele via a linguagem religiosa da religião como parte da linguagem natural da psique: o pensamento religioso não nos diz o que é o universo, mas revela o modo como a psique simboliza a si mesma.

Para Jung, de acordo com Paden (2001), o poder das imagens religiosas é, portanto, não apenas o de representar a dependência do ego, como Freud poderia dizer, mas, também, o de ativar o *self*, que, de certo modo, ajuda a superar as neuroses e fraquezas do ego. Esse modelo de interpretação da psicologia junguiana traduziu a linguagem religiosa sobre o relacionamento entre humanidade e divindade para a dinâmica da relação ego-*self*.

O desenvolvimento psicológico moderno leva-nos, segundo Jung (2007), a uma compreensão melhor daquilo de que o ser humano realmente se compõe. Primeiro, os deuses de poder e beleza sobrenaturais viviam nos cumes nevados dos montes ou nas profundezas das cavernas, dos bosques e dos mares. Mais tarde, fundiram-se num só Deus, que logo se fez homem. Mas em nossa época parece que até o próprio Deus-Homem desce de seu trono, para se diluir no homem comum. É por este motivo talvez, que seu lugar se encontre vazio. E, por isso também, o homem moderno sofre de uma *hybris* da consciência, que se aproxima de um estado patológico.

O mito religioso é uma das maiores e mais importantes aquisições que dão ao homem, segundo Jung (1995), a segurança e a força para não ser esmagado pela imensidão do universo. O símbolo é a chave da linguagem inteira da experiência

²⁷⁹ O conceito de *self* fornece um esquema para explicitar o extraordinário papel desempenhado pelos símbolos míticos e religiosos na experiência humana. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. Cf.: PADEN, 2001, p.101.

religiosa. O simbolismo implica em uma função social de comunicação, mas antes disso, ou ao mesmo tempo, em uma vivência. Croatto (2001) explicita o significado etimológico do termo “símbolo”, como sendo do grego *sum-ballo*, ou *sym-ballo*, que se refere à união de duas coisas.

Considerações finais

É interessante para a reflexão e, também, muito surpreendente que hoje, numericamente, do ponto de vista estatístico, as páginas da web de cibersex e ciberreligião são os dois *best sellers* absolutos da *web*. Também surpreende a quem entra no ciberespaço uma sensação de “promiscuidade temática”, como bem coloca Andacht (2000), quando expõe o exemplo do *Yahoo*, como um grande buscador, no qual muitos clubes, onde se misturam em um modo fantástico, num sentido forte de “fantástico”, os tipos mais diferentes e até antitéticos de religiões, como algo mais forte ainda poderia até se falar de um shopping de religiões, porque com somente um *click*, se pode passar de uma visita a uma congregação com características de cristianismo adolescente e ingênuo, a uma de satanismo feroz e explícito. Quem passeia pelo ciberespaço é muito forte essa idéia de hiper-vínculo, de “saltar”, de “surfear”, como se fala na internet, de um mundo da crença a outro.

Na privacidade de um espaço virtual, fora da internet, onde não haja a possibilidade de “surfear” (pelos diversos sites), é um dos focos de reflexão desse estudo, objetivando, portanto, um programa específico, desenvolvido, exclusivamente, para atender aos profissionais em situação de estresse de empresas e organizações, atores sociais focais nessa reflexão.

Entretanto, é preciso que fique bem esclarecido, que o estudo aqui apresentado como reflexão, não se propõe a substituição ao atendimento tradicional psicológico, mas sim, no âmbito da psicorreligião, oferecer assistência espiritual/religiosa, tratado como atendimento de suporte, tendo como objetivo direto, como bem explicita Andacht (2000), o ‘virtual’, que quer dizer uma coisa que tem a *virtus*, a força, o poder, a potência de outra coisa, como instrumento de encontros cibernsagrados, tendo, também, a consciência de que esse encontro virtual não substitui os espaços religiosos convencionais ou tradicionais.

Nesse sentido, essa reflexão tange a possibilidade de se construir um espaço de psicoterapia religiosa para atender, a princípio, tais profissionais, como também, a pretensão de no desdobramento dessa proposta de estudo dar continuidade instrumental. Dessa forma, não há intenção de buscar resultados parciais ou finais, nesse momento.

Referências

- ANDACHT, Fernando. 2000. Ciberespaço e cibersagrado como a nova e maior assembléia política religiosa de nosso tempo. Palestra proferida no *Seminário Mídia, Política e Religião*. Org.: Pós-Graduação da ECO/UFRJ. Disponível em: <http://www.eco.ufrj.br/epos/artigos/art_andacht.htm>, acesso em 16 jun. 2008.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. 1999. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 247 p.
- CROATTO, J. S. 2001. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução a fenomenologia da religião*. SP: Paulinas.
- DURKHEIM, É. 1996. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. SP: Martins Fontes.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. 1999. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 298 p.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. 2005. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 167 p.
- JUNG, Carl Gustav. 2007. *Psicologia e Religião*. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 129 p.
- _____. 1995. *Símbolos da transformação*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 544 p.
- KÜNG, Hans. 2004. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas, S.P.; Verus Editora, 283 p.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1997. *Uma teoria científica da cultura e outros ensaios*. Lisboa: Edições 70, 174 p.
- SILVEIRA, Nise. da. 1983. *Jung: vida e obra*. São Paulo: Paz e Terra, 194 p.
- PADEN, William E. 2001. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 240 p.
- PRIMO, A.F.T. 1999. Interfaces potencial e virtual. In: *Revista da Famecos*, Porto Alegre, RS, jun. n.10, p. 94 -103. Disponível em <<http://usr.psico.ufrgs.br/~aprimo/pb/espirlpb.htm>>, acesso em 09 jul. 2008.
- USARSKI, Frank. 2006. *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 142 p.
- VALLE, Edênio. 2007. A Psicologia da Religião. In: *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. Frank Usarski (org.) São Paulo: Paulinas, 2007, p. 123 -167.
- VIGIL, José Maria. 2006. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 469 p.

GT Religião, Economia e Política

EMENTAS

A fé nas ondas do rádio: a mídia empresarial-religiosa

Luther King de Andrade Santana

Em geral, nos estudos sobre a relação evangélicos e mídia a ênfase recai na possível influência dos veículos de comunicação para o crescimento deste grupo, no discurso e posicionamento político que o grupo assume em suas mídias ou na concorrência entre igrejas donatárias de empresas de mídia. Também é crescente o interesse sobre a relação entre evangélicos e televisão destacando-se aí o investimento, o proselitismo e a disputa religiosa. Interessa-nos, porém, duas rádios evangélicas do Rio de Janeiro por se estabelecerem com tecnologia e linguagem para disputar audiência tendo o pluralismo religioso e o consumo como mediação para a livre concorrência em substituição ao proselitismo denominacional e aos vínculos institucionais.

Economia, ecumene e ecologia e o desenvolvimento sustentável: oikos-teologia e *habitat* na perspectiva wesleyana

Helmut Renders

Na teologia wesleyana destacam-se nos últimos 10 anos a sua ênfase no tema da nova criação [herança anglicana] e seu desdobramento para a soteriologia [soteriologia social]. O artigo relaciona, nesta perspectiva, os três temas do desenvolvimento sustentável (economia, social, meio ambiente) com os três elementos da oikos-teologia (economia [economia da salvação trinitária e ser humano como ecônomo], ecumene [alianças sustentáveis e da promoção da sustentabilidade] e ecologia [missão da sustentabilidade e sustentabilidade da missão]). O autor alega que o modelo da terra geia não deve significar o retorno para sua divinização, mas a ênfase na criação como organismo, inclusive com a capacidade de ato-organização ou auto-regulamento e sugere o modelo complementar da criação como sacramento.

Perseguições e Preconceitos Religiosos em Caratinga no período de 1936 a 1941

Simone Rodrigues Bárbara

Este trabalho tem como objetivo estudar as relações entre a política e a religião, no interior de Minas Gerais, na cidade de Caratinga, no período de 1936 a 1941. O estudo de caso proposto relata uma desavença entre católicos e espíritas no governo do prefeito municipal Omar Coutinho, quando o caso foi parar na capital do país e nas mais altas ordenanças católicas do Brasil. O prefeito citado, era de família espírita, quando assumiu a prefeitura encontrou forte resistência do Bispo local. Inicia-se uma série de desavenças que culminam em grande movimentação política, utilizando os jornais locais em uma grande campanha para que o prefeito fosse deposto, e que a “tradicional família católica”, voltasse ao comando político do município.

GT Religião, Economia e Política

TEXTOS

A fé nas ondas do rádio: a linguagem da mídia empresarial-religiosa

Luther King de Andrade Santana*

De modo geral, nos estudos sobre a relação evangélicos e mídia²⁸⁰ a ênfase recai na possível influência dos veículos de comunicação para o crescimento deste grupo²⁸¹, no discurso e posicionamento político que o grupo assume em suas mídias ou na concorrência entre igrejas donatárias de empresas de mídia. Também é crescente o interesse sobre a relação entre evangélicos e televisão destacando-se aí o investimento, o proselitismo e a disputa religiosa.

Nesta pesquisa, pretendemos investigar a construção de uma linguagem religiosa e midiática por empresas de comunicação de radiodifusão. Nosso interesse se volta para o rádio por entendermos ser o meio de comunicação popular com grande audiência no horário comercial.²⁸² A dinâmica da comunicação no rádio é direta, intimista e inclusiva. As pessoas ouvem rádio em diferentes lugares: em escritórios, em consultórios, em casa, em bairros que tenham sistema de som público que funciona nas ruas, em lojas, no carro. O rádio tem um alcance maior que a televisão tanto territorialmente quanto demograficamente.²⁸³

Para nossa pesquisa escolhemos duas rádios orientadas para o público evangélico da Região Metropolitana do Rio de Janeiro: a Rádio Melodia FM 97,3 e a Rádio El Shadai FM 93,3.²⁸⁴ Pelo fato dessas rádios não pertencerem a nenhuma denominação, igreja autônoma ou líder carismático, nos perguntamos o que justifica elas estarem disputando os primeiros lugares de audiência entre todas as FM's da Região Metropolitana do Rio de Janeiro?²⁸⁵ Qual a

* UERJ/USS/UNICARIOCA.

²⁸⁰ Definimos como evangélicas as igrejas protestantes e pentecostais de variados matizes. P. FRESTON, *Protestantismo e política no Brasil*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UNICAMP, 1993; A. B. FONSECA, *Evangélicos e mídia no Brasil*. Dissertação de Mestrado. PPGSA. IFCS/UFRJ, 1997; V. FIGUEIREDO FILHO, *Entre o palanque e o púlpito: religião, mídia e política*. Dissertação de Mestrado. PPGCP. IFCS/UFRJ, 2002.

²⁸¹ Em números absolutos: os católicos caem de 95,2% (39.177.880) em 1940 para 73,8% (124.980.131) em 2000 enquanto os evangélicos crescem no mesmo período de 2,6% (1.074.857) para 15,45% (26.184.942). L. S. CAMPOS, *Protestantismo brasileiro e mudança social*. in: SOUZA, B. M. et al. (org.) *Sociologia da religião e mudança social*. SP: Paulus, 2004. p. 129.

²⁸² J. L. O. A. SILVA, *Rádio: oralidade mediatizada: o spot e os elementos da linguagem radofônica*. SP: Annablume, 1999. p. 38

²⁸³ Idem.

²⁸⁴ Essas rádios atingem quase todo território nacional via satélite ou reproduzidas por pequenas repetidoras formando uma rede de comunicação.

²⁸⁵ Em 15 agosto de 2007, a Rádio Melodia FM ocupava o segundo lugar e a rádio El Shadai o quarto lugar no ranking geral das fm's na Região Metropolitana do RJ. Fonte: Ranking das FM's.

linguagem (rede de significados) utilizada por elas que, mesmo fora da regulação institucional, consegue inserção no campo religioso evangélico? Quais são suas estratégias de marketing e comunicação? Em quais áreas da Região Metropolitana do Rio de Janeiro a audiência é maior? O que elas priorizam em suas programações?

Sustentando um ethos e uma visão de mundo, a linguagem dessas rádios divulga crenças e valores comuns aos evangélicos tecendo uma *teia de significados* (Geertz, 1978)²⁸⁶ fora da regulação institucional das igrejas. Considerando a complexidade de nossa sociedade, entendemos que não há mais um núcleo central de onde procedem o sentido da realidade e a definição do religioso. São múltiplas as fontes de definição e de sentido da realidade. A mídia tem sido apontada como uma dessas fontes, e talvez a de maior influência em nossos dias. Segundo Vattimo (1996), a mídia é o lugar da visibilidade atual, estar na mídia é existir, é ser comprado, é ditar normas, é atingir a consciência criando consenso. A mídia faz parte da massa de tal forma que só nela e nela mesma que se constitui a linguagem comum. Tal linguagem é produzida e distribuída com muito peso para todos os indivíduos, “[...] a mídia produz consenso, instauração e intensificação de uma linguagem comum no social.”²⁸⁷

“[...] a mídia, que distribui informação, cultura, entretenimento, mas sempre sob critérios gerais de “beleza” (atração formal dos produtos), assumiu na vida de todos um peso infinitamente maior do que em qualquer outra época do passado. Ela não é um meio para a massa, a serviço da massa; é o meio da massa, no sentido de que a constitui como tal, como esfera pública do consenso, dos gostos e dos sentimentos comuns.” (VATTIMO, 1996: p.44)

Desta forma, essas rádios, mesmo fora do reduto eclesiástico, com sua linguagem compartilham símbolos comuns aos evangélicos criando assim *consistência cultural* (Velho, 1994)²⁸⁸ necessária para se estabelecerem no campo religioso evangélico.

A existência de muitas fontes de sentido e de definição, fato comum numa sociedade complexa, pode sugerir uma disputa entre vários discursos diferentes, uma *polifonia*²⁸⁹ - segundo Bakhtin (1988) -, ou seja, discursos articulados uns aos outros e ao mesmo tempo autônomos, que disputam a cena social. Essa disputa se dá pela relação entre os discursos, pelo diálogo que travam entre si dentro de um contexto sócio-cultural específico.

No entanto, além de reconhecer a polifonia numa sociedade complexa, é necessário também (re)interpretar esses discursos para se desvelar as disputas, as negociações, as interlocuções existentes entre eles. O recurso de uma *hermenêutica de profundidade*, tal qual nos mostra Thompson (1995)²⁹⁰, pode enriquecer a análise da linguagem dessas rádios. Thompson afirma que a hermenêutica de profundidade tem três momentos. No primeiro, uma

²⁸⁶ C. GEERTZ, A interpretação das culturas. RJ: Zahar, 1978. p.15

²⁸⁷ G. VATTIMO, O fim da modernidade. SP: Martins Fontes, 1996

²⁸⁸ G. VELHO, Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas. RJ: Zahar, 1994. p. 17.

²⁸⁹ M. BAKHTIN, Questões de literatura e estética. Teoria do romance. SP: Hucitec/Unesp, 1988; D. L. P. BARROS & J. L. FIORIN, Dialogismo, polifonia e intertextualidade em torno de Bakhtin. SP: USP, 1999.

²⁹⁰ J. B. THOMPSON, Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis: Vozes, 1995. p.356-365.

análise do contexto sócio-histórico do discurso. No segundo, uma análise formal do discurso. E, no terceiro, a interpretação ou re-interpretação do discurso. Ou seja, tanto Bakhtin quanto Thompson nos apontam para a urgência em conhecer o contexto histórico-social dos discursos, analisar sua retórica e, por fim, investigar a interpretação e re-interpretação desses discursos por parte dos envolvidos neles.

Segundo Geertz (1978), os estudos clássicos em Antropologia da Religião dão maior ênfase à relação dos sistemas religiosos com os processos sócio-estruturais e psicológicos, o que ele chama de segundo estágio. Para ele, é necessário voltarmos a atenção para a construção dos "sistemas de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita"²⁹¹, o primeiro estágio. Geertz entende que é necessária a inversão no procedimento científico para que se conheça a ação simbólica motivada pelos sistemas de significados

A pouca satisfação que venho obtendo com grande parte do trabalho antropológico social contemporâneo sobre religião provêm não do fato dele se preocupar com o segundo estágio, mas do fato de negligenciar o primeiro e, ao fazê-lo, considerar como certo aquilo que precisa ser elucidado [...] Somente quando tivermos uma análise teórica da ação simbólica comparável, em sofisticação, à qual temos hoje para a ação social e para a ação psicológica estaremos em condições de enfrentar decisivamente aqueles aspectos da vida social e psicológica nos quais a religião (ou a arte, a ciência, a ideologia) desempenha um papel determinante. (GEERTZ, 1978: p.142)

Entendemos que uma das formas de compreendermos a linguagem das rádios citadas é por meio da análise da teia de significados produzida por elas. Apesar dessas rádios não serem vinculadas a instituições religiosas, a linguagem usada por elas é religiosa. Somente quando entendermos o que, como, com quem e por que as rádios falam o que falam é que compreenderemos a relação dessa ação simbólica com o plano sócio-estrutural e psicológico.

Por outro lado, não podemos supor que o ouvinte dessas rádios seja uma folha em branco na qual elas irão imprimir o que acharem melhor. Esse indivíduo é também um grande negociador da sua consciência. Ele escolhe, controla as tradições, mistura, fazendo com que os conteúdos religiosos passem a ser privados, individuais e se refiram à existência individual, a história de vida. Isto é mais um indicativo de que a linguagem religiosa pode estar sendo usada fora dos limites institucionais religiosos com legitimidade e aceitabilidade.

O contexto de pluralismo da atualidade contribui para uma mudança da religião na *consciência individual* (Berger, 1985)²⁹². A minimização (ou não) do discurso religioso em busca de legitimação social, a afinidade empresarial entre as várias agências de mídia evangélica, a formulação de um discurso sem ênfase doutrinária, a apropriação da linguagem religiosa pela mídia, são fatores que podem alterar a religião na consciência, isto é, modificar o *habitus* religioso

²⁹¹ C. GEERTZ, op. cit. p.142.

²⁹² P. L. BERGER, *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. SP: Paulus, 1985.p.160.

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social. (LUCKMANN *apud* MARTINO, 2003: p.58 - *grifo nosso*)

Todo esse processo nos conduz a identificação da contemporaneidade como condição sócio-cultural necessária e suficiente para todo esse empreendimento comunicacional

[...] como já se observou muitas vezes e acertadamente, essas instituições [meios de comunicação de massa] desempenham um papel-chave na orientação moderna de sentido ou, melhor, na comunicação de sentido. São intermediadoras entre a experiência coletiva e individual, oferecendo interpretações típicas para problemas definidos como típicos. Tudo o que as outras instituições produzem em matéria de interpretações de realidade e de valores, os meios de comunicação selecionam, organizam (empacotam), transformam, na maioria das vezes no curso desse processo, e decidem sobre a forma de sua difusão. (BERGER & LUCKMANN, 2004: p. 68 *grifo nosso*)

Sabemos que muitos desses condicionantes, citados anteriormente, têm sido explicados pela teoria da *secularização*²⁹³, porém ela não se aplica a esta pesquisa. Ainda que entendamos a perda de domínios que as religiões institucionais sofrem e a conseqüente transformação de alguns de seus setores em modelos empresarial-administrativos, *as rádios supracitadas transitam fora da regulação institucional*, o que nos impede de explicar essa linguagem dentro do tenso quadro da secularização.

Freston (1993)²⁹⁴ apresenta algumas justificativas para a relação entre os evangélicos e a mídia. Segundo ele, os evangélicos têm por princípio religioso a divulgação de sua fé e isto deve acontecer por *quaisquer meios de comunicação*. Como conseqüência, sempre existe, entre os evangélicos, o desejo missionário do proselitismo que tem como característica principal a *simplicificação da mensagem* para conversão de muitos. Além disso, com o crescimento dos evangélicos e a negação dos atrativos mundanos feita por eles, surgem *condições culturais* para uma *socialização* dirigida através de discursos de variados tipos e produtos de bens simbólicos e materiais para dar sustentação à fé.

²⁹³ P. L. BERGER, *op. cit.*, 1985; P. L. BERGER, A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, vol 21, n°1, abril 2001, pp.9-24; A. FORTIN-MELKEVIK, A exclusão recíproca da modernidade e da religião nos pensadores contemporâneos: Jürgen Habermas e Marcel Gauchet. *Concilium*, 244, pp. 70[850]-82[862], 1992/6; C. L. MARIZ, Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade*, vol 21, n°1, abril 2001, pp. 25-39; P. A. R. OLIVEIRA, Secularização, mercado e o sagrado imanente. [s. d.] (mimeo); A. F. PIERUCCI, Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, 49, pp.99-119, 1997; P. SANCHIS, A profecia desmentida. Folha de SP. Caderno Mais!, 20/04/1997, p.5/8.

²⁹⁴ P. FRESTON, *op. cit.* p.135-136.

Como já dissemos, o interesse crescente sobre a relação entre evangélicos e mídia se detém mais no uso que estes fazem da televisão. Na produção científica o rádio tem o menor destaque comparativamente às outras mídias. Haussen²⁹⁵ fez um levantamento nos Programas de Pós-graduação em Comunicação entre os anos de 1991 e 2001 para identificar quantas produções acadêmicas versavam sobre o rádio. Em 10 anos foram escritos 82 artigos sobre rádio, entre esses, somente 1 artigo era sobre as rádios religiosas. Ainda foram identificadas 89 dissertações, 16 teses e 63 livros²⁹⁶, dos quais nenhum destes faziam referência ao rádio como meio de transmissão de mensagens religiosas. Ou seja, a pesquisa sobre rádios religiosas ou com discurso religioso no Brasil em 10 anos foi pequena, o que por si só já nos desperta interesse.

Com certeza, a televisão dá maior visibilidade a qualquer grupo. Porém, poucas são as denominações²⁹⁷ evangélicas que possuem concessão de televisão.²⁹⁸ Para nós, estas denominações formam o que chamamos de *Mídia Denominacional (MD)*, isto é, mídias que estão em função de alguma igreja específica, por exemplo, a IURD e a Igreja Internacional da Graça de Deus.

Há ainda as investidas de lideranças evangélicas nas emissoras comerciais com programas próprios, alguns auto-sustentáveis e outros que vivem de mantenedores alcançados pelo próprio programa. É o caso dos programas *Vitória em Cristo* do Pastor Silas Malafaia exibido na Rede TV aos sábados pela manhã e outros com menos tempo na mesma emissora e em outras, exemplos que denominamos de *Mídia de Lideranças Evangélicas (MLE)*. Isto porque, apesar de todos os pastores e apresentadores que fazem esses programas estarem ligados a alguma denominação, exceto as que têm sua própria mídia, eles não fazem divulgação de suas denominações, mas de si mesmos e de suas igrejas locais.

Identificamos também os programas de igrejas autônomas.²⁹⁹ Igrejas que têm se notabilizado por um grande aparato administrativo-empresarial que investem muito em sua marca para conquistar fiéis. É o caso do *Programa Diante do Trono*, da Igreja Batista da Lagoinha em Belo Horizonte, também exibido na Rede TV no sábado de manhã e no seu canal fechado, a Rede Super. A estas iniciativas chamamos de *Mídia de Igrejas Autônomas (MIA)*.

²⁹⁵ D. F. HAUSSEN. A produção científica sobre o rádio no Brasil: livros, artigos, dissertações e teses (1991-2001). Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia, Vol. 1, No 25 (2004). <http://revcom2.portcom.intercom.org.br/index.php/famecos/article/view/408/0>

²⁹⁶ Idem.

²⁹⁷ Usamos o conceito denominação como referência a qualquer grupo de igrejas.

²⁹⁸ "A IURD [...] tem a Rede Record; a Igreja Assembléia de Deus [...] opera no norte do país, a Rede Boas Novas; a Igreja Renascer em Cristo opera, em São Paulo, a Rede Gospel de Comunicação; [...] a Igreja Internacional da Graça de Deus tem uma exposição de 60 horas semanais na TV aberta [Além dessas, a Igreja Batista da Lagoinha tem um canal fechado, a Rede Super que opera a partir de Belo Horizonte]" L. S. CAMPOS, op. cit., pp.125-126.

²⁹⁹ Chamamos de igrejas autônomas aquelas que não estão vinculadas a nenhuma denominação, a nenhuma convenção e que se estruturam eclesiasticamente como empresas, inclusive abrindo franquias.

No entanto, como afirma o próprio Freston (1997), o rádio domina a mídia evangélica ainda hoje, e os argumentos usados para esse domínio radiofônico são esclarecedores: “o custo mais acessível, a facilidade técnica da produção e a disponibilidade maior de horários”.³⁰⁰ Ou seja, é ainda através do rádio que os evangélicos se inserem na comunicação de massa do Brasil. O rádio é a mídia de maior alcance de público pelo tipo de linguagem utilizada, pelo seu poder de mobilização, divulgação de posições e informações. No rádio se especifica com mais clareza a quem se quer atingir, qual o público alvo não de um programa, mas de toda uma empresa de comunicação. Cabe agora uma breve descrição das rádios que pretendemos estudar.

A Rádio El Shadai FM 93,3 tem como proprietário Arolde de Oliveira desde maio de 1992, político, formado em engenharia de telecomunicações, tendo trabalhado na Embratel, nos seus cinco mandatos de deputado federal se notabilizou pela participação na Comissão de Ciência, Tecnologia, Comunicação e Informação da Câmara Federal. Membro de uma igreja batista, Oliveira faz parte da executiva do diretório regional do PFL no estado do Rio de Janeiro desde março de 1993. Ele afirma que o tipo de música tocada na sua rádio é uma escolha pensada em aspectos de mercado, pois a rádio foi adquirida para divulgar e vender os CDs da MK Publicitá (sua gravadora), e a classe média é o seu alvo. Pesquisa desenvolvida por Fonseca (1997) mostra que, membros de igrejas renovadas, com perfil “mais moderno” e “mais classe média” são os maiores ouvintes desta rádio (51% contra 26% que ouvem a Melodia). A Rádio El Shadai possui uma programação mais musical, do tipo das FM’s tradicionais, locutores com linguagem para jovem, e com ritmos modernos que vão do rock ao funk. Segundo dados divulgados pela emissora, o ouvinte da 93,3 FM fica ligado em média 4 horas e meia por dia, 60% dos quais não trocam de estação. Em 15 dias de programação a Rádio El Shadai atinge 7% dos ouvintes de FM, o que equivale a 62.000 ouvintes por minuto diariamente de 6h. às 19h.³⁰¹ Atualmente ocupa o quinto lugar de audiência entre todas as fms do Rio de Janeiro, com uma média de 109.208 mil pessoas por dia.³⁰² Essa rádio faz parte do Grupo MK de Comunicações que conta ainda com a gravadora já citada, a MK Editora, o portal de internet Elnet e um programa de tv e internet chamado Conexão Gospel.

A Rádio Melodia 97,3 FM é outra empresa de grande penetração entre os evangélicos. Seu proprietário desde 1986 é o ex-deputado federal Francisco Silva (PL-RJ). Nas eleições de 1994 foi o campeão de votos para Deputado Federal por São Paulo: 220.000. Sua inserção no universo das igrejas evangélicas deu-se também a partir de uma opção comercial. Adquiriu a Rádio Melodia em 1986 e se tornou conhecido do grande público evangélico. Segundo Fonseca (1997) apenas 1% dos ouvintes tem nível de terceiro grau, sendo, portanto, uma rádio para os menos escolarizados. A programação tem muitas pregações ao longo do dia e as músicas

³⁰⁰ P. FRESTON, *op. cit.*, p.136-137.

³⁰¹ A. B. FONSECA, *op. cit.* pp. 88-92, 1997; V. FIGUEREDO FILHO, *op. cit.*, pp. 62-84, 2000.

³⁰² IBOPE, abril-2009.

seguem o padrão dos ritmos populares (baião, forró, lambada) com letras pentecostais, que falam em “fogo”, “poder”, “unção”, marcas da teologia pentecostal. Ocupa o terceiro lugar geral no ranking das fins do Rio de Janeiro com 115.977 mil pessoas por minuto³⁰³. A Rádio Melodia faz parte também de um grupo de comunicação que conta com editora, gravadora Top Gospel e o Portal Melodia.

No segmento de rádios religiosas a ordem é esta: Melodia, em seguida a El Shadai e a Rede Aleluia de propriedade da Igreja Universal do Reino de Deus com 22.965 mil pessoas por minuto. Por entendermos que estas duas rádios não se enquadram em nenhuma das classificações que fizemos anteriormente, nossa hipótese é a de que essas rádios podem estar formando o que chamamos de *Mídia Empresarial-Religiosa (MER)*. Elas são formadas por grupos empresariais desvinculados administrativamente de qualquer instituição religiosa. Têm estrutura de comunicação bem definidas, contando em seus quadros com profissionais de marketing, comunicação, contabilidade, evidenciando uma racionalidade administrativa. Não há o compromisso de uma linguagem legitimada por alguma igreja, liderança carismática ou denominação. O direcionamento é para o indivíduo visto como cliente. Não fazem proselitismo, mas lutam pela audiência, divulgando e vendendo seus produtos, seus cantores, seus cd's, fazendo circular linguagens e símbolos comuns aos evangélicos.

Assim, considerando a fragmentação do universo evangélico, sua polifonia no campo religioso e a autonomia do indivíduo com relação à regulação religiosa, é importante sabermos que tipo de linguagem ou discurso essas rádios utilizam para conseguir abarcar diferentes grupos e manter uma expressiva audiência.

Segundo Peter Berger³⁰⁴, a religião passa por uma crise das suas estruturas de plausibilidade, isto é, com o fim da metafísica e o advento da modernidade, foi tirada da religião a função de sustentar e explicar a realidade. A crise da religião é um dos efeitos claros da secularização, “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”.³⁰⁵ Com o fim da função da religião como ordenadora do cosmos, entramos numa situação de pluralismo onde todas as instituições podem explicar e fundamentar a realidade. O pluralismo é uma situação objetivada, real, de algo que já aconteceu dentro do indivíduo, na consciência dele. Neste sentido a adesão à religião passa a ser voluntária, depende da escolha e preferência do indivíduo e, por isso, é uma religião limitada à vida privada sem, com isso, desempenhar a tarefa anteriormente clássica, a saber, “construir um mundo comum no âmbito do qual toda vida social recebe um significado último que obriga a todos.”³⁰⁶

³⁰³ Idem.

³⁰⁴ BERGER, P. L. O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. SP, Paulus. 1985.

³⁰⁵ Ibid. p.119.

³⁰⁶ Ibid. p.145.

Para conseguir a adesão de fiéis-clientes, a religião tem agora que usar da lógica da economia de mercado, pois essa é uma situação de mercado. As tradições religiosas podem ou não ser assumidas como comodidades de consumo. Além disso, as tradições religiosas têm que disputar a “definição da realidade com rivais socialmente poderosos e legalmente tolerados.”³⁰⁷

Na situação de pluralismo as tradições religiosas são agências de mercado, elas sofrem uma pressão por resultados que provoca a racionalização das estruturas criando a burocracia. A burocracia se expande para as relações sociais internas (administração) e as relações sociais externas (instituições religiosas com instituições sociais), ou seja, todas as relações sociais são burocratizadas para minimizar gastos (tempo, dinheiro...) e maximizar os resultados, para poder se relacionar com a sociedade, o Estado e outras instituições e para executar métodos de trabalhos. A montagem dessa administração religiosa exige formação e seleção de pessoal adequado, hábil, tanto funcional quanto psicologicamente para liderança. Isso faz com que as diferenças entre as diversas tradições religiosas sejam diminuídas. A liderança religiosa burocrática é semelhante a burocrata de outras instituições: “ativista, pragmático, alheio a qualquer reflexão administrativamente irrelevante, hábil nas relações interpessoais, ‘dinâmico’ e conservador ao mesmo tempo.”³⁰⁸

A semelhança administrativa entre as tradições religiosas provoca o ecumenismo como forma de ordenação do mercado. Nesse sentido, as tradições religiosas reconhecem afinidades mútuas e promovem ações conjuntas. Isto leva a competição a um alto grau de racionalização, ou seja, as instituições religiosas lançam mão da pesquisa de mercado para implantação de novas frentes. Há, então, uma demarcação de espaços determinados, levando a cartelização, ou seja, surgem as incorporações e os remanescentes se organizam por acordos mútuos.³⁰⁹

O pluralismo atinge os conteúdos religiosos que são mudados pela preferência dos consumidores. Essas preferências acabam por formar os conteúdos da moda. O mundo é secularizado, as preferências de igual modo também são o que faz com que os produtos religiosos se adequem as consciências secularizadas. Por isso, a imposição doutrinária, ainda que exista, dificilmente aparece nítida na mídia religiosa. Há uma aparência objetiva, informativa sobre o real concreto sem que se faça distinção doutrinária.³¹⁰ Porém, onde for necessária a legitimação das formas tradicionais da religião, ali elas serão mantidas para legitimar os novos líderes e as novas ações. O uso da tradição³¹¹ para legitimar os novos agentes sociais e as novas maneiras de agir de uma instituição, além de ser uma reorganização

³⁰⁷ Ibid. p.149.

³⁰⁸ Ibid. p.152.

³⁰⁹ Ibid. p.155.

³¹⁰ MARTINO, L. M. S. Mídia e poder simbólico. SP: Paulus, 2003. p.9.

³¹¹ “[...] entendemos que a tradição é construída, social e historicamente, a partir das muitas possibilidades do presente e de dados fornecidos pela história. Não se pode construir uma tradição isenta do passado e da credibilidade social do presente. Neste sentido, a tradição é ao mesmo tempo uma continuidade com o passado e uma ruptura com ele. Por um lado, quando a construção da tradição faz uma releitura do passado, de alguma forma faz com que se estenda e se prolongue; por outro lado, quando se faz uma releitura ou reinterpretação do passado é porque elementos novos do momento presente estão contribuindo para uma nova construção da tradição. Isto é, a construção de uma tradição é sempre uma nova forma de se referir ao mesmo passado que a tradição anterior se referia.” (SANTANA, op. cit. p.31).

identitária, mostra que as religiões conseguem se organizar para continuar existindo num mundo plural. Ou seja, se é verdade que o sentido de religião mudou, foi esvaziado, perdeu valor pela pulverização de lógicas religiosas, também é verdade que novas formas de religião apareceram e tentam se firmar acompanhando as mudanças da sociedade.³¹²

Juntamente a esse ordenamento Acontece também um recrudescimento das “heranças confessionais”. A ênfase na identidade é “parte do processo de racionalização da concorrência”. Pode ser que essa diferenciação seja só externa, mas internamente haja a padronização descrita acima. A busca das heranças confessionais é um correlato estrutural do ecumenismo.³¹³ No pluralismo as estruturas de plausibilidade são multiplicadas, relativizadas e entram em concorrência. Os conteúdos religiosos passam a ser privados, individuais e passam a se referir a existência individual, a história de vida. A pluralidade faz com que os grupos religiosos busquem cada qual manter seu fragmento frente aos outros fragmentos do mundo. Assim as possibilidades de legitimações são muito variadas sem serem seguras. O indivíduo escolhe a legitimação, se certifica dela e a legitima com dados existenciais para si mesmo.

Segundo Martino, as instituições estão em busca da legitimidade social a fim de se fazerem ver e divulgar suas ideologias e para tanto oferecem bens simbólicos e bens materiais para os consumidores.³¹⁴ As alterações ocorridas nas formas tradicionais das instituições religiosas é que criam a necessidade de uso da mídia para, ao mesmo tempo, existirem e criarem demandas de bens simbólicos religiosos.³¹⁵

Assim, a religião responde às necessidades micros não mais as necessidades macro da sociedade, a relevância da religião se limita ao privado. Esse controle do indivíduo sobre a religião e seus conteúdos leva as tradições religiosas a uma padronização que facilita a cartelização e o ecumenismo diminuindo, logicamente, a diferença entre as várias tradições religiosas e cria a moda como dissemos acima. Essa padronização aproxima a religião, enquanto produtora de bens simbólicos, da indústria cultural, ou seja, ela também produz nos indivíduos efeitos psíquicos que isentam os bens simbólicos de serem vistos como mercadoria, mas também cria o desejo do consumo de tais bens simbólicos.³¹⁶

BIBLIOGRAFIA

- BAKHTIN, M. Questões de literatura e estética. Teoria do romance. SP: Hucitec/Unesp, 1988.
- BARROS, D. L. P. & FIORIN, J. L. Dialogismo, polifonia e intertextualidade em torno de Bakhtin. SP: USP, 1999.
- BERGER, P. L. O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. SP: Paulus. 1985.
- _____. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, vol 21, nº1, abril 2001, pp.9-24.
- BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.
- CAMPOS, L. S. Protestantismo brasileiro e mudança social. in: SOUZA, B. M. *et al.* (org.) Sociologia da religião e mudança social. São Paulo: Paulus, 2004. p. 106-136

³¹² Ibid. p.50-52.

³¹³ BERGER. op. cit. p.159.

³¹⁴ Ibid. p.11-12

³¹⁵ Ibid. p.12.

³¹⁶ SANTAELLA, L. Comunicação e pesquisa. SP: Hacker Editores, 2001. p.39.

- FIGUEREDO FILHO, V. Entre o palanque e o púlpito: religião mídia e política. Dissertação de Mestrado. PPGCP. IFCS/UFRJ, 2002.
- FONSECA, A. B. Evangélicos e mídia no Brasil. Dissertação de Mestrado. PPGSA. IFCS/UFRJ. Rio de Janeiro, 1997.
- FORTIN-MELKEVIK, A. A exclusão recíproca da modernidade e da religião nos pensadores contemporâneos: Jürgen Habermas e Marcel Gauchet. Concilium, 244, pp. 70[850]-82[862], 1992/6.
- FRESTON, P. Protestantismo e política no Brasil. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UNICAMP, 1993.
- GEERTZ, C. A interpretação das culturas. RJ: Zahar, 1978.
- HAUSSEN, D. F. A produção científica sobre o rádio no Brasil: livros, artigos, dissertações e teses (1991-2001). Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia, Vol. 1, No 25 (2004). <http://revcom2.portcom.intercom.org.br/index.php/famecos/article/view/408/0>
- MARIZ, C. L. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. Religião e Sociedade, vol 21, nº1, abril 2001, pp. 25-39.
- MARTINO, L. M. S. Mídia e poder simbólico. SP: Paulus, 2003
- OLIVEIRA, P. A. R. Secularização, mercado e o sagrado imanente. [s. d.] (mimeo).
- PIERUCCI, A. F. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. Novos Estudos CEBRAP, 49, pp.99-119, 1997.
- SANCHIS, P. A profecia desmentida. Folha de SP. Caderno Mais!, 20/04/1997, p.5/8.
- SANTAELLA, L. Comunicação e pesquisa. SP: Hacker Editores, 2001.
- SILVA, J. L. O. A. Rádio: oralidade mediatizada: o *spot* e os elementos da linguagem radofônica. SP: Annablume, 1999.
- THOMPSON, J. B. Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VATTIMO, G. O fim da modernidade. SP: Martins Fontes, 1996.
- VELHO, G. Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas. RJ: Zahar, 1994.

GT Desafios da Mística para a Teologia Contemporânea

EMENTAS

La Mística según Nicolás de Cusa y los Desafíos de la Teología Contemporánea

Peter Casarella

Nos passos de Karl Rahner, que já reconhecera a atualidade da mística para a teologia contemporânea, faz-se aqui uma aproximação entre os desafios atuais e Nicolau de Cusa (1401-1464), filósofo alemão e Cardeal da igreja católica que impulsionou a noção de uma igreja reformada no séc. XV. A forma dialética de sua mística segue um caminho original que, segundo o autor desta comunicação, não é gnosticismo moderno nem puramente hegeliano.

Contribuições da tradição mística cristã para a teologia: uma reflexão em busca de referências fundamentais

Ceci Baptista Mariani

A palavra mística freqüente o discurso contemporâneo. Observa-se, todavia, que no uso que se faz dela, não se encontra mais, as referências da tradição cristã que fizeram dela uma experiência que desafiou a vivência da fé e a reflexão sobre essa vivência, a teologia. Neste artigo, buscaremos refletir sobre as características da mística e considerar sua contribuição para a teologia a partir de duas referências fundamentais: a teologia mística de Dionísio Areopagita e alguns exemplos da mística medieval.

***De Beata Vita* de Santo Agostinho: uma reflexão sobre a felicidade**

Neuza de Fátima Brandellero

De Beata Vita de Santo Agostinho: uma reflexão sobre a felicidade é uma abordagem a partir do pensamento agostiniano sobre a vida feliz. A discussão desse tema era muito comum na antiguidade. Felicidade foi a finalidade do ser humano sob a ótica de muitas correntes, por exemplo: socrática, aristotélica, epicurista e estoica. Onde encontrar a felicidade? Santo Agostinho pretende resolver estas questões à luz das certezas cristãs.

A Reflexão Teológica como Obra do Amor

Cleide Cristina da Silva Scarlatelli

Aqui se apresentam os resultados de tese doutoral que, no horizonte da teologia da libertação, visa elaborar uma razão compassiva, apresentando uma configuração da atividade teológica a partir do amor. O esforço é iluminado pelas reflexões de S. Kierkegaard. Como alternativa ao modo de pensar dominante em seu tempo, Kierkegaard busca reconfigurar a reflexão, incluindo a teológica a partir do amor. A tese divide-se em quatro partes: analisa o primado do amor no cristianismo; reflete sobre a relação entre amor e conhecimento na atividade teológica; põe em cena o pensador Sören Kierkegaard, que nos apresenta caminhos para nossa busca de uma configuração da atividade teológica a partir do amor; e, afinal, apresenta um balanço conclusivo a respeito dessa configuração da teologia enquanto *intellectus amoris*.

GT Desafios da Mística para a Teologia Contemporânea

TEXTOS

La Mística según Nicolás de Cusa y los Desafíos de la Teología Contemporánea

Peter Casarella, PhD*

Según Karl Rahner el cristiano del siglo XXI será místico o no será. Rahner reconoció la actualidad de la mística para la teología contemporánea. Su meditación de 1938, *Palabras al Silencio (Worte ins Schweigen)*, apareció durante la crisis de la Segunda Guerra Mundial. Ese texto muy pastoral comienza con la franca confesión que todo discurso teológico tiene que ser una conversación con Dios aunque tal discurso es inevitablemente autoreferencial.

Rahner no quería facilitar la comodificación de la mística cristiana, pero su dicho sobre la necesidad de entrar en el camino del místico puede ser mal entendido. Rahner entendió bien que la afirmación del Dios de la vida cotidiana no puede ser la afirmación de la mera uniformidad del cotidiano. En realidad, la mística como fuente renovadora de la teología es asimismo un camino a la experiencia de diferencia dentro de la vida. La mística del cotidiano es llena de interrupciones y rupturas. En su capítulo sobre lo cotidiano Rahner reconoce que el ritmo de Dios en su plenitud no puede ser identificado con la rutina de mi vida. La síntesis mística de la vida será entonces una síntesis del día de Dios en su plenitud eterna con el día cotidiano de mi vida. El cristiano del futuro creará una disponibilidad dentro de su propia interioridad para dejar entrar el Dios de la vida. Este proceso de interiorización es esencial en la apropiación de la sabiduría experimental de los místicos (la llamada *cognitio Dei experimentalis*) pero también presupone una explicación más amplia que no provee Rahner en su escrito de 1938 sobre la relación entre interioridad de la experiencia y su exterioridad en compromisos sociales. El camino a una interiorización siempre más profunda, por ejemplo, puede muy fácilmente conducir a la ignorancia de las condiciones de injusticia que imponen una uniformidad opresiva en la vida de los más vulnerables en la sociedad.

* DePaul University – Chicago, EUA

Maria Clara Luchetti Bingemer ha aclarado muy bien la relación entre la mística y la experiencia de Dios y en un modo que refleja las nuevas condiciones de la teología contemporánea.³¹⁷ Ella subraya que la experiencia mística no es mero sentimiento sino una forma de conocimiento de la alteridad. Así ha formulado el vínculo entre la mística y la alteridad: “este sentir é um sentir que implica uma alteridade e uma relação.”³¹⁸ Se nota en la teoría de Bingemer la influencia de Emanuel Levinas. Levinas ha formulado una ética de responsabilidad frente al rostro del Otro. Según Levinas, el encuentro con el otro en su exteriorización provoca el mandamiento de no matarlo. Por eso, la experiencia mística no consiste sencillamente de una totalidad numérica de experiencias de individuos. Aunque la dimensión personal de la experiencia es decisiva, la relación con el otro co-determina la experiencia misma. El individuo como tal participa en la experiencia, pero su experiencia debe ser considerado a la luz del conocimiento de una relación con el otro. La experiencia del individuo es entonces una experiencia de individuación, o sea, que un proceso que separa el individuo de la relación que constituye nuestra identidad formada en comunión con el otro. La experiencia del otro dentro de la comunión de personas no es una experiencia de un objeto. Si se puede objetivizar la realidad personal de la persona frente a sí mismo, pero jamás puede el cristiano reducir la epifanía o revelación del Otro como otro a la existencia de un objeto.³¹⁹ El caso de Dios no es distinto. Según Bingemer: “O caminho de relação com o outro Transcendente e Divino é constitutivo mesmo de la experiencia mística.”³²⁰ Como en el caso de la espiritualidad de Rahner, se encuentra el Dios de la vida como si fuera una parte integral de la vida.

Rahner introduce y descubre la mística del cotidiano por la internalización de la vida dinámica y eterna de Dios. El Dios Rahneriano como un ritmo de trabajo y descanso (como se encuentra también en la espiritualidad trinitaria de Ruusbroec) es un Dios que nos ayuda a enfrentar el ritmo caótico de la vida cotidiana. Pero Bingemer muestra justamente la suma

³¹⁷ Maria Clara Lucchetti Bingemer, “Experiência de Deus—uma busca por uma identidade,” *Atualidade Teológica* 6/11 (2002): 241-55.

³¹⁸ *Ibid.*, 250.

³¹⁹ *Ibid.*,

³²⁰ *Ibid.*, 251.

importancia de la exterioridad en la experiencia de Dios. Se puede seguir desde aquí con la idea de que tenemos que aceptar la dialéctica entre la trascendencia de Dios como el totalmente Otro y la imanencia de la experiencia, incluso la experiencia de Dios como fundación y presupuesto absoluto de mi propia experiencia. Pero la forma de una dialéctica dentro de la mística cristiana huye la resolución hegeliano de la antinomía entre trascendencia y imanencia en el concepto filosófico (*die Anstrengung des Begriffes*). Dios puede ser llamado el totalmente Otro (*der ganz Andere* de Karl Barth, por ejemplo), pero la relacionalidad entre el Dios de la vida y la experiencia del místico no sigue entonces la lógica de una dialéctica abstracta. El Dios de la vida no es un concepto colgado del cielo para fomentar dentro de nosotros el deseo de huirse del mundo creado. Este planteamiento es en realidad el puro gnosticismo que también tiene sus nietos en la modernidad.³²¹

Nicolás de Cusa (1401-1464) fue un filósofo alemán y Cardenal de la iglesia católica que impulsó la noción de una iglesia reformada en el siglo XV (o sea, antes de la Reforma Protestante). La forma dialéctica de su mística sigue un camino que no es ni gnosticismo moderno ni puramente hegeliano. Así tenemos de examinar la relación entre la trascendencia de Dios y su imanencia en la obra de Nicolás.³²² Su tratado sobre la mística *Sobre la visión de Dios* fue su respuesta a los monjes de Tegernsee en torno a una cuestión sobre la relación entre afectividad y intelecto dentro de la gnoseología cristiana. En su escrito *El No-Otro (De li non aliud)* ofrece una definición de Dios como el No Otro y también una definición de la definición como tal como el no-otro. La complejidad de su lenguaje puede conducirnos a otra forma puramente especulativa de la dialéctica. Pero en realidad el investigador de los escritos místicos de Dionisio Areopagita y del pensamiento del Absoluto del filósofo neoplatónico Proclo quiere decir nada más de que el Dios del universo debe sobrepasar nuestras ideas muy limitadas de la distinción entre trascendencia y imanencia. Aunque la revelación de Jesucristo no es el enfoque

³²¹ La cuestión del gnosticismo en la modernidad fue elaborado por Hans Urs von Balthasar y Erich Voegelin. Un teólogo actual que reclama este tema es Cyril O'Regan. Véase su libros *Gnostic Return in Modernity* (State University of New York Press, 2001) y *Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's Haunted Narrative* (State University of New York Press, 2002).

³²² El mejor libro sobre este tema se queda Mariano Álvarez Gómez, *Das verborgene Gegenwart des Unendlichen*.

de este tratado (su cuerpo de casi 300 sermones publicadas tematiza cristología ampliamente), Nicolás quiere destacar una unidad en diferencia que recibe su forma más concreta y absoluta en la revelación única de la palabra encarnada de Dios. Para Nicolás la imanencia de Dios nunca puede ser una limitación con respecto a su trascendencia y vice versa. El filósofo alemán ha pensado la radicalidad de trascendencia y de imanencia en su intimidad sin aceptar una resolución conceptual.

La alteridad es una dimensión del mundo creado por Dios. Nicolás de Cusa ha intentado reflexionar sobre el origen de la alteridad. Su planteamiento fue lo de un buscador de una posible metafísica de la creación. Según Nicolás no podemos comprender el origen de la alteridad como tal. En su tratado *Sobre la Génesis* Dios es lo mismo (*idem*). El concepto de lo mismo no es un concepto de lo mismo en el mundo creado sino lo del mismo absoluto. Su absolutización de lo mismo en realidad es la restitución del valor de la alteridad dentro de la creación. Dios como lo mismo ha creado un mundo de diferencias.

Qué es la alteridad según el tratado *Sobre la Génesis*? Alteridad puede ser identificado con multiplicidad. A causa de su identidad con multiplicidad hay que hablar de alteridades en vez de alteridad como tal. La alteridad como una realidad singular no existe según el Cusanus.³²³ La alteridad es una forma de presentación de las cosas. Así encontramos la doctrina de Nicolás sobre la perspectiva. Cuando Nicolás examina el mundo, su investigación revela diferencias y concordancias. La mente asimilativa siempre considera estas diferencias y concordancias en la condición de ser codeterminado. La mente que asimila no puede trascender la realidad de aquel mundo finito de perspectivas para ascender a una asimilación de todo sin diferencias y concordancias. Dice Nicolás: “El ojo no puede ver una esfera por una sola mirada.” No quiero negar la capaz del intelecto de sobrepasar las medidas de la mente dentro de la gnoseología del Cusano. Sin embargo, la presentación de la alteridad es el producto de una mente que asimila y en este sentido nos presenta un vínculo entre alteridad y perspectiva.

³²³ La cuestión de *singularitas* nos aborda al pensamiento de nominalismo y Nicolás de Cusa rechazó el nominalismo aunque hay semejanzas entre sus creaciones filosóficas y el nominalismo de su tiempo.

Hay mucho más que me gustaría relatar sobre la mística de Nicolás porque este breve resumen toca sólo una parte de su contribución a la discusión contemporánea sobre la alteridad. La contribución más original de Nicolás fue el pensamiento radical de la relación entre unidad y diferencia. Dentro de la metafísica del Medievo no hay otro pensador que muestra tanta originalidad en este campo. “El ojo no puede ver una esfera por una sola mirada” es un dicho que nos recuerda de la productividad intelectual y espiritual de nuestra finitud en el camino de buscar el Dios infinito de nuestras vidas.

Obrigado pela atenção.

Contribuições da tradição mística cristã para a teologia: uma reflexão em busca de referências fundamentais

Ceci Baptista Mariani*

A palavra mística na atualidade se refere a um conceito de difícil definição, é em geral utilizado de forma fluida e aparece muitas vezes entendido como sinônimo de esoterismo ou, simplesmente como sinônimo de religião³²⁴. Há também quem utilize o conceito para falar de uma energia ou força interior que mobiliza o sujeito, ou como um sentimento, uma sensação ou uma emoção. Sentidos que tem certamente relação com o uso que fizeram dele os românticos, sentidos que emergem da valorização da experiência religiosa subjetiva, quando do processo operado pela reforma, de interiorização da religião. Um melhor entendimento desse conceito e da contribuição que a mística pode oferecer à vivência e à reflexão sobre a experiência religiosa supõe, no entanto, entendemos, a recuperação de elementos importantes que caracterizam a mística, presentes na história da utilização desse conceito no interior da tradição cristã.

A Teologia Mística de Dionísio Areopagita

Em seu pequeno tratado denominado *Teologia Mística*, de importância fundamental para todo o desenvolvimento do pensamento cristão, Dionísio Areopagita não só cria o termo “teologia mística”, afirma Bernard McGinn, como dá expressão sistemática à visão dialética da relação entre Deus e o mundo que foi a fonte de sistemas místico-especulativos por pelo menos mil anos³²⁵. A estrutura do sistema teológico de Dionísio, segundo esse autor, é a mais importante contribuição para a história da mística latina³²⁶.

* Doutora em ciências da religião; leciona na EDT; no ITESP e na PUCCAMP.

³²⁴ Carlos Eduardo SELL e Franz Josef BRÜSEKE, *Mística e Sociedade*, p.17.

³²⁵ MCGINN, Bernard. *The Foundations of Mysticism : The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York, Crossroad, 2003, p. 158

³²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 161.

Nesse tratado que deve ser interpretado em relação ao conjunto de sua obra³²⁷, “místicas” são revelações dos mistérios simples, absolutos e imutáveis da teologia revelados na treva superluminosa do silêncio que ensina ocultamente. Treva que ilumina e “superpleniza com esplendores dos superbens espirituais as inteligências espirituais”³²⁸. Revelações a que se chega, aconselha Dionísio, quando se deixa de lado “as sensações, as operações intelectuais, todas as coisas sensíveis e inteligíveis, tudo o que não existe e que existe” para unir-se com Aquele que está acima de todo o ser e de todo conhecimento num abandono irrestrito, absoluto e puro. “Visões místicas” são para Dionísio, no entanto, possibilidades dadas a iniciados, a saber, aqueles que não permanecem prisioneiros por supor “nada existir de modo superessencial acima dos seres” e que não “presumem conhecer com a própria sabedoria ‘Aquele que fez da treva seu esconderijo’”.³²⁹

Para ver através da cegueira e da ignorância, e para conhecer o princípio superior à visão e ao conhecimento, explica Dionísio, é preciso ir removendo todas as coisas “do mesmo modo pelo qual aqueles que modelam uma bela estátua aplainam-lhe os impedimentos que poderiam obnubilar a pura visão de sua arcana beleza, sendo capazes de mostrá-la plenamente, mediante remoção”.³³⁰ À Treva superluminosa, enquanto Causa de tudo, aplicam-se-lhe todas as afirmações positivas dos seres, todavia, enquanto a tudo transcende, “é mais apropriado negar-lhe todos os atributos”³³¹. As negações, no entanto, não se opõem às afirmações, pois a Causa universal está acima de ambas e é feita “de muitas palavras, de poucas palavras e desprovida de palavras, porque não se lhe aplica discurso ou pensamento algum”³³². A teologia ou teosofia, sabedoria de Deus, conforme indica Dionísio, implica uma dialética ascendente que envolve afirmações e negações que para ele “devem ser louvadas com procedimentos contrários”:

Com efeito, afirmamos, quando partimos dos princípios mais originários e descemos através dos membros intermédios às últimas coisas; no caso das negações, todavia, removemos tudo, quando subimos das últimas coisas às mis originárias, para conhecer a ignorância escondida em todos os seres por todas as coisas cognoscíveis, e para ver a treva supernatural escondida por todas as luzes presentes nos seres.³³³

³²⁷ No capítulo III de sua *Teologia Mística*, Dionísio explicita o lugar dessa última no conjunto de sua obra e indica que o silêncio místico é fruto de uma ascese e antes de chegar a ele é preciso considerar as muitas palavras e a presença de Deus em toda a criação: “No livro *Dos nomes divinos* (explicamos) como Deus é chamado bom, e como é chamado ser, vida, sabedoria e potência, e todas as denominações divinas. Na *Teologia simbólica* (tratamos) dos nomes transferíveis dos objetos sensíveis às coisas divinas, formas e figuras divinas, partes, instrumentos, lugares divinos, ornatos, iras, aflições, dores, cóleras, ebriedades, excessos, juramentos, imprecações, sons, vigílias e todas as sacras figurações da representação de Deus. Creio que te dá conta do modo pelo qual esses últimos temas demandam mais palavras do que os primeiros: os *Esboços teológicos* e as explicações dos nomes divinos são mais concisos que a *Teologia simbólica*. Quanto mais olhamos para cima, mais os discursos se contraem pela contemplação das coisas inteligíveis; assim também, agora, ao penetrarmos na treva superior do intelecto, já não encontramos discursos breves, mas uma total ausência de palavras e de pensamentos”. (Dionísio Areopagita, *op.cit.*, p. 25-26)

³²⁸ Cf. Pseudo-Dionísio Areopagita, *Teologia Mística*, p.15. Usaremos aqui a tradução de Marco Lucchesi.

³²⁹ *Ibidem*, p. 15-16.

³³⁰ *Ibidem*, p.21.

³³¹ *Ibidem*, p.16.

³³² *Ibidem*, p.17.

³³³ *Ibidem*, p. 21-22.

Segundo Balthasar, para Dionísio, o conhecimento de Deus requer uma penetração sempre mais profunda e o ultrapassamento sempre mais completo da imagem, e as duas coisas não separadas, nem justapostas, mas se integrando sempre mais profundamente. A teologia é adoração admirada diante da Beleza insondável que aparece em todas as manifestações³³⁴. Porque Deus é em tudo e além de tudo, a existência e o conhecimento são uma celebração permanente da glória divina que reina em tudo e além de tudo e que se comunica em tudo³³⁵.

Mística, em Dionísio, segundo esse mesmo autor, é a realização do que Deus, que é Treva mais que luminosa, opera no ser e no conhecer humano que se volta para ele em relação estabelecida por ele, portanto, não é uma experiência psicológica. Ela representa uma realização filosófica-teológica do que é: êxtase de si a Deus por imitação do eros extático divino que entra por amor, na multiplicidade do mundo. Êxtase que não será em Dionísio, perda de identidade, mas fundamento e aprofundamento dela³³⁶. A relação da criatura com Deus sempre maior é relação estabelecida por Deus a partir da criação. Nesta relação, cabe a Deus mesmo elevar os véus dissimuladores do ser e do conhecer criados. A impressão negativa disso que Deus opera, é o método de pensar apofático:

O método de negação contínua e de remoção crescente dos envoltórios simbólicos sensíveis e dos conceitos espirituais não é, para Dionísio, separado da experiência positivamente mística que procede de Deus. O que de concreto ele tem constantemente em vista, não é o método de pensamento, mas é um encontro carregado de experiência, evento que se realiza diante do mistério do Deus vivo apreendido na fé. Por isso, o “terceiro passo”, somente mencionado e que ultrapassa a afirmação e a negação, o movimento de ultrapassamento (*hyperochê*) não é um “método” de conhecimento, mas uma demonstração que além de toda a afirmação e negação de que é capaz a criatura, não há mais que a transcendência absoluta de Deus. A palavra suprema da “teologia mística” deve então ser que Deus não é somente além de todas as afirmações, mas também além de todas as negações.³³⁷

Neste sentido, Deus que levanta o véu leva àquele que fecha os olhos, transformando o ser e o conhecer, à afirmação de que Deus é além de todas as afirmações e negações, Treva mais que luminosa. Dionísio concorda com autores cristãos antigos ao acreditar que a alma é divina e pode alcançar uma forma de união indistinta com Deus, mas, em sua visão menos platônica do que a de muitos autores patrísticos, comenta McGinn, entende que ela é divina somente como uma manifestação e é unificada e divinizada somente pelo eros ascendente de Deus.

Divinização, neste sentido, é um dom e não um direito de nascença³³⁸.

A união mística, identificada aqui com a divinização, será, portanto, na concepção de Dionísio, baseada na transcendentalização do conhecimento em não conhecimento e do desejo erótico³³⁹

³³⁴ Cf. Hans Urs VON BALTHAZAR, *La Gloire e la Croix: les aspects esthétiques de la Révélation*. Paris, Aubier, 155.

³³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 157.

³³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 187.

³³⁷ *Ibidem*, p. 188.

³³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 178.

³³⁹ É importante lembrar que Eros deve aqui ser entendido, não a partir de uma perspectiva sexualizada e intersubjetiva, mas como princípio metafísico.

em possessão extática. Amor e conhecimento têm papel essencial na ascese amorosa. Para Dionísio, o desejo amoroso (*Eros*) que é ao mesmo tempo amor caridoso (*Aghapé*), pode ser entendido como poder para efetuar união, reunião e conservação.

Todavia, dirigindo-se àqueles que sabem entender o verdadeiro sentido das palavras divinas, os santos teólogos, para lhes revelar os segredos divinos, atribuem mesmo valor às duas expressões de caridade e desejo. Com efeito, as duas designam um mesmo poder de unificação e de reunião, e mais ainda de conservação, que pertencem desde de toda eternidade ao Belo-e-Bem graças ao Belo-e-Bem; que emana do Belo-e-Bem; que une uns aos outros os seres da mesma categoria; que leva os superiores a exercer sua providência em relação aos inferiores; que converte os inferiores e os liga aos superiores.³⁴⁰

Esse desejo amoroso é capacidade que preexiste em Deus, na Tearquia, e é a partir dela, comunicado à criação, no cósmico pulsar da processão e reversão. O desejo amoroso que vem de Deus, em Deus, para nós, é extático. Graças a ele, afirma Dionísio, os amorosos não mais se pertencem, mas pertencem àqueles que amam. É poder de unificação pelo êxtase que é saída de si para o exercício da providência e da comunhão.

(...) O próprio Deus, que é causa universal e cujo desejo amoroso, ao mesmo tempo belo e bom, se estende à totalidade dos seres pela superabundância de sua bondade amorosa, sai também de si mesmo quando exerce suas Providências em relação a todos os seres e que de alguma forma ele os cativa pelo sortilégio de sua bondade, de sua caridade e de seu desejo. É assim que, total e perfeitamente transcendente, não condescende menos ao cuidado de todos os seres graças a este poder extático, supra-essencial e indivisível que lhe pertence.³⁴¹

Fundamentalmente, o que Dionísio nos ensina sobre mística é que essa palavra anuncia, por um lado, a inefabilidade, a liberdade e a grandeza da Realidade Última que nos envolve, e por outro lado, a insuficiência do nosso conhecimento e a inadequação de nossa linguagem incapaz de definições e conceitos que dêem conta de enquadrar essa Realidade. Ele vai nos mostrar que a relação com Deus absolutamente transcendente implica o êxtase operado através do procedimento da negação (remoção), com a finalidade última da união transformadora (divinização) pelo amor que é Deus, absolutamente transcendente e totalmente presente em toda a criação. Mística é para ele, qualidade da teologia, um tipo de sabedoria de Deus na qual penetram os iniciados que se dispõem a despojarem-se do próprio saber e abandonando-se de forma irrestrita, absoluta e pura, deixam-se conduzir para o alto e viver naquele que a tudo transcende, unindo-se ao princípio superdesconhecido segundo o melhor (de suas faculdades), mas conhecido além da inteligência³⁴².

A mística medieval e a experiência subjetiva de Deus

É no mundo medieval, entretanto, que uma literatura mística se afirma por si mesma e se desenvolve como busca do divino dentro da alma e como experiência mística de unidade com Deus, *unio mystica*, experiência subjetiva que transborda todos os conceitos e doutrinas

³⁴⁰ Pseudo-Dionísio, o Areopagita, Os Nomes Divinos, 4.12 (709C-709D), Em: *Obras Completas*, p. 53.

³⁴¹ *Ibidem*, 4.13 (712A-712B), p.54.

³⁴² Cf. Pseudo-Dionísio Areopagita, *Teologia Mística*, p.18.

teológicas. Uma literatura claramente influenciada por Dionísio Areopagita, uma vez que descobre e anuncia que no fundamento de todo o esforço de falar sobre Deus existe uma experiência indizível e que para chegar a Ele é preciso remover, ou como entendem os medievais, exige despojamento de todas as coisas e mais que isso, despojamento de si mesmo, isto é, aniquilamento. A mística medieval vai se expressar num discurso mais voltado para os movimentos provocados na alma, experiência de êxtase (êxodo de si) e transformação pela união com Deus. E aqui talvez possamos falar em mística como “experiência”, entendendo esse termo como Congar:

percepção da realidade de Deus vindo até nós, ativo em nós e por nós, atraindo-nos a si numa comunhão, numa amizade, isto é, num ser para o outro. Tudo isso, é claro, aquém da visão, sem abolir a distância na ordem do conhecimento do próprio Deus, mas superando-a no plano de uma presença de Deus em nós como fim amado de nossa vida: presença que se torna sensível através dos sinais nos efeitos de paz, alegria, certeza, consolação, iluminação e tudo aquilo que acompanha o amor.³⁴³

De Bernardo de Claraval (1091-1153) até Mestre Eckhart (1260-1328) estende-se uma grande corrente de teólogos e especialmente de teólogas, acompanhadas por um verdadeiro movimento popular, que vão falar de Deus absolutamente transcendente a partir da transformação operada por Ele, nelas. Escritos muitas vezes redigidos em primeira pessoa como testemunho ou em versos, em forma de canção, e em língua vernácula, como é o *Espelho das Almas Simples* de Marguerite Porete³⁴⁴. O texto de Marguerite Porete não é fala sobre Deus, ou sobre o humano aberto para Deus, mas é fala da alma com Deus e em Deus. No *Espelho das Almas Simples*, segundo Luisa Muraro, é possível ouvir as palavras de uma conversação, não apenas nova, mas “inaudita”, entre uma mulher e Deus.

Uma mulher estava com certeza, ela diz, Deus não sei, mas com certeza ela não era só, estava um outro ou outra cuja voz não chegava até mim, mas que ouvia o mesmo porque fazia uma interrupção nas palavras dela, ou melhor, uma cavidade que transformava a leitura, a tornava semelhante ao gesto de quem bebe lentamente de uma taça.³⁴⁵

Na escritura de Marguerite Porete e de outras mulheres desse mesmo período, o absoluto não é o objeto de uma procura, mas é a experiência de uma Presença que desfaz aquele que o está buscando. De posse da pergunta pelo absoluto, reflete ainda Luisa Muraro:

Elas começam da própria experiência e trabalham a tirar do meio e abrir passagens, desfazem sem substituir o mundo desfeito com produtos de pensamento e a escritura delas é um desfazer-se de si (...). Não são construtivas.

³⁴³ Yves CONGAR, *Revelação e experiência do Espírito*, p.13-14.

³⁴⁴ Cf. Georgette ÉPINEY-BURGARD y Émilie ZUM BRUNN. *Mujeres Trovadoras de dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*.

³⁴⁵ Luisa MURARO. *Il Dio delle donne*, p. 14.

A pergunta que não desfaz, a procura construtiva, visa a embarçar assim tanto a mente com os seus objetos e os seus métodos, que não aparece mais uma verdadeira pergunta. Como verdadeira pergunta entendo: uma pergunta cuja resposta não depende de nada que eu tenho e que sou. Uma verdadeira pergunta chama a existência de outra coisa.³⁴⁶

A experiência religiosa relatada fala de um amor voltado para um objeto inacessível, sempre disposto a perder e nunca seguro de possuir, amor a nada do que se pode imaginar, no entanto, algo real e dotado de poder. Fala da relação com Deus que se faz reconhecer sem nunca se deixar pegar. Nesses textos, a experiência com Deus é descrita como experiência de liberdade que nasce (e isso desafia a compreensão moderna!) do aniquilamento.

A alma aniquilada, afirma Marguerite Porete, se apóia sobre dois pilares que a faz forte contra seus inimigos, forte como um castelo sobre um monte rodeado pelo mar. Um dos pilares é o conhecimento de sua própria pobreza. O outro é o conhecimento elevado que ela recebe da pura Divindade. De tão tomada pelo conhecimento de sua pobreza, a alma é estranha aos olhos do mundo e aos olhos dos seus. Por outro lado, ela é tão embriagada do conhecimento do amor e da graça da pura divindade, que está sempre bêbada de conhecimento e repleta de louvores do amor divino. Bêbada não somente do que tem bebido, mas bêbada do que jamais bebeu e do que jamais beberá. Bêbada da bebida que bebe seu bem-amado, pois que, entre ele e ela, por transformação do amor, não há nenhuma diferença. Esta alma é um abismo pela humildade de sua memória, de seu entendimento e de sua vontade, ao mesmo tempo em que é muito livre pelo amor da Divindade.³⁴⁷ A alma aniquilada, conhecendo sua pobreza, ao mesmo tempo, conhece a bondade de Deus que é a sua salvação. Pois, Deus de bondade não poderia deixar de favorecê-la em sua mendicância, sem se renegar. Tamanha pobreza, entretanto, afirma, não poderia se acomodar com menos do que o cume da abundância de toda a bondade divina.

A salvação para Porete, consiste, portanto, no conhecimento da bondade de Deus a partir do reconhecimento da própria maldade. A autoconsciência da alma como mina de desgraça, explica Babinski, é ao mesmo tempo, o meio pelo qual a alma recebe a divindade. Neste sentido, a humildade torna-se a ocasião para o divino preenchimento.³⁴⁸ E nisso consiste a nobreza, na transformação de amor operada por Deus naquele que se despojou de tudo, até de si mesmo. O homem nobre, para a tradição renana, da qual participa Porete, é o homem livre, no entanto, não porque nasceu nessa condição, explica M. Eckhart em seu sermão *O homem nobre*, mas porque, argumenta ele, inspirado em Agostinho, avança no caminho do desprendimento, degrau a degrau, até o limite que implica despojar-se da própria imagem humana para assumir a imagem divina:

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 19-20.

³⁴⁷ Cf. *ibidem*, p. 85-86.

³⁴⁸ Ellen BABINSKI, *op. cit.* p. 6.

O primeiro degrau é aquele do homem interior e novo, diz Santo Agostinho, consiste em modelar o homem sua vida pelo exemplo de pessoas boas e santas, mas continuando a caminhar pegado às cadeira e cosido às paredes, e a sustentar-se com leite.

O segundo degrau é aquele em que o homem já não olha apenas para os modelos exteriores, inclusive os de homens bons. Mas corre a buscar, pressuroso, a doutrina e o conselho de Deus e da sabedoria divina, dando as costas à humanidade e voltando o rosto para Deus, deixando o regaço da mãe e sorrindo para o pai.

O terceiro degrau consiste em apartar-se o homem mais e mais de sua mãe e em distanciar-se sempre mais de seu colo, fugindo ao cuidado e depondo o temor, de modo tal que, embora pudesse praticar o mal e a injustiça sem dar escândalo a toda a gente, nem assim queria fazê-lo; tão íntima é sua união de amor com Deus, e tão zelosa a sua diligência (que não descansa) até que seja introduzido na alegria, na doçura e na bem-aventurança que lhe façam aborrecer tudo que lhe é dessemelhante e alheio.

O quarto degrau consiste em que o homem cresça e se fixe mais e mais no amor e em Deus, dispondo-se assim a enfrentar com vontade e gosto, com sofreguidão e alegria, toda espécie de provação, de tentação, de contrariedade e de padecimento.

O quinto degrau está em que o homem viva em toda a parte na paz interior, descansando tranqüilamente na riqueza e na superabundância da suprema e inefável sabedoria.

O sexto degrau consiste no despojar-se da imagem (humana) e no revestir a imagem da eternidade divina, pelo esquecimento total e perfeito da vida transitória e temporal, de tal modo que, feito filho de Deus, e atraído por Deus, o homem se transmude em imagem de Deus.³⁴⁹

É nobre aquele que se despoja de si e nasce do alto. O segredo da nobreza é revelado pelo Filho de Deus.

Com referência a este homem interior e nobre, no qual se encontra impressa e implantada a semente de Deus e a imagem de Deus, e à maneira como se manifesta esta semente e esta imagem da natureza e da essência divina, o Filho de Deus, e como dela se toma conhecimento, e também como por vezes ela se oculta – sobre isso o grande mestre Orígenes apresenta uma comparação: O Filho de Deus, diz, está no fundo da alma como uma fonte viva.³⁵⁰

A alma aniquilada é nobre porque, pelo aniquilamento, acolhe a obra de Deus nela. Essa alma que leva a marca de Deus como o lacre toma a forma do selo, afirma Marguerite Porete, sabe que a obra de Deus na criação não é condená-la, mas conformá-la a Ele.³⁵¹ Este é o segredo do Filho que é dado a ela pelo amor do Espírito Santo. A alma aniquilada é, portanto, semelhante à divindade. A liberdade perfeita que define a nobreza, vem pela graça de Deus que dá à alma o conhecimento do seu nada, conhecimento que leva do mais profundo abismo à mais elevada condição. Em sua nobreza, a oração e a prece da alma, já não pede mais nada, repousa em paz.

Esses teólogos e teólogas vão constituir no interior da teologia cristã medieval, uma tradição ao lado e em controvérsia com a teologia escolástica, mais racional e científica. Mística porque se funda na experiência da alma que procura julgar a realidade com os olhos de Deus e que para isso, considerando a diferença imensa que separa o finito do infinito, deve percorrer um itinerário, atravessar suas próprias faculdades, despojando-se da inteligência e da vontade,

³⁴⁹ Mestre ECKHART, *A Mística de Ser e de não Ter*, p. 92-93.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 93.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 115.

confiando que, ao longo desse trabalho, Deus vem a ela e, fazendo aí sua morada, transforma seu saber e seu querer.

Mística é então, nesse contexto, discurso sobre a relação com Deus daquele que faz um percurso que implica o envolvimento num trabalho de despojamento de si para deixar-se transformar pelo totalmente Outro que, em sua grandeza e liberdade, é absolutamente transcendente, impossível para o entendimento e o querer humanos. Esse processo, em muitos escritos desses que serão posteriormente eles mesmos denominados místicos, é descrito como caminho que conduz a um alto grau de intimidade, experiência de amor que será expressa, como nos poemas de São João da Cruz, através de imagens nupciais³⁵²:

Em uma noite escura,
De amor em vivas ânsias inflamada,
Oh! ditosa ventura!
Saí sem ser notada,
Já minha casa estando sossegada.

Na escuridão, segura,
Pela secreta escada, disfarçada,
Oh! ditosa ventura!
Na escuridão velada,
Já minha casa estando sossegada.

Em noite tão ditosa,
E num segredo em que ninguém me via,
Nem eu olhava coisa,
Nem outra luz nem guia
Além da que no coração me ardia.

Essa luz me guiava,
Com mais clareza que a do meio-dia
Aonde me esperava
Quem eu bem conhecia,
Em sítio onde ninguém aparecia.

Oh! noite que me guiaste,
Oh! noite que juntaste
Amado com amada,
Amada no Amado transformada!

Em meu peito florido
Que, inteiro, para ele só guardava,
Quedou-se adormecido,
E eu, terna, o regalava,
E dos cedros o leque o refrescava.

³⁵² Segundo comentário de São João da Cruz, esses são versos que tratam do modo e maneira que tem a alma no caminho da união de amor com Deus. (Cf. São João da Cruz, *Obras Completas*, p.439).

Da ameia brisa amena,
Quando eu os seus cabelos afagava,
Com sua mão serena
Em meu colo soprava,
E meus sentidos todos transportava.

Esquecida, quedei-me,
O rosto reclinado sobre o Amado;
Tudo cessou. Deixei-me,
Largando meu cuidado
Por entre as açucenas olvidado.³⁵³

Essa, podemos dizer, são as características fundamentais do que se entendeu como mística ou misticismo, discurso sobre a experiência de Deus que toma impulso nos países do norte entre os séculos XII e XIII e que floresce também nos séculos XVI na Espanha e no século XVII na França. Esse discurso, que recebeu grandes críticas do iluminismo³⁵⁴, ganha atualmente renovada atenção pela contribuição que pode dar ao contexto contemporâneo desafiado pelo retorno à preocupação com o sagrado e pela diversidade religiosa.

Contribuições

Não se pode negar que um dos grandes desafios da teologia hoje, mais do que o ateísmo, é o enfrentamento da diversidade religiosa, o obrigatório encontro entre tradições religiosas num mundo globalizado e tenso entre a violência e a promessa de uma frutuosa convivência. Muitas vezes, o impulso para o diálogo representa mais um desejo de assimilação do que verdadeiro respeito à diferença e ao valor da alteridade. Nesse contexto, e em vista do itinerário que fizemos procurando destacar alguns pontos importantes para o entendimento da mística, queremos propor aqui, algumas considerações sobre as contribuições da mesma para a teologia:

Em primeiro lugar e fundamentalmente, a mística ensina um grande respeito à verdade abrangente de Deus que é sempre mais do que aquilo que alguém reconhece e percebe, Mistério

³⁵³ São João da Cruz, *op.cit.*, p. 438-439.

³⁵⁴ Para os modernos a mística contradiz a ética. Entendida como fê no milagre, isto é, fê em que o humano estaria submetido a uma influência do sobrenatural, a mística levaria necessariamente ao quietismo. Para Kant, na obra “O conflito das faculdades”, a mística se refere a uma experiência que não podendo se reduzir à regra da razão, acaba sendo apenas interpretação (aleatória, segundo o nosso entender), de certas sensações, conhecimento interpretativo sem aplicação prática. Para aceitarmos que a transformação do humano em um humano melhor seja fruto de uma experiência mística, afirma Kant, “(...) o homem deveria demonstrar que nele se realizou uma experiência sobrenatural, a qual é em si mesma uma contradição. Poderia, quando muito, admitir-se que o homem teria em si mesmo feito uma experiência (por exemplo, de determinações novas e melhores da vontade), de uma transformação que ele não sabe explicar de outro modo a não ser por milagre, por conseguinte de algo sobrenatural. Mas uma experiência, da qual nem sequer se pode convencer que é, de fato, experiência, porque (enquanto sobrenatural) não pode reduzir-se a regra alguma da natureza do nosso entendimento, nem comprovar-se, é uma interpretação de certas sensações, a cujo respeito não se sabe o que com elas se há-de fazer, se terão um objeto efetivo para o conhecimento ou se serão simples devaneios.” (Immanuel KANT, *O conflito das faculdades*, p.70)

sempre Absconditus nunca totalmente revelado porque sempre maior do que se pode pensar e até de tudo que se pode desejar. Nesse sentido, a afirmação já presente na tradição mística cristã, expressa na *Teologia Mística* de Dionísio Areopagita, que Deus é Treva luminosa parece profundamente questionadora de posturas que se arrogam detentoras da totalidade do saber sobre Deus. Para a tradição mística todo conceito positivo sobre Deus, por mais importante que deva ser considerado em sua função de sustentação no caminho para Deus, se relativiza ou se desfaz na medida da aproximação com o Deus vivo absolutamente transcendente.

Em segundo lugar e articulado a esse primeiro ponto, a tradição mística cristã mostra que o mistério de Deus se revela como Amor transformador na intimidade daquele que se dispõe a desprender-se de tudo e até de si mesmo, aquele que sabe reconhecer seu limite, sua fraqueza e sua pobreza. Experimentar Deus supõe, portanto, testemunham os místicos, atravessar e ultrapassar tudo o que serve de mediação no caminho para essa experiência, todos os “nomes transferíveis dos objetos sensíveis às coisas divinas, formas e figuras divinas, partes, instrumentos, lugares divinos, ornatos, iras, aflições, dores, cóleras, ebriedades, excessos, juramentos, imprecações, sonos, vigílias e todas as sacras figurações da representação de Deus”³⁵⁵, como mostra Dionísio, e supõe, como ousa afirmar Mestre Eckhart, perder até mesmo a Deus:

Se a alma contempla Deus na qualidade de Deus, enquanto ele é imagem, ou na medida que ele é trinitário, existe nela uma insuficiência. Mas quando todas as imagens da alma são descartadas e ela contempla somente o único Uno, o ser despido da alma descobre o ser despido sem forma da unidade divina que é o ser superessencial que repousa impassível nele mesmo. Ah! Maravilha das maravilhas, que nobre sentimento existe no fato de não poder o ser da alma sofrer outra coisa a não ser a única e pura unidade de Deus!³⁵⁶

Essas duas grandes características da experiência de Deus enfatizadas pela mística, a saber, a abertura ao mistério incontível de Deus e a necessidade do despojamento como caminho para o encontro é hoje uma grande contribuição para o estabelecimento de uma postura aberta ao diálogo que sempre esbarra no confronto entre imagens positivas de Deus e definições de caminhos de Salvação. A mística alerta para a fragilidade de todo edifício que se arroga como único caminho para Deus. Afirmando a grandeza e a liberdade infinita de Deus, propõe uma desconfiança crítica de todo caminho positivo para o encontro com Deus e afirma a necessidade do reconhecimento dos limites de toda construção humana que apóia esse caminho. Confia mais na via do despojamento e no potencial da pobreza que promove abertura para a transformação amorosa de Deus do que no poder das instituições e suas indicações dos meios de salvação. A tradição mística convida a não perder de vista a distinção entre os meios que conduzem a Deus,

³⁵⁵ Cf. nota 8.

³⁵⁶ Esse trecho do Sermão 83 de Mestre Eckhart está citado em Jean François Malherbe, *Sofrer Deus. A pregação de Mestre Eckhart*, Aparecida/SP, Editora Santuário, 2006, p. 35.

dispostos no interior das religiões, e a experiência da Presença Dele que transborda todos os limites até mesmo os limites dos quais não escapam as religiões.

Uma terceira característica do discurso místico sobre a experiência de Deus a se destacar diz respeito à ênfase na intimidade de determina a maneira como esse discurso articula singularidade e universalidade. O problema do diálogo muitas vezes está associado ao discurso sobre Deus que procura sempre uma projeção universal. O místico, a mística, ao contrário, não tem como ponto de partida as verdades universais, celebra sua própria experiência, fala em primeira pessoa da sua intimidade com Deus. No entanto, esse mesmo discurso que é particular, ao mesmo tempo, testemunha que o relacionamento com Deus é absolutamente livre, que não se prende a nenhuma determinação de pessoa, de lugar, ou de tradição. A mística revela que o Amor de Deus manifestado na intimidade do sujeito tem abertura universal. A mística ensina, então que, todo edifício construído, toda tradição religiosa, determinada pelas condições limitadas do tempo e do espaço a que pertence, tem no seu fundamento um momento de intimidade com Deus que se manifesta como uma experiência universal, possível para todos, mas que não é posse de ninguém.

Bibliografia

BABINSKI, Ellen, *Christological transformation in The Mirror of Souls, by Marguerite Porete*, Theology Today, abril de 2003.

BAPTISTA MARIANI, Ceci Maria Costa. Marguerite Porete, teóloga do século XIII. Experiência mística e teologia dogmática em *O Espelho das Almas Simples* de Marguerite Porete. Tese de doutorado. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

BOUYER, L. . "MYSTIQUE" *Essai sur l'histoire d'um mot*. La Vie Spirituali, no.9 - 15 Mai 1949.

CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*, São Paulo, Paulinas, 2005.

MESTRE ECKHART, *A Mística de Ser e de não Ter*, Petrópolis, vozes, 1983.

ÉPINEY-BURGARD, Georgette y ZUM BRUNN, Émilie. *Mujeres Trovadoras de dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2007.

GARI, Blanca. *El camino al "País de la libertad" en El espejo de las almas simples*. DUODA Revista d'estudis Feministes, 9 (1995), p.49-68.

_____. *Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto*, DUODA Rev. d'estudis Feministes, 9 (1995), p.99-117.

SÃO JOÃO DA CRUZ, *Obras Completas*, Petrópolis/SP, Vozes, 2000.

MALHERBE, Jean François. *Sofrer Deus. A pregação de Mestre Eckhart*, Aparecida/SP, Editora Santuário, 2006, p. 35.

McGINN, Bernard. *The Foundations of Mysticism : The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York, Crossroad, 2003,

MURARO, Luisa, *Il Dio delle donne*, Milano, Mondadori, 2003.

PORETE, Marguerite. *Le Miroir des âmes simples et anéanties, introdução, tradução ao francês moderno e notas por M. Huot de Longchamp*, Albin Michel, Paris, 1984.

PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA, Os Nomes Divinos, 4.12 (709C-709D), Em: *Obras Completas*, São Paulo, Paulus, 2004.

_____, *Teologia Mística*. Rio de Janeiro, Ed. Fissus, 2005.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana, revelação de Deus*, SP, Paulus, 1994.

SELL Carlos Eduardo e BRÜSEKE, Franz Josef. *Mística e Sociedade*. Itajaí, Universidade do Vale do Itajaí, São Paulo: Paulinas, 2006.

SUDBRACK, Josef. *Mística, a busca do sentido e a experiência do absoluto*. São Paulo, Loyola, 2007.

VON BALHAZAR, H.Urs. *La Gloire e la Croix: les aspects esthétiques de la Révélation*. Paris, Aubier.

VANNINI, Marco. *Introdução à Mística*, São Paulo, Loyola, 2005.

WILDERINK, Ocar. Vital J. G.. *Mística e Místicos*, Belo Horizonte, Ed. Divina Misericórdia, 2004.

***De Beata Vita* de Santo Agostinho: Uma reflexão sobre a felicidade**

Neuza de Fátima Brandellero ³⁵⁷

De Beata Vita é escrito em forma de diálogo, comum em sua época e com uma estrutura simples. Compõem-se de um único livro abrangendo quatro capítulos. Comentarei os três parágrafos do primeiro capítulo da obra *De Beata Vita* de Santo Agostinho. O jovem Agostinho nos apresenta o magnífico quadro da humanidade navegando no oceano da vida, em direção ao porto da Filosofia, interceptado por escolho escarpado (o orgulho). A alegoria da navegação.

“Se fosse possível atingir o porto da Filosofia, único ponto de acesso à região e terra firme da vida feliz”.³⁵⁸ A Filosofia seria o porto, a terra firme e a felicidade seriam onde nossa viagem, nossa navegação terminaria. Mas o número de pessoas que atingem a terra firme é muito pequeno. Por que é tão difícil chegar ao porto? Quais os obstáculos? Aos poucos aquelas pessoas vão aprendendo a superar os perigos do mar, conduzindo a navegação com cuidado até o porto.

Todos convidados estão atentos ao que Agostinho vai falar: “Com efeito, estamos lançados neste mundo como em um mar tempestuoso e por assim dizer, ao acaso e à aventura, seja por Deus, seja pela natureza, seja pelo destino, seja ainda por nossa própria vontade”.³⁵⁹ O mar é o próprio mundo, nossa existência, com suas tempestades e seus medos. Somos lançados neste mar tempestuoso. O nosso barco quer retornar à terra firme. O que garante esse retorno à pátria tão almejada é o porto, ou seja, a filosofia. Há uma valorização da filosofia, sendo ela porto, que vai levar até à pátria tão almejada que é a vida feliz. A pátria é aquilo que todos querem encontrar, a felicidade.

Segundo Santo Agostinho existem três tipos de navegantes rumos à Filosofia.

A primeira é daqueles que, tendo chegado à idade em que a razão domina, afastam-se da terra, mas não demasiadamente. Com pequeno impulso e algumas remadas chegam a fixar-se em algum lugar de tranquilidade, de onde manifestam sinais luminosos, por meio de obras realizadas na intenção de atingir o maior número possível de seus concidadãos, para estimulá-los a virem ao seu encaixo.³⁶⁰

Aqueles que amadurecidos pela razão sabem se conduzir, se afastam da região sólida e se conduzem à tranquilidade dando o exemplo a ser seguido por outros.

A segunda espécie de navegantes, ao contrário da primeira é constituída dos que, iludidos pelo aspecto falacioso do mar, optam por lançar-se ao longe. Ousam aventurar-se

³⁵⁷ Doutoranda em Ciências da Religião na Pucsp.

³⁵⁸ SANTO AGOSTINHO. *De Beata Vita*, I, 1.

³⁵⁹ Idem. *Ibidem*, I, 1.

³⁶⁰ Idem. *Ibidem*, I, 2.

distante de sua pátria e, com frequência, esquecem-se dela. Se a esses, não sei por qual inexplicável mistério, sopra-lhes o vento em popa, perdem-se nos mais profundos abismos da miséria (...). Nessa segunda categoria, entretanto, acontece que alguns, por não terem arriscado longe de mais, são trazidos de volta ao porto, graças a adversidades menos danosas. Tais, por exemplo, os que sofrem alguma vicissitude em seus bens ou grave dificuldade em seus negócios. A esse contacto, acordam, de certa forma, no porto de onde não mais os tirará nenhuma promessa, nenhum sorriso ilusório do mar.³⁶¹

Estes navegantes longe da terra firme se deixando levar pelo vento que lhes parece favorável sem saber que são conduzidos pelos prazeres e honras enganadoras. Parecendo-lhes tudo tão agradável, por que procurar outros caminhos? Talvez estes navegadores não tenham ido longe o suficiente para distinguir o caminho certo. Estes navegadores são aqueles que por não terem nada a perder se guiam por falsos sábios e conduzem seus destinos achando que irão encontrar o porto seguro.

Finalmente, há a terceira categoria de navegantes, a meio termos entre as outras duas. Compreende os que, desde o início da adolescência ou após terem ido longe e prudentemente balançados pelo mar, não deixam de dar sinais de se recordarem da doce pátria, ainda que no meio de vagalhões. Poderiam então recuperá-la, de imediato, sem se deixar desviar ou atrasar. Frequentemente, porém acontece que perdem a rota em meio a nevoeiro, ou fixam astros que declinam no horizonte. Deixam-se reter pelas doçuras do percurso. Perdem a boa oportunidade do retorno. Erram longamente e, muitas vezes, correm até o risco de naufrágio. A tais pessoas sucede, por vezes, que alguma infelicidade advém, em meio às suas frágeis prosperidades, como, por exemplo, uma tempestade a desbaratar seus projetos.³⁶² Serão assim reconduzidos à desejada e aprazível pátria, onde recuperarão o sossego.³⁶³

Esta terceira classe, por sua vez é daqueles que se lançam ao mar ainda muito jovens, e através da contemplação recordam da sua pátria querida. E assim reconduz-se a ela, mesmo através das adversidades do tempo, enfrentando ventos fortes e neblinas, desviando-os do

³⁶¹ Idem. *Ididem*, I, 2.

³⁶² CREMONA, Carlo. **Agostinho de Hipona**. P.62-66. Esta metáfora colocada nos primeiros parágrafos do

De Beata Vita é, em suma, confidência pessoal de sua vida, que Agostinho faz a Mânlio Teodoro. Eis como Carlo Cremona, nos apresenta: O relato recorda-nos certamente a Sexta sinfonia de Beethoven! A vida é semelhante a um mar, não igual para todos. As águas tranquilas convidam-te a te distanciar da pátria e do porto. Águas sempre enganosas. De improviso, pode desabar uma tempestade. Tu de aforas, então, por acaso. Elas te arrastam como náufrago para a pátria. Quem se afasta da pátria por mares enganosos, também se não passa por tempestades, é infeliz. E seria caso de augurar-lhe temporal bem cruel, pois nem sempre é desventura irreparável, se te devolve violentamente à terra firme. Mas ao primeiro sinal de tempestade, temem e retornam apavorados ao porto. É a sua salvação! Vem depois, uma terceira categoria de navegantes: aqueles que, seja, como for, se encontram em alto mar e lutam com vagalhões, tendo os olhos impedidos de divisar um farol distante, bem ao longe, que indica a pátria amada. Ou, se névoa oculta aquela luz, ficam com os olhos a procurar uma estrela indicadora a declinar. Alguns tendo recuperado alguma efêmera segurança, retardam ainda o retorno. Os homens falam sempre de tempestade como de desventura. No entanto, há tempestades que reconduzem à margem segura, precisamente graças à sua violência. Apud SANTO AGOSTINHO. **A vida feliz diálogo filosófico**. São Paulo, Paulinas: 1993. p. 70. Nota de rodapé, 8.

³⁶³ SANTO AGOSTINHO. *De Beata Vita*. I, 2.

caminho e às vezes arriscando suas próprias vidas encontram o local desejado, podendo então, regozijar da tranquilidade da terra firme.

Podemos perceber através desta alegoria, que para Agostinho, a terra firme, ou seja, o lugar da felicidade será encontrado por meio da filosofia. A meta ou o fim a ser alcançado pelo navegante será retornar ao local de onde partiu para sua vivência total.³⁶⁴ Percebe-se implicitamente, que a utilização da alegoria parece fazer uma comparação aos conflitos internos vividos pelo ser humano, que seria a navegação no mar, ou mais, a inquietação do filósofo que está à busca da certeza, da sabedoria, encontrando a invés atalhos, desvios, turbulências em sua caminhada de retorno ao porto. Porto, pátria, terra e lugar seguro, são palavras que expressam a finalidade do que se procura. O porto é ponto de saída e partida, mas também o ponto de chegada. Angustiado no interior da alma e que por si só, não encontra explicação nem o porquê de tanta dor e da incerteza dos passos que se deve dar e também nem por onde e nem para onde se encaminha. Onde está a verdade? Nas coisas da terra? Entre os seres humanos? Em Deus? A criatura procura seu criador sem saber como se conduzir para encontrá-Lo.

Para Agostinho é necessário ser forte e evitar um enorme rochedo que se encontra na entrada do porto.³⁶⁵ Porque existe neste lugar uma luz enganadora que brilha de tal maneira e faz pensar aos que aí chegaram a ter encontrado a terra da felicidade. Pois, a filosofia, seduz prometendo a satisfação dos desejos e detendo estas pessoas por longo tempo. Estas pessoas por sua vez, se declinando com o que encontram, chegam a desprezar os outros navegantes. Aqueles que se dedicam à filosofia não devem procurar por honra e glória. Pois este rochedo é frágil, racha e os engole em trevas profundas e a soberba deixa-os longe da doce pátria.

Ora, que outro rochedo a razão indica como temível aos que se aproximam da filosofia do que esse, da busca orgulhosa? Pois esse rochedo é oco interiormente e sem consistência. Aos que se arriscam a caminhar sobre ele abre-se o solo a tragá-los, sorvê-los e submergindo-o em profundas trevas. Desvia-os assim da esplêndida mansão que havia apenas entrevisto.³⁶⁶

Santo Agostinho continua dizendo que há vários tipos de navegantes. Há aqueles que sempre estão no mar, mas que perderam o rumo devido à mentira, ilusão e erros, mas devido à providência de Deus conseguiram voltar. Ele mostra de maneira bem sucinta e chama a atenção

³⁶⁴ Note-se que esta alegoria, ao fundar a universalidade do desejo da felicidade, aponta-o simultaneamente como meta e tarefa. Se o percurso da tarefa culmina em escatologia: o homem que navega, comprazendo-se embora no ato da navegação, não pode deixar de regressar ao porto donde zarpou, a meta será a sua vivência total. Cf. Idem, *Ibidem*, nota de rodapé 4, p. 93.

³⁶⁵ Que o leitor medite esta descrição da vanglória: monte situado à entrada do porto da sabedoria, barrando a entrada: e não menos perigoso para os que não deixaram o porto. Constitui obstáculo aos que chegam, assim como atração aos que lá permanecem. Quem pode escapar a ele? É rochedo oco, onde se afunda, se soçobra na obscuridade, nada mais se podendo ver com clareza. SANTO AGOSTINHO. **De Beata Vita**, nota de rodapé, n. 10, p. 71.

³⁶⁶ Idem. **De Beata Vita**, I, 3.

de que na entrada do porto há uma rocha, significando a possibilidade do erro e da ilusão. Aquele que chega até o porto da filosofia, portanto através da filosofia e da razão, começa a buscar a verdadeira sabedoria, a verdade absoluta, ele tem que tomar cuidado para que sua busca não seja impulsionada pela vaidade vã glória, ou seja, o orgulho. Não pode ser o orgulho ou a vã glória que impulsiona o ser humano a buscar a verdade e a sabedoria, prejudicará a pessoa e sua filosofia mundana, que ao invés de ajudar a chegar à pátria almejada, que é a vida feliz, vai se perder no meio da vã glória e ilusão.

Com esta alegoria da navegação, Santo Agostinho, vai introduzir seus convidados, no contexto da natureza da alma e coloca a felicidade como um dom de Deus. Talvez a felicidade não seja uma mera conquista humana! A questão da alma é aquilo que há de mais semelhante entre o ser humano e Deus. E a felicidade, mesmo que não esteja claro, percebe-se que há um vínculo com Deus na conservação da mesma. É preciso buscar a felicidade na interioridade, pois é na natureza da alma, que existe uma certa possibilidade de resposta, para estas questões.

REFERÊNCIAS

- CREMONA, Carlo. *Agostinho de Hipona*. Petrópolis: Vozes, 1990.
SANTO AGOSTINHO. *Solilóquios e a vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998. Tradução de Nair de Assis Oliveira.
-----*A vida feliz: diálogo filosófico*. São Paulo: Paulinas, 1993. Tradução de Nair de Assis Oliveira.

GT Interculturalidade e Religião

EMENTAS

Existe uma hermenêutica afroamericana? Proposta de um ensaio de linguagem teológica visual

Reinaldo João De Oliveira

Joe Marçal G. Santos

Existe um pensar hermenêutico negro? A partir dessa questão, buscamos refletir uma teologia que tem bases epistêmicas e hermenêuticas de acordo com o “chão comum” da cultura, na construção local de saber, de apropriação contextual e política de linguagem. A proposta dessa reflexão se vale da metáfora do “olhar-escuta” para pensar a própria teologia, concebendo-a metodologicamente a partir do quadro teórico de uma etnografia: não como mera produção de imagem e representação de/sobre o outro, mas na construção um olhar-narrativo, uma forma de mediação cognitiva e ética, relacionada, situada e que se movimenta junto dessa alteridade. O objetivo dessa proposta é fazer o recorte teórico do que seria um ensaio de linguagem teológica determinada pela racionalidade imagética, metafórica e narrativa própria à cultura afroamericana, postulando uma razão integrada à imaginação e à oralidade.

Venha o teu Reino: ilustrações, indagações e ponderações sobre interculturalidade e religião a partir das HQs

Iuri Andréas Reblin

Apresenta-se o tema da interculturalidade e da religião a partir do universo das Histórias em Quadrinhos, em particular, das histórias dos super-heróis. Surgidos na primeira parte do século XX, os super-heróis são mitologias modernas que expressam o universo de valores do ser humano: o que ele aspira, o que ele crê, o que ele espera, o que ele teme. Como narrativas mitológicas, as histórias dos super-heróis tornam-se lócus de representação da realidade; cultura, religião, sociedade, política, tudo pode ser encontrado em suas histórias em proporções desiguais, de acordo com aquilo que se intenta contar. A partir dessa premissa, o presente texto lança um olhar sobre a forma com que acontece o intercâmbio cultural e a transposição de um super-herói a outros contextos e, por meio de ilustrações e ponderações, conjectura e, de igual modo, como a religião e o estudo sobre ela se inserem nesse contexto.

Interculturalidade na educação teológica: uma abordagem latino-americana a partir do Manifesto por uma Educação Teológica de Qualidade

Roberto E. Zwetsch

O autor apresenta o desafio que a pluralidade de culturas na América Latina representa para a Educação Teológica Ecumênica. Seu ponto de partida será uma análise do Manifesto por uma Educação Teológica de Qualidade, lançado em dezembro de 2007 por uma ONG de La Paz, Bolívia, Servicios Pedagógicos y Teológicos, documento coordenado pelo Dr. Matthias Preiswerk e que depois foi assinado por quase uma centena de teólogas e teólogos de diferentes países latino-americanos, representando um referencial teórico e pedagógico para a compreensão da Interculturalidade na Educação Teológica que se oferece em Faculdades de Teologia e Seminários em toda a região e Caribe.

As culturas e a Bíblia

Flávio Schmitt

A Bíblia é um livro forjado ao longo do tempo. No processo de formação do texto sagrado de judeus e cristãos, são reunidas informações e contribuições de diversos grupos geográfica e culturalmente distintos. Através de diferentes processos sociais são reunidos diferentes aspectos que contribuem de forma heterogênea na constituição do texto atual. Começa pelas culturas semitas do oriente, passa pela tradição ocidental grega e incorpora inúmeras tradições locais. O resultado é uma síntese que reflete tensões, ajustes e consensos perceptíveis no texto sagrado.

Trabalho com mulheres negras no Quilombo do Valongos/Tijucas-SC

Rita de Cássia Maraschin da Silva Silva

Como a experiência das mulheres negras da comunidade quilombola dos Valongos, encravadas no interior de Porto Belo, na Grande Florianópolis, motivadas pela fé cristão adventista do 7º dia, desejam contribuir no processo de emancipação como mulheres, visando a melhoria das suas condições de vida e dos níveis de organização, através de processos de qualificação social e profissional, formação e apoio a iniciativas grupais de geração de trabalho e renda, para que possam ter maior participação e intervenção no desenvolvimento local sustentável com equidade de gênero, embasados na democracia direta, na cooperação e na solidariedade.

A questão negra e a interculturalidade em evidência: abordagem, discussão e inclusão nos currículos escolares e dos cursos de formação acadêmica

Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer

A partir da temática pretende-se abrir possibilidades para uma reflexão e discussão sobre a questão negra, cultura e religiosidade desenvolvida nos currículos escolares e dos cursos de formação em geral, do Curso de Teologia, em particular. Toda essa questão passa pela necessidade de organização de um programa que venha subsidiar as ações pedagógicas realizadas nas instituições. Com base na experiência vivida na Faculdades EST, através da disciplina História e Cultura Afro-Brasileira, o tema nos remete a essas reflexões seguidas de sugestões para o desenvolvimento de ações concretas que venham desencadear atividades que visem a elaboração de estratégias para o cumprimento da Lei 10.639/2003 no que se refere ao cumprimento dos art. 26-A e 79-B da LDB.

GT Interculturalidade e Religião

TEXTOS

Existe uma hermenêutica afroamericana? Proposta de um ensaio de linguagem teológica visual

Reinaldo João De Oliveira*

Joe Marçal G. Santos*

Nosso maior desafio é o de uma teologia que tem bases epistêmicas e hermenêuticas de acordo com o “chão comum” da cultura, na construção local de saber, de apropriação contextual e política de linguagem.

O diálogo inter-cultural, inter-religioso e ecumênico, como “espaço de re-conhecimento e legitimação de cultura” nos auxilia a “situar-nos dentro do mundo”. Neste foco, desenvolvemos um diálogo, partindo de uma “interpretação” sobre o tema que aqui nos impele a reflexão: “Existe um pensar hermenêutico-teológico negro?”³⁶⁷ O objetivo passa ser, portanto, esse “pensar” como ação situada e, por isso, o sentido de um “situar-se” em determinado “lugar”.

A hermenêutica se torna “casa” (oikos) de um embasamento reflexivo e vivencial do “olhar-escuta”, do “aprendizado-ensinamento” na perspectiva teológica afro-americana. Sem dúvida que nossa busca compreende os fundamentos do fazer teológico, como missão de concepção de um olhar para a teologia de modo diferente e, assim, uma busca pela epistemologia da própria teologia, ou do que seja “esse tipo de fazer teologia”.

Hermenêutica é um termo carregado de significado e de história. Originalmente, o uso lingüístico do “termo grego” situa-se num contexto religioso: o sentido de “proclamação” submetido a □□□□□□□□ que está implícito no nome de *Hermes*, o mensageiro dos deuses, a quem se atribuía a invenção da linguagem. Assim, sendo esta a origem do termo no grego, desde o início está ligado com a divindade (ou os “deuses do Olimpo”).

O uso lingüístico de □□□□□□□□, mesmo fora do mundo clássico, continua dentro do âmbito da teologia cristã, característica essa que igualmente se verificava na antiga arte da □□□□□□□□ intimamente vinculada à esfera sacral. Foi Gadamer quem elaborou uma teoria da compreensão baseando-se nos trabalhos iniciados por Schleiermacher, Dilthey e Heidegger³⁶⁸, tentando assim valorizar o preconceito (via de acesso aos conceitos). O

* Mestrando em Teologia (PPG- FATEO/PUCRS). Realiza pesquisa na área da Teologia Afroamericana, sob orientação do professor Dr. Luiz Carlos Susin (Núcleo de Pesquisa Teologia e Sociedade).

* Doutor em Teologia (IEPG/EST), integra o Núcleo de Pesquisa Teologia e Sociedade (PUCRS), coordenada de atividades da Secretaria Permanente do Fórum Mundial de Teologia e Libertação (FMTL).

³⁶⁷ Remetendo, aqui, ao livro organizado por Antonio Aparecido da Silva: “Existe um pensar teológico negro?”, São Paulo, Paulinas, 1998. (Coleções Atabaque).

³⁶⁸ Descrevendo acerca do conceito de hermenêutica e em sua elaboração interpretativa sobre este mesmo assunto que levou-o a chegar nas suas próprias considerações, sem porém abandonar uma construção, Gadamer escreve que “gostaria de discutir de maneira introdutória o termo hermenêutica”, para depois aprofundá-lo, no seguinte: “Esse não é nenhum termo usual no âmbito da filosofia. O jurista sabia o que esse termo significava, mas não o considerava – outrora – como efetivamente importante. Com o teólogo, as coisas não eram diferentes. Mesmo em Schleiermacher, o avô da hermenêutica moderna, a hermenêutica ainda se mostra quase como uma disciplina auxiliar, e, em todo caso, como subordinada à

preconceito significa, em Gadamer, uma pré-compreensão historicamente determinada que possibilita um primeiro acesso à compreensão mais aprofundada na realidade do objeto – “o sujeito ao ver um objeto já conhecido, não precisa refletir sobre ele”. O método hermenêutico avança dessa pré-compreensão a uma curiosidade de conhecer as coisas desde sua gênese, abordar a realidade para saber de sua biografia, visitar suas raízes e compartilhar de seu chão. A partir daí, Gadamer irá falar da fusão dos horizontes, que seria o alargamento do nosso horizonte limitado mediante a compreensão do outro, por exemplo: o que me interessaria, por exemplo, é o meu ponto de vista, fazendo (realizando) uma fusão de horizontes (o meu e o do outro) para compreender.

A fusão dos horizontes nos interessa enquanto nos possibilita a abordagem ética como análise acerca desta proposta de leitura: “fusão” remete a interação entre sujeitos em níveis intersubjetivos e intercomunicativos, condicionando à hermenêutica a uma ação e situação política. A hermenêutica carrega consigo uma bagagem teórica e de significação estritamente absorvida desde uma cultura e tradição. Contudo, nosso modo de pensar e interagir com as culturas, e tudo o que refletimos no campo teórico das letras e das ciências, pode também demonstrar uma certa maneira de conceber um pensamento próprio, que mesmo nascente, pode tornar-se algo estritamente latente (mesmo ideológico) para a reflexão teológica. Assim, a noção de fusão de horizontes se torna um princípio crítico e, ao mesmo tempo, criativo, sugerindo que a hermenêutica irrompe de um envolvimento entre sujeitos.

Disso tudo depende: onde estamos – o lugar sociológico e epistemológico – quando iniciamos a nossa reflexão, ou melhor: a partir de onde construímos nosso pensamento? E não apenas isso, nossa proposta é agregar a essa pergunta outra, que muitas vezes é relegada pela teologia: não apenas a partir *de onde* construímos pensamento, mas *com o que* o fazemos? Que material e temas usamos? Essa pergunta nos levaria a fazer uma crítica ideológica da cultura “escrita” em vista da “oralidade” que determina o contexto que nos interessa aqui.

Situamo-nos “dentro” de uma “cultura”, realidade, Latino-americana, ou “Ameríndia”. Estamos refletindo uma teologia que tem bases epistêmicas e hermenêuticas de acordo com o “chão comum” (realidade) de história e por isso em uma “construção local de saber e de apropriação de linguagem”, bem como de referenciais teóricos. Então, propomos aqui uma reflexão hermenêutico-teológica Afro-Ameríndia, com base numa epistemologia também contextual.

A proposta e o método da etnografia: metáfora do “olhar-escuta” como descortinamento

Pensando a própria teologia, concebendo-a metodologicamente a partir do quadro teórico de uma **etnografia**: não como mera produção de imagem e representação de/sobre o outro, mas na construção um olhar-narrativo, uma forma de mediação cognitiva e ética, relacionada, situada e que se movimenta junto dessa alteridade. Isso nos leva a uma consideração política importante: ao nos situarmos nesse chão comum da cultura afroamericana (alteridade), estamos querendo sim “dar vez e voz”. Mas é preciso ter o cuidado de não fazê-lo de modo “colonialista”. Por isso o silêncio e a discrição metodológica de uma etnografia. E também, por isso, ter em mente que esse situar-se traz implicações mutuamente estruturantes, oxalá leve a algum tipo de deslocamento teórico, desvio e revolução na cultura e no olhar desde o qual operamos na teologia.

dialética. Em seguida, em Dilthey, a hermenêutica é enquadrada na psicologia. Foi só a aplicação dada por Heidegger à fenomenologia husserliana, uma aplicação que significou ao mesmo tempo a recepção da obra de Dilthey pela fenomenologia, que forneceu à hermenêutica pela primeira vez a sua significação filosófica fundamental.” (In: GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*; tradução Marco Antônio Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 94).

Sabemos dos contextos, históricos, sociais, políticos que vivemos envolvidos no decorrer de séculos, desde um tal “descobrimento”, que seguiu a corrente da “era colonial”, implicando vários processos de “encortinamento”, ao invés de “descobrimento”. Esse *desvelamento*, que não ocorreu e poderíamos chamar de uma “encurtação”, pois encurtou-se a reflexão, colocou-se limites à compreensão sobre o outro, sobre o mundo, o cosmos, incutindo-lhe até mesmo uma compreensão acerca dos povos nativos como “sem cultura” – “sem alma” e até chegar a um outro processo no qual se escreveu a nossa história (de Escravidão, de marginalização, de expropriação de cultura, de saber, de linguagem etc.) ainda destes povos nativos e transplantados.

Seguindo o viés desta nossa reflexão e dos processos presentes na história do pensamento teológico latino-americano, precisamos nos perguntar: Onde estão estes povos que fizeram a história do Brasil ser mais rica de sentidos, significados (de cultura, de linguagem e de sabedorias) estão situados? A partir de onde poderíamos situar as raízes desta teologia ou sabedoria latino-americana, afro, indígena? Até onde esses povos estiveram envolvidos pelo “ocultamento”, ou “encobrimento”³⁶⁹ de suas “culturas”? Através daquilo que percebemos pelas várias formas de opressão, como construir-se em solo brasileiro uma legitimação de outros saberes ditos não-oficiais? Como partir por uma metodologia que favoreça um olhar diferente para esses “Outros” que se mantiveram “na marginalidade”?

Assim, Leonardo Boff, no livro organizado por Paulo Suess, “Culturas e Evangelização” reflete sobre a cultura do opressor *versus* cultura do oprimido, e exatamente nesta nossa análise situaríamos outra pergunta para a teologia: Afinal, qual é a teologia do opressor e qual a teologia do oprimido? Em que referenciais teóricos, hermenêuticos podem estar situadas?

No nível político se dão relações sociais de poder que se apresentam como autoritárias, ditatoriais, carismáticas, democráticas, relações que podem ser de apropriação, expropriação, controle, consolidação ou enfraquecimento de interesses, imposição de princípios reguladores de condutas de grupos sobre outros. É aqui que apontam os conflitos nas culturas, havendo culturas dominantes, culturas subalternas, culturas do silêncio, culturas populares etc. Não captar os conflitos dentro das culturas, particularmente nas nossas históricas que são culturas da desigualdade, é mascarar um dado fundamental que é decisivo para um processo de libertação e uma autêntica evangelização.³⁷⁰

Podemos citar alguns casos tristes e cruéis da história, onde se fundou “sistemas” e “lógicas de dominação”, onde se prevalecia a “uniformidade”, a “exclusão como processo de seleção de seres-humanos”, a “eugenia” pregando a superioridade de uns sobre outros, bem como a xenofobia como medo, aversão e intolerância em oposição e rejeição do “outro” que é diferente na sua concepção de mundo, cultura, religião, existência (do “ser-aí-no-mundo” chamado como *dasein* por Heidegger). Mas a corrente do pensamento formal elaborou postulados que também corroboram para a nossa análise. Por exemplo, Gadamer iria considerar o seguinte:

³⁶⁹ Somente para citar um pequeno comentário à conceptualização que estamos buscando, dentro do pensamento ocidental, para traduzir o que queremos afirmar, Heidegger tematizaria pela expressão *aletheia* mais ou menos isso que dizemos sobre o desvelamento ou o “encobrimento”.

³⁷⁰ **Ibid. Culturas e evangelização, p. 129.**

Todavia, apesar de toda a densidade da experiência, o que significa propriamente “ser” para aqueles que foram educados no pensamento ocidental e em seu horizonte religioso é obscuro. O que significa a expressão “isso está aí”? Trata-se do segredo do aí, não daquilo que é aí, mas do fato de o “aí” ser. Isso não visa a existência do homem, tal como na expressão sobre a “luta da existência”, mas ao fato de no homem o aí se descortinar e permanecer ao mesmo tempo velado em toda abertura.³⁷¹

Aqui, encontramos o caráter ético e estético do conhecimento em sua relação fundamental: esse descortinar e velar do lugar social – o “aí” da condição humana, que ganha corpo na cultura, na linguagem, no cotidiano das pessoas – torna-se o objeto de uma teologia orientada hermeneuticamente.

Um recorte teórico

Partindo de que o nosso objetivo seria “fazer o recorte teórico do que seria um ensaio de linguagem teológica determinada pela racionalidade imagética, metafórica e narrativa própria à cultura afroamericana”, como um situar-se dentro de uma forma “outra” de mundo.

Já neste situar-se, o movimento de resistência pelo pensar teológico afro-americano, afro-brasileiro, afro-ameríndio, buscou-se ter sua autonomia reconhecida, divulgada (nem tanto), mas realmente respeitada e, mais que isso, valorizada por suas fortes manifestações que estão impregnadas de cultura, da religiosidade e, por tudo isso, da fé. Hoje esta busca continua, e não é diferente das décadas e dos contextos (sociais, políticos, religiosos, históricos) – Apenas o que percebemos é uma construção conjunta pela “identidade” da reflexão.

Trazendo de volta uma análise sobre o modo como pensamos o nosso pensamento hermenêutico-teológico, um reconhecido grupo de teólogos e teólogas Afro-brasileiros (as), na década de 90, produziu um “pensar teológico contextual, aberto às provocações que fizemos neste pequeno relato sobre o percurso da nossa reflexão atual”.³⁷² E que, além destes questionamentos, trazem consigo outros tantos para refletirmos hoje. É, por isso que preocupamos, antes de tudo: - Para onde caminhamos? E, “por onde começamos a pensar sobre o pensamento teológico negro”? E, por que refletirmos a partir deste viés?

Talvez alguns se perguntem: por que o negro, o *afro*, quer saber de pensar teologia? Certamente seria óbvio que “dentro” do situar-se teológico contextual seria praxe pensar que este ou aquela pensasse sobre si mesmo(a). Mas, ainda não satisfeitos os acadêmicos perguntariam: Já não bastaria pensar a história, como memória, ou correção; ou pensar a partir das ciências sociais, como reivindicação ou “reparação”; ou analisar através das Ciências Humanas ou as Ciências Religiosas, e ainda quem sabe em particular a Antropologia, como pergunta sobre sua origem cultural; ou como contribuição à pesquisa científica, e a Psicologia como uma análise mais voltada à *psique* ou à *alma* como afirmação de uma identidade afro?³⁷³ Acreditamos que isso vem sendo feito apesar das resistências.

³⁷¹ In: GADAMER, Hermenêutica em retrospectiva – Vol. I, p. 99.

³⁷² SILVA, Antônio Aparecido (org.). Existe um pensar teológico negro?, São Paulo, Paulinas, 1998. (Coleções Atabaque).

³⁷³ Dizemos isso refletindo já sobre os vários conteúdos e estudos elaborados e amplamente refletidos em todas as direções sobre o aspecto da pensamento afro, porém, como sentimos, uma imensa defasagem de

Contudo, ao quisermos mexer num “departamento” quase que exclusivista, do ponto de vista prático ou formal, como já criticava outros autores ao negar o estatuto de ciência para a Teologia, cabe perguntar neste caso se as intencionalidades coíbem ainda o pensar livre.³⁷⁴ Acreditamos também que isso esteja superado pela ciência tal como a concebamos. No entanto, ainda bastaria olhar para as academias que lecionam a Teologia e perguntar: Onde se reflete teologia afro-indígena? Como se reflete? O que se fala sobre teologia Afro? E ainda: Por quem? Quem são os sujeitos do saber teológico negro, afro, no mundo, na história da Teologia, na história das Religiões?

Não queremos dizer aqui que deva-se mudar a abordagem teológica por quem já esteja refletindo nas academias, mas acreditamos ser necessário uma avaliação e uma retomada histórica primordial resguardando a fé e os sentidos para além de uma inculturação teológica e hermenêutica. A questão não é disputar poder, mas desenvolver coerentemente uma crítica a uma ideologia de poder. Para tal, talvez tenhamos que desviar de coibições ao pensar livremente, para promover um “estranhamento” desideologizante da epistemologia teológica.

Sentimos que se devam valorizar e empoderar os povos e as culturas a partir do diálogo e da abertura para eles se encontrarem como “ser” para o mundo, para os outros e para si mesmos, na interação livre e respeitosa de seus valores.

Querendo, com isso, provocar ou recordar de um dos “gritos” deste tipo na América Latina, relatado no livro *Teología Negra / teología de la liberación*, organizado por Paulo Freire, Hugo Assman, Eduardo I. Bodipo-Malumba e James H. Cone, no início da década de 70³⁷⁵, abrimos o campo da reflexão para discutir a dimensão de “africanidade”, ou “africanização da teologia” nos nossos momentos, nas nossas academias, nos nossos grupos socialmente constituídos.

Numa reflexão intitulada por “Diálogo – Incomunicación”, Eduardo I. Bodipo Malumba se apresenta com o seguinte discurso para uma platéia, acerca da teologia negra (ou africana), neste mesmo evento que “gestou” depois o livro supracitado. Traduzindo o texto, que se encontra no espanhol, eis a fala de Bodipo:

Está comprovado que a diferença básica que existe entre nossos padrões de pensamento é que vocês – e quando digo *vocês* refiro-me ao auditório ocidental que se encontra aqui – seguem um caminho estritamente determinista, enquanto que nossa interpretação da

uma abordagem hermenêutica e teológica nesta mesma direção. Nos perguntamos onde estariam as dificuldades para a “Teologia”, ou para os teólogos refletirem a partir de um referencial que fosse discutido, redefinido e constantemente reelaborado, também como quebra de paradigmas e reestruturação de pensamentos. Afinal, errar querendo acertar nem sempre foi pecado! – Até mesmo para a teologia. O que se dirá, então, tentando acertar consigamos também acertar o nosso caminho começando por isso?

³⁷⁴ Enquanto constituição e organização teórico-prática: das disciplinas ensinadas não somente para os (as) afrodescendentes, como para todos(as) aqueles(as) que buscam e interessam-se pela temática. Tendo presente a Lei Federal 10.639/2003 que até hoje nunca fora colocada em prática nas academias públicas e particulares da Nação Brasileira, devido a controversa discussão ou falta de vontade política dos governantes, Coordenadores Pedagógicos, Diretores de Faculdades – para mudança e implementação das medidas determinadas por leis que não se cumprem.

³⁷⁵ FREIRE, Paulo. *Teología negra y teología de la liberación*. Prefácio à edição argentina da obra de James H. Cone, “A black theology of liberation”. Tradução de Manuel Mercador. Buenos Aires, Editorial Carlos Lolhe, 1973, 180 p. Também reproduzido: *Cuadernos Latinoamericanos*, Buenos Aires, 12:9-11, 1974; *Fichas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1(4):55-6, dezembro de 1974. Prefácio à edição argentina de *A black theology of liberation*. In: Paulo Freire. *Ação cultural para a liberdade*. p. 128-30. Este texto originou-se de um simpósio realizado em Genebra e intitulado “A Symposium on Black Theology and the Latin American Theology of Liberation”, promovido pelo Conselho Mundial de Igrejas e com a colaboração de Hugo Assman, E.I. Bodipo-Malumba e James H. Cone (Fonte: www.freire.de/service/booksofpau.html).

teologia e do papel que o homem desempenha na história se encontra enraizada em uma dialética que é puramente negra e sinceramente africana. Atualmente, parece que o oeste pretende defender a liberdade para si e também para nós. Considera-se protagonista da causa da liberdade e interlocutor do resto do mundo. O ocidente acredita que herdou uma metafísica do ser que não pode construir coerentemente a liberdade. Esta é a diferença básica que existe entre nós. Somente fazendo um esforço para a convergência poderíamos chegar a entendermo-nos mutuamente. Mas de momento somos dois mundos separados.³⁷⁶

Nota-se que *Eduardo Bodipo* abriu caminhos não somente para se pensar um outro tipo de hermenêutica, teologia, ou o que quer que venhamos perguntar, como também procura questionar uma outra “metafísica” que não seja determinista e ocidental, mas africana, negra. E, neste movimento, poderíamos nos perguntar se essa corrente também não nos levaria a uma outra “lógica” que não à que estamos habituados a “ver” em nossos programas e “conteúdos disciplinares”?

Uma razão integrada à imaginação e à oralidade

Em uma obra de construção mais recente, *Günter Padilha* resgata uma constatação de que “a Teologia da Libertação e a Teologia Negra e suas hermenêuticas impulsionaram o surgimento de uma Teologia Afro-Americana”.³⁷⁷ Assim, já podemos afirmar que a “semente” já cresceu e dá seus frutos, principalmente através deste discurso que estamos analisando – o da Teologia Afro-brasileira.

Embora aqui pareça já estar bem clara e respondida a questão, queremos continuar nesta atitude provocadora de perguntarmos *sobre* e *pela* existência, ou não, da hermenêutica e da teologia afro (americana, brasileira etc.) e, se existente, é também pertinente?

Às vezes, nossas perguntas podem direcionar para caminhos inesperados, principalmente quando refletidos sobre temáticas como esta. Vejamos por quê: No mesmo livro que pergunta sobre a existência da teologia negra, o teólogo “Marcos Rodrigues da Silva” escreveu o seguinte: “Entendemos que hoje não é mais novidade falar da existência de um pensamento teológico afro-americano”.³⁷⁸ E, mais a frente, define melhor como se apresenta este tipo de pensamento, na teologia:

O pensamento teológico afro-americano, embora tenha um ponto de partida comum determinado pelo racismo, pela opressão, marginalização e exclusão da comunidade negra no continente, está atento também às particularidades geográficas e às práticas do cotidiano. A comunidade negra vive realidades que fazem dela um

³⁷⁶ MALUMBA, Eduardo B., In: FREIRE, Paulo (orgs.): *Teología negra y teología de la liberación*, p. 99.

³⁷⁷ MENA LÓPEZ, Maricel. *Abrindo Sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha* / Organização de Maricel Mena López e Peter Theodore Nash – São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003, p. 110.

³⁷⁸ *Ibid.*: SILVA, Antônio A. *Existe um pensar teológico negro?*, p. 9.

todo. Entretanto, ela constitui também uma realidade plural, presente em todos os espaços do continente. Estes fatores fazem com que o pensamento teológico defina uma ótica própria, priorizando acontecimentos.³⁷⁹

Acrescentando que além de acontecimentos, também nos situamos dentro de contextos já mencionados e que são importantíssimos continuamente se rediscutir na linguagem e na teologia: como cultura(s), identidade(s), política(s), economia(s), pluralidade(s), ética etc.

Percebendo que para muitos essas palavras não convencem e que, por isso, questionam, elencamos algumas perguntas que necessariamente precisamos perguntar, na elaboração do nosso conhecimento, ou, da construção do nosso pensamento: - de que teologia partimos?

Seria possível de se refletir teologicamente conceitos de povo e de cultura africana, até mesmo sobre a fé e a experiência religiosa de africanos e afro-descendentes, mas com as categorias latinas (não da América Latina), mas “ocidental” e não africana, ou não de “matrizes africanas”? Mesmo sendo possível, qual seria o melhor caminho? A inculturação?

Reduzir experiências de fé, manifestações religiosas, como “sincréticas” ou tentar entender a “síntese” que uma comunidade religiosa afro-descendente faz mediante um contexto e condicionamentos, parece-nos uma má tentativa de inculturação. Neste aspecto, o essencial não seria o emprego de um outro tipo de hermenêutica – não “tradicional ocidental e ortodoxo”, mas “tradicional africano e afro-brasileiro”?

Essencialmente importante é a valorização de aspectos cotidianos não tão elaborados, como é o dado da “Tradição Oral”. Os frutos das compreensões re-significadas a partir das “Diásporas” de um povo transplantado de um continente a outro são importantíssimos elementos para se ler teologicamente a realidade da vida. O imaginário constituído de metáforas, de fábulas, mitos, e tantos elementos próprios desse povo e das culturas que permeiam mundo simbólico, imaginário e “real”³⁸⁰ é uma manifestação de crenças. Pensamos existir nesta concepção a visão de uma “razão integrada à imaginação e à oralidade”.

Já vimos que na História, o “mundo oriental” teve tanta importância para fundamentar uma teologia da experiência do “inefável”, tanto quanto na explicitação da mensagem. E, exatamente por isso, a Teologia oriental é melhor entendida como “sabedoria” e mais voltada ao “mistério”, do que sobre o pensamento sobre o mistério.

Pontuando quanto ao sentido da África e do simbolismo africano para a teologia afro-americana, sentimos a necessidade de implicações voltadas para buscas por outras categorias nas culturas e nas religiões Africanas e Afro-brasileiras. As várias manifestações e expressões de fé – trazem consigo “Tradição Oral”, “Ritual”, história vivenciada e contada num ambiente enfim “mais Cultural”, do que propriamente acadêmico. Embora os “ambientes de produção” e de pensamentos afros não sejam, ainda, teológicos, por essência, todas estas experiências de crenças são “teologizáveis”. Assim como fazemos no estudo da filosofia, quando *filosofamos* sobre “coisas”, dizemos que tudo o que existe pode ser questionado, e só não questionamos o que não existe. Logo, o pensar hermenêutico-teológico negro existe! O que não existe é o que ainda não se pensou sobre este pensamento, ou porque não se quer pensar ou porque não se admite pensar diferente. Mas o diferente existe!

O desafio hoje estaria entre o que se faz com o pensamento hermenêutico-teológico negro, afro, e seus fundamentos: negar, rejeitar, condenar, ou valorizar, respeitar, incluir,

³⁷⁹ Ibid., p. 10.

³⁸⁰ Não deixando de considerar que também o simbólico e o imaginário são reais dentro de uma cultura africana. Apenas mencionamos para designar “os mundos” como comumente, ou ocidentalmente o separamos para entender melhor aquilo que, geralmente, numa visão africana, forma um mesmo “todo” da existência real.

construir e se afirmar. Creio que a resposta para esta questão depende de nós que hoje temos este desafio a nossa espreita. Tudo isto é, antes de tudo, uma questão de “liberdade” intelectual, de vontade e de fé. Se a consciência ainda não se mostra a partir de uma construção também teórica, podemos começar agora por auxiliar num desenvolvimento epistemológico através de uma leitura hermenêutica e de uma, ou de tantas quantas forem possíveis, Teologia Afro-americana, Afro-brasileira.

E, como afirma *Eduardo I. Bodipo-Malumba*, na ocasião da mesma conferência antes mencionada, na década de 70: “A consciência deve conduzir à atividade, uma atividade que implica criatividade; senão, como seremos conscientes do que somos? Se somos conscientes do que somos neste contexto, então vamos procurar a liberdade *fazendo-a*.”³⁸¹

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FREIRE, Paulo./ CONE, James H./ MALUMBA, Eduardo I. B./ ASSMAN, Hugo. (orgs). **Teologia negra y teología de la liberación**. Prefácio à edição argentina da obra de, “A black theology of liberation”. Tradução de Manuel Mercador. Buenos Aires, Editorial Carlos Lolhe, 1973.
- GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**; tradução Marco Antônio Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- MENA LÓPES, Maricel. **Abrindo Sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha** / Organização de Maricel Mena López e Peter Theodore Nash – São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.
- SILVA, Antônio Aparecido (org.). **Existe um pensar teológico negro?**, São Paulo, Paulinas, 1998. (Coleções Atabaque).

³⁸¹ MALUMBA, Eduardo I. Bodipo. Teología negra y teología de la liberación, p. 102.

Venha o Teu Reino: Ilustrações, indagações e ponderações sobre interculturalidade e religião a partir das HQ's*

Iuri Andréas Reblin**

Considerações Preliminares

Em 1996, a DC Comics publicou uma minissérie de luxo em quatro edições intitulada *Kingdom Come*. Concebida e ilustrada por Alex Ross e narrada por Mark Waid, a minissérie apresentava uma visão de um futuro em que uma nova geração de super-heróis defendia o mundo contra aqueles que

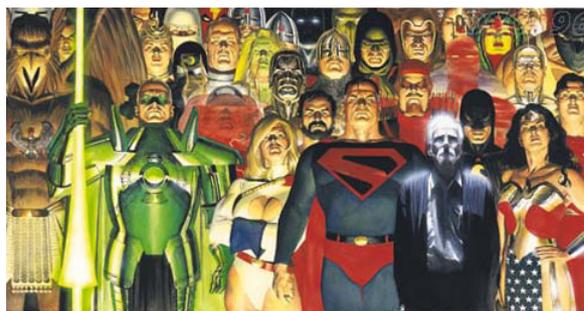


Imagem: Divulgação

tentavam dominá-lo. Essa nova geração de super-heróis era desprovida dos antigos valores morais regentes da sociedade e de uma responsabilidade calcada na proteção de inocentes e na defesa da vida. As características intrínsecas do heroísmo esmaeceram diante dos princípios maniqueístas bélicos da luta entre o bem e o mal. Em outras palavras, o objetivo principal era combater o mal, não importando onde essa batalha se desenvolvia nem as vidas que estariam sujeitas ao perigo que ela poderia provocar naquele palco. Esse panorama se insere numa narrativa que culmina num evento cataclísmico decisivo e é testemunhado em detalhes por um pastor que perdera o sentido das palavras que pronunciava em seus sermões. Esse pastor é escolhido pelo Espectro – personagem que cumpre parcialmente as funções do anjo do Senhor, intervindo na história humana para punir os culpados – para julgar o mal em seu momento derradeiro. A história – permeada por citações bíblicas extraídas do livro de Apocalipse – termina com o retorno dos antigos valores por meio do autosacrifício do Capitão Marvel a favor da vida humana.

Essa minissérie de título alusivo diretamente a um trecho da oração do Pai-Nosso recebeu em português o título *O Reino do Amanhã* e é apenas um dos exemplos possíveis quando se discute quadrinhos, religião e cultura e as interconexões imagináveis. Religião, cultura e qualquer outro elemento constituinte do mundo humano e de seu universo de significados podem ser

* Este texto apresenta trechos de uma pesquisa do autor já publicada no livro “Para o Alto e Avante: uma análise do universo criativo dos super-heróis”. Para ter acesso a ele, entre em contato com o autor ou adquira através da Livraria Cultura.

** Iuri Andréas Reblin é bacharel, mestre e doutorando em teologia pela Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo, RS, com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). É autor de “Para o Alto e Avante: uma análise do universo criativo dos super-heróis” (Porto Alegre: Asterisco, 2008, 128p.) e de “Outros cheiros, Outros sabores... o pensamento teológico de Rubem Alves” (São Leopoldo: Oikos, 2009, 223p.). Contato: reblin_iar@yahoo.com.br

encontrados nas histórias em quadrinhos, pois os quadrinhos são, a exemplo do cinema, representações da realidade humana. Como tais, os quadrinhos se nutrem da linguagem, dos símbolos e dos valores para compartilhar as histórias que intentam contar³⁸². Nesse sentido, o propósito deste texto é apresentar a clamada nona arte em duas perspectivas complementares. Em primeiro lugar, abordar como acontece o trânsito cultural do fenômeno dos quadrinhos, em particular, o universo dos super-heróis, entre culturas distintas, como, por exemplo, entre a cultura estadunidense e a brasileira, a japonesa e a indiana. Em segundo lugar, ilustrar como acontece a representação cultural e religiosa nos quadrinhos, em especial, no gênero da superaventura.

Interculturalidade

Os super-heróis estadunidenses estavam dentro do pacote cultural que o Brasil importou e tem importado dos Estados Unidos nas últimas cinco décadas aproximadamente. Muitas pessoas cresceram lendo suas histórias, assistindo a seus filmes, seriados e desenhos – principalmente, aqueles produzidos por *Hanna-Barbera* – consumindo uma infinidade de produtos com suas marcas. Aos poucos, aquele símbolo ambíguo de liberdade e de império³⁸³ foi ganhando espaço na imaginação dos brasileiros e das brasileiras. Afinal, um super-herói é muito mais do que um personagem fantasiado, uma mulher de maiô ou um homem com a cueca sobre a calça. Ele é constituído por uma amálgama de valores, ideais, sonhos, desejos que refletem tudo aquilo que o ser humano moderno acredita, espera e aspira. No entanto, o foco da discussão neste capítulo não é o conteúdo simbólico dos super-heróis em si³⁸⁴, mas sim perguntar como acontece o processo de assimilação, incorporação, transformação de determinados símbolos de uma cultura para outra.

Nesse sentido, o que a história do comércio da cultura industrializada tem afirmado em relação ao contexto brasileiro é que, nos últimos anos, o Brasil tem sido um mero receptor desse tipo de cultura, principalmente, no que tange à importação de filmes, séries, quadrinhos e certos estilos musicais. Em relação a tais produtos, ou o Brasil não tem o seu espaço, ou ele é muito restrito. Um fato claro é a recuperação paulatina do cinema brasileiro após a sua quase extinção ocorrida na década de 1980. Embora as produções atuais tenham sido de boa qualidade técnica e artística, ainda predomina um certo sentimento de rejeição e aversão aos filmes

³⁸² Para mais informações a esse respeito, consulte REBLIN, Iuri Andréas. **Para o Alto e Avante:** uma análise do universo criativo dos super-heróis. Porto Alegre: Asterisco, 2008. 128p.

³⁸³ Refiro-me aqui ao caráter ideológico e o caráter inconsciente que faz parte da representação dos super-heróis, conforme Nildo Viana expôs em sua publicação (VIANA, Nildo. **Heróis e Super-heróis no mundo dos quadrinhos**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005. p. 65-69).

³⁸⁴ Cf. REBLIN, 2008, cap. 1 e também VIANA, 2005, p. 37-74.

nacionais por parte do público brasileiro. A preferência continua sendo aos filmes *hollywoodianos*, especialmente os *blockbusters*, os de grande bilheteria – essa preferência se mantém também em relação às produções européias. No caso específico dos quadrinhos de super-heróis, o Brasil literalmente não possui espaço autônomo. As revistas são apenas traduzidas do original. O Brasil é um simples receptor do produto americano.

É necessário levar em consideração que o gênero da superaventura tem sua origem nos Estados Unidos da América, durante o período de reestruturação econômica e política do país, implantado pelo governo de Franklin Roosevelt, devido à quebra da bolsa de Nova Iorque (1929). Durante os anos turbulentos da Grande Depressão, o desemprego e a miséria foram combatidos pelo plano *New Deal*, que incluía uma série de reformas econômicas e sociais, a ênfase na assistência e em obras públicas e o controle mais rígido das empresas por parte do Estado. Ao mesmo tempo, tratava-se do período pré-guerra, em que o medo da possibilidade da necessidade de uma incursão na Europa preocupava muitos jovens. É nesse contexto que surge o gênero da superaventura, a partir do advento do Super-Homem (1938). Segundo Roberto Guedes,

o escapismo oferecido pelos baratos *comic books* – com seus semideuses de colantes e suas proezas fantásticas – aliado a uma terrível recessão econômica e à falta de opções de divertimento para a grande massa de crianças e jovens foram, sem dúvida alguma, determinantes no sucesso de Super-Homem e demais personagens em quadrinhos que viriam em sua esteira.³⁸⁵

No entanto, mesmo que o gênero da superaventura seja em si algo estrangeiro – assim como o *Reagge*, o *Funk* e o *Jazz* – isso não significa que ele tenha que ser imune às leituras que os seus receptores efetuam; que os significados de seus símbolos não sofram nenhuma influência do intérprete desses. A primeira impressão que se tem, no caso do contexto brasileiro, é que a importação da cultura industrial e a aparente complexidade desta – como a narrativa e a técnica – abafam qualquer iniciativa nacional. Assim, gerações de brasileiros e de brasileiras crescem vendo *He-Man*, *Smurfs*, *Looney Toons*, Timão e Pumba, *X-Men Evolution*, *Super Shock*, *A Liga da Justiça*, entre outros, enquanto que desenhos nacionais não estão nem à deriva, porque simplesmente – praticamente – são inexistentes, quer seja devido ao custo, quer seja devido à técnica.

A cultura industrial estadunidense faz parte, portanto, da infância e da juventude do povo brasileiro, o qual também sente o processo da influência da cultura japonesa – com personagens como *Jaspion*, *Jiraya*, *Pokemon*, Cavaleiros do Zodíaco, entre outros – produtos

³⁸⁵ GUEDES, Roberto. **Quando Surgem os Super-heróis**. São Paulo: Ópera Gráfica, 2004. p. 16.

que vêm conquistando cada vez espaço no país. Todos esses produtos fantásticos e imaginários são importados sem restrições. Em si, o problema não é a existência da cultura estrangeira no país, mas sim a dinâmica que acontece entre o produto estrangeiro e o produto nacional. No caso dos ritmos musicais, é claro que o *Reggae*, o *Funk* sofreram um processo de adaptação à brasilidade, falando dos problemas e sonhos brasileiros. Em outras palavras, alguns símbolos desses gêneros sofreram transformações. Isso não acontece no caso do gênero literário da superaventura.

Lamentavelmente, as poucas tentativas brasileiras frente ao mercado de quadrinhos de super-heróis não conseguem se destacar. É impossível competir com os quadrinhos estadunidenses. Não há infra-estrutura suficiente de criação e de distribuição e o custo é muito elevado. Além disso, existem poucos adeptos e pouco interesse por parte do público. Assim como no cinema, não se cria uma arte brasileira capaz de ter a eficácia de alcançar pessoas, fãs, e de ser levada adiante. Ou melhor, não se cultivou o hábito de observar e de defender o que é próprio da nação; parece que ainda se espera pelo que os navios portugueses (atualmente estadunidenses) possam trazer de diferente ao ancorarem próximos às terras tupiniquins. Assim, super-heróis brasileiros acabam sendo dependentes existencialmente de seus criadores.

Nesse sentido, as criações brasileiras estão, por um lado, à margem da globalização. Trata-se de algo pequeno frente ao império estadunidense, de algo novo, lutando pela preferência do público brasileiro. Entrementes, existem muitos artistas brasileiros, como Mike Deodato, Joe Bennett, Ivan Reis, que trabalham para as grandes empresas de quadrinhos estadunidenses, devido à ausência de campo de trabalho que possibilite a sobrevivência do artista no Brasil. Por outro lado, cada super-herói brasileiro reflete alguns elementos dos super-heróis americanos. A maioria dos super-heróis brasileiros nem brasileiros são e, talvez, aí está sua dificuldade em se estabilizar no mercado de quadrinhos: a ausência de símbolos nacionais. É como ter à escolha um produto importado com um preço acessível e um produto ‘importado’ com um preço inacessível, caso se queira manter a qualidade gráfica deste último. Enfim, toda a constituição reflete as influências que a arte brasileira teve: prédios nova-iorquinos, fantasias que remetem a super-heróis famosos, o que possibilita perceber a influência que o criador teve como fã do produto americano e, às vezes, também do produto japonês³⁸⁶.

Cometa, Cabala, Crânio e Arcanum são alguns dos super-heróis brasileiros que têm conseguido se manter no mercado como produção independente. O primeiro possui uma

³⁸⁶ Cf. GUEDES, Roberto. *A Saga dos Super-Heróis Artísticas*, 2005. passim (especialmente p. 104).



Imagem: Divulgação

publicação própria quadrimestral. O gibi possui uma narrativa simples que lembra muito as primeiras histórias em quadrinhos desse gênero. Ele resgata a jovialidade e a fantasia, através de uma leitura agradável. Mesmo que os personagens tenham nomes brasileiros, os traços lembram o estilo DC (i. é, da *DC Comics*) e as histórias do Super-Homem e da Mulher-Maravilha. Já os três super-heróis seguintes possuem suas histórias publicadas num gibi nordestino independente chamado “Brado Retumbante”, de publicação semestral.

Todavia, um super-herói brasileiro que chama a atenção para o propósito deste capítulo é o Gralha, o “Vigilante das Araucárias”. O Gralha já teve alguns álbuns publicados, com a reunião de várias tiras de jornal e pequenas histórias, já foi tema de peça de teatro, estreou dois filmes curta-metragem, sendo que um terceiro está a caminho. O super-herói foi cunhado a partir do símbolo criado com o propósito de identificar o Estado do Paraná: a Gralha Azul.

Mesmo que a associação da Gralha Azul com o Estado do Paraná tenha sido criada propositalmente para distinguir esse dos outros Estados, ele acabou se tornando um símbolo regional. Esse fator dá mais força ao personagem, possibilita sua independência do criador original e pode despertar o interesse do público nacional. Na verdade, o próprio super-herói é uma releitura do extinto *Capitão Gralha*, um personagem da década de 40, do século passado:

Ele [O Gralha] surgiu em outubro de 1997, numa edição especial (comemorando os 15 anos da Gibiteca de Curitiba) da extinta revista Metal Pesado. Para realizá-la, foram convocados vários quadrinhistas locais, dos quais um grupo decidiu fazer de um projeto comum uma homenagem a um ícone desconhecido dos quadrinhos curitibanos, o Capitão Gralha. Publicado no início dos anos quarenta pelo também desconhecido (e quase lendário até) Francisco Iwerten. Fugitivo de um planeta de homens-pássaros, regido pelo terrível Thagos, o usurpador, o Capitão Gralha encontrou refúgio na Terra, onde utilizava seus poderes alienígenas no combate ao crime no Paraná. Misto de Flash Gordon com Super-Homem, ele teve vida breve. Foram publicados apenas dois números de suas aventuras, mergulhando esse trabalho pioneiro no mesmo abismo que tantos outros precursores das HQs nacionais. Infelizmente, ninguém sabe se existe ainda algum exemplar de suas revistas.

Foi unânime que um homem alado, com um "G" no peito e bigodinho não seria muito bem visto hoje em dia. Optou-se então por criar uma versão atualizada do datado Capitão. Alessandro Dutra criou o visual, Gian Danton e José Aguiar criaram a história, Antonio Eder, Luciano Lagares, Tako X, Edson Kohatsu, Augusto Freitas, Dutra e Aguiar se encarregaram da arte e Nilson Miller fez a capa da edição. E assim o Gralha fez sua estréia. Um ano depois o personagem ganhava sua página semanal

no caderno Fun da Gazeta do Povo, agora como um adolescente que descende do Capitão Gralha original. Um herói iniciante em uma metrópole um pouco diferente da Curitiba de hoje. Talvez, a única cidade do país, onde um super-herói se enquadraria sem parecer (muito) deslocado. Afinal, ela mesma faz questão de, provincianamente, vender sua imagem como "cidade de primeiro mundo". E nada mais isso que um vigilante de colante.³⁸⁷

A ausência de símbolos nacionais nos super-heróis brasileiros já foi tema de um artigo de André Diniz³⁸⁸, o qual defende a fuga dos clichês das principais editoras estadunidenses, a *DC Comics* e a *Marvel Comics*. Diniz questiona, por um lado, a necessidade da luta contra um supervilão com superpoderes, da ambientação em grandes metrópoles, do uso do uniforme, da complexidade nas narrativas, da narração em *off*, do formato de novela (a continuação da história em diversos capítulos) enfatizado, por outro lado, a importância da fuga dos estereótipos brasileiros, a necessidade de referências históricas e o enriquecimento do cenário, i. é, a brasilidade.

No entanto, não se pode abdicar de todas as estruturas que fornecem ao gênero da superaventura sua razão de ser. Certos elementos precisam ser preservados, como a identidade secreta e a existência dos superpoderes, além do senso de heroísmo. A solução para os super-heróis brasileiros está, realmente, na incorporação de símbolos nacionais em seu conteúdo e em sua narrativa e estética. Afinal, não adianta nada desenhar o Corcovado e o Pão de Açúcar ao lado de prédios nova-iorquinos. Há, portanto, a necessidade de uma dosagem adequada entre as estruturas estadunidenses (i. é, do gênero da superaventura) e os símbolos nacionais, para que os leitores identifiquem o gênero da superaventura e, ao mesmo tempo, sua própria brasilidade. Nesse aspecto, o Gralha é um bom exemplo. No entanto, o Brasil não é o único que importa e lê histórias de super-heróis.

No Japão, o Homem-Aranha teve seu destaque numa antiga série de TV produzida pela Companhia Toei, em 1978. Ao contrário do super-herói estadunidense – que se mantém íntegro, ao ser traduzido para a maioria dos outros países – a versão japonesa só lembra o traje do super-herói original. O protagonista é um japonês que recebe um bracelete poderoso de um alienígena proveniente do planeta aranha e que está à beira da morte. Esse bracelete concede ao portador os poderes de uma aranha, além de conter o traje, até que ele venha a ser utilizado.

³⁸⁷ Disponível na Internet: <<http://www.ogralha.com.br/Gralha%20HQ/origem.html>>. Acesso em: 08 abr. 2006.

³⁸⁸ Cf. DINIZ, André. Como fazer um super-herói brasileiro? **Universo HQ**, dia 09 abr. 2004. Disponível na Internet: <<http://www.universohq.com/quadrinhos/2004/diniz06.cfm>>. Acesso em 08 abr. 2006.

Seus inimigos são monstros que, depois de mortos, se tornam gigantes. Então, o Homem-Aranha aciona um robô gigante do espaço e utiliza-o para vencer as batalhas³⁸⁹.

O Homem-Aranha japonês possui uma narrativa e uma estrutura idênticas aos seriados japoneses, se comparados às séries de *National Kid*, *Spectroman*, *Jaspion*, *Changeman*, entre outros. Esses expressam tendencialmente o contraste e o conflito entre o moderno e o antigo que a sociedade japonesa vive, com as tradições de um lado (no caso, os seres mitológicos, monstros) e os avanços tecnológicos de outro (no caso, os robôs). Assim, o Homem-Aranha japonês se tornou uma espécie de super-herói ninja, bem distinto do original. Em outras palavras, o seriado reflete a cultura, a geografia e a identidade japonesas.



Um outro exemplo rico artisticamente é o Homem-Aranha indiano. Ao contrário da ‘versão’ japonesa, que apenas licenciou o nome e produziu um enredo totalmente comum aos padrões japoneses, sem as motivações e os conflitos característicos do personagem, o Homem-Aranha indiano é realmente inspirado na história original criada por Stan Lee e Steve Ditko, em 1962, e só foi possível mediante um acordo entre a Marvel (empresa estadunidense) e a Gotham (empresa indiana). Inspirado na história original, o Homem-Aranha indiano é, na verdade, uma *transcrição* do super-herói estadunidense. Explicitamente, o único elemento em comum é o traje (na parte superior). No entanto, ao ler a história, é possível perceber nela suas motivações, seus princípios – sobretudo, o jargão “com grandes poderes vêm grandes responsabilidades” – a morte do tio, a “garota da porta ao lado”, a semelhança fonética entre os nomes das personagens



SPIDER-MAN © 2004 Marvel Characters Inc.

Imagem: Divulgação

(Peter Parker = Pavitr Prabhakar; Mary Jane = Meera Jain) entre outros exemplos. A diferença entre a versão ocidental e a oriental está na inserção de elementos indianos na história criada no Oriente³⁹⁰.

O Homem-Aranha é um adolescente da Índia, que adquire seus poderes através da

alhero.co.uk/s/spideyjapan.htm>. Acesso em: 10 abr.

alhero.co.uk/s/spideyindia.htm>. Acesso em: 10 abr.

magia, combate criminosos indianos, balança-se pelos prédios baixos de Mumbai. Sua vida está ligada ao carma e presa ao destino. Assim, também o super-herói indiano é expressão da cultura, da geografia, da religiosidade, da história e da identidade indianas. Em relação à versão japonesa, a diferença reside na fusão entre os elementos indianos e os elementos estadunidenses que constituem o personagem oriental. Há um interesse pelo produto, mas também há um interesse em preservar o que é próprio: os símbolos, as tradições, enfim, os aspectos culturais que formam a identidade do povo indiano, conforme afirma Sharad Devarajan, o responsável pela adaptação do Homem-Aranha na Índia:

Uma coisa é traduzir os quadrinhos existentes nos Estados Unidos, mas este projeto é verdadeiramente o que nós chamamos de uma “transcrição”, onde nós realmente reinventamos a origem de uma propriedade como o Homem-Aranha, de modo que ele seja um menino indiano que cresce em Mumbai (anteriormente Bombaim) e que trata dos problemas e dos desafios locais. Eu sempre acreditei que um super-herói se relaciona a uma “psique universal” já estabelecida firmemente na Índia através de séculos de histórias mitológicas que descreviam deuses e heróis com habilidades sobrenaturais.

Embora nós permaneçamos fiéis aos mitos elementares do Homem-Aranha, que estão compendiados na frase “Com grande poder vem grande responsabilidade”, o personagem será reinventado, assim seus poderes, problemas, traje, serão mais integrados com a cultura indiana. Ao contrário da origem dos Estados Unidos, que é enraizada profundamente na ciência, a versão indiana é mais enraizada na mágica e na mitologia.³⁹¹

Religião

Longe de se realizar uma leitura exaustiva sobre o fenômeno religioso nas histórias em quadrinhos (para isso, um outro espaço será reservado), importa destacar alguns parâmetros e suspeitas de como tal transposição ou infusão acontece, a fim de que o leitor interessado possa desbravar seus próprios mares. A religião pode estar presente nos quadrinhos e, especialmente, na narrativa do gênero da superaventura por inúmeros vieses. Um deles certamente está na história que se intenta contar, i.e., quando os autores incluem intencionalmente elementos de

³⁹¹ DEVARAJAN apud ADESNIK, David. Marvel Comics and Manifest Destiny. **Weekly Standard**, dia 28/jan./2005. § 8 e 9. Disponível na Internet: <http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/005/181egxmv.asp?pg=1>. Acesso em: 08 abr. 2006. Tradução Própria.

tradições religiosas, citações de textos sagrados, etc. e a maneira como eles aparecem no texto, a forma como participam da trama central. Um outro viés está no enredo que constitui o personagem em si, como por exemplo, a origem do Superman, do Capitão Marvel da DC, da Mulher Maravilha, entre outros. Um terceiro e mais importante que os anteriores são os elementos mitológicos e religiosos presente nas narrativas, sobretudo, aqueles ligados ao sentido do heroísmo, como o sacrifício, o altruísmo, os valores, i.e., quando estes revelam as angústias, as esperanças, os medos, a busca por um sentido, a formulação de questões existenciais à vida humana e quando o leitor estabelece uma relação com esses elementos, quando há na relação entre o emissor e o destinatário um intercâmbio e um envolvimento emocional/existencial com a narrativa. Essa seria a “verdadeira” narrativa religiosa.

A partir desses vieses é possível perceber que há inúmeras possibilidades de se perceber e de se vislumbrar o fenômeno religioso nas histórias em quadrinhos. Como já foi afirmado no início do texto. As histórias em quadrinhos, assim como o cinema, são janelas da realidade e como tais não apenas trazem os elementos pertencentes à vida humana, mas a forma com que o ser humano se relaciona com eles e a eles atribui um significado, um sentido. As histórias em quadrinhos são espaços riquíssimos para se estudar e se compreender a vida humana e a sociedade que lá estão representadas. Em muitas circunstâncias, tratar-se-ão dos valores axiológicos da classe dominante, como apontou Nildo Viana³⁹². No entanto, ao mesmo tempo em que a classe burguesa pode se ver nitidamente exposta, os valores reprimidos e a busca por liberdade podem igualmente se manifestar³⁹³. Enfim, as histórias em quadrinhos são janelas da realidade e como tais podem ser um espaço para o ser humano sair de si mesmo e, com os óculos adequados, conhecer um pouco mais de si mesmo.

Considerações Finais

A cultura é uma teia de símbolos que o ser humano tece e à qual ele está simultaneamente subordinado. Ela é a condição essencial para a existência humana³⁹⁴. Trata-se de um mecanismo de controle comportamental que supre as necessidades governamentais do ser humano, uma vez que ele não nasce com as aptidões suficientes – as informações biológicas necessárias – para sua sobrevivência³⁹⁵. Ela é o ‘programa’ que define o ‘o que’, o ‘como’, o ‘porque’ e o ‘para que’ o ser humano deve ou não fazer determinadas coisas, ter certos hábitos,

³⁹² VIANA, 2005.

³⁹³ VIANA, 2005.

³⁹⁴ Cf. GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 15ss.

³⁹⁵ Cf. GEERTZ, 1978, p. 57ss.

acreditar em certos deuses, preservar certos valores. Sendo assim, todo “o comportamento humano é visto como ação simbólica”³⁹⁶.

Desse modo, o ser humano nasce, cresce e morre inserido e dependente de um universo simbólico. Assim, a cultura é, pois, o contexto dentro do qual os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições podem ser descritas de forma inteligível³⁹⁷. Como contexto, a cultura assume características peculiares de locais, povos e épocas específicas. No entanto, mesmo que determinados símbolos atravessem uma geração inteira, eles acabam se transformando, sucumbindo e (re-)surgindo dentro da dinamicidade das ações simbólicas e do desenvolvimento humano no passar do tempo³⁹⁸. A cultura é dinâmica, mutável, pública (porque os significados o são³⁹⁹) e sempre carrega o específico de um povo e, dentro dessa especificidade, algo que pode conduzir a uma definição genérica⁴⁰⁰. Isso significa que não existem pessoas que não são transformadas pelos costumes de lugares particulares⁴⁰¹.

As escolhas assumidas por um determinado povo diante da “amplitude e a indeterminação de suas capacidades inerentes” constituem sua identidade social. Com a globalização e suas estruturas funcionais – benéficas e maléficas – culturas se aproximam e a tensão entre identidade e alteridade torna-se uma constante. Por um lado, há o reforço da identidade diante da alteridade, mas, por outro, há também o diálogo e até a identificação com a alteridade. Em outras palavras: *a globalização intensifica o tráfico de símbolos*. Nesse trânsito livre, regulamentado por quem está no poder político-econômico mundial, há (1) casos de sobreposição de símbolos estrangeiros sobre símbolos nacionais; (2) a incorporação de símbolos estrangeiros; (3) a adaptação e a transformação e até mesmo a rejeição (em qualquer escala) de símbolos estrangeiros em defesa da preservação de símbolos nacionais. Dificilmente esses casos acontecem isolados, devido à infinidade de amarras que a rede simbólica de um povo possui. De qualquer forma, há de se considerar que a globalização sempre atua com persuasão.

É nessa dinâmica entre as diversas culturas que surge a pergunta sobre a incorporação, a adaptação ou mesmo a rejeição da linguagem simbólica do gênero narrativo da superaventura. A pergunta sobre o impacto que esse gênero – expressão de liberdade e império – tem sobre as culturas é latente. Este já ultrapassou as fronteiras de seu lugar original, a literatura, alcançando o cinema e a televisão. Filmes de super-heróis estão ‘na moda’ e atingem um público cada vez

³⁹⁶ GEERTZ, 1978, p. 20.

³⁹⁷ Cf. GEERTZ, 1978, p. 24.

³⁹⁸ Cf. GEERTZ, 1978, p. 57s.

³⁹⁹ Cf. GEERTZ, 1978, p. 22.

⁴⁰⁰ Cf. GEERTZ, 1978, p. 55: “[...] pode ser que nas particularidades culturais dos povos – nas suas esquisitices – seja encontradas algumas das revelações mais instrutivas sobre o que é ser genericamente humano”.

⁴⁰¹ Cf. GEERTZ, 1978, p. 47.

mais expressivo. Isso comprova que os Estados Unidos possuem de fato uma rede de símbolos de entretenimento fantástica e que seu poder exercido sobre outros países deve-se também a uma estratégia semelhante àquela utilizada pelo Império Grego no passado: o domínio cultural. Por isso, cabe perguntar: em que medida esse domínio é exercido pelos Estados Unidos sobre o Brasil? Até que ponto essa rede de símbolos não abafa a rede brasileira? Até que ponto essa cultura se torna padrão? Por que no Brasil não há a atitude de colocar a identidade brasileira nos super-heróis? Por que esse gênero tem que ser 100% estadunidense no Brasil?

Há casos significativos como o Galha no Brasil, mas, principalmente, como o Homem-Aranha indiano que não só aceitou ou importou símbolos, mas recriou e inventou outros símbolos. Trata-se de uma cultura que resistiu ao padronismo nesse tipo de arte. A argumentação é que a Índia possui uma cultura milenar, mas não é possível concordar com essa afirmação. A música popular brasileira, por exemplo, consiste nessa resistência a certos ‘americanismos’, como a música “Brasil Pandeiro”, e até mesmo a Música Popular Brasileira em geral. Também a Tropicália diante da Ditadura é expressão de resistência. De qualquer forma, questões remanescentes são: Por que outros tipos de arte, como os quadrinhos, não manifestam essa resistência? Afinal, os super-heróis estadunidenses, como símbolos representantes de uma cultura específica, possuem o mesmo significado no Brasil? Tanto o símbolo quanto seu significado permanecem inalterados no processo de importação? É procurando por essa resposta que se encontrará liberdade cultural e espaço pleno para a expressão identitária.

Referências

- DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** 12. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- DEVARAJAN apud ADESNIK, D. Marvel Comics and Manifest Destiny. **Weekly Standard**, 28/01/2005. § 8 e 9. In: <http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/005/181egxmv.asp?pg=1>. Acesso 08/4/2006.
- DINIZ, André. Como fazer um super-herói brasileiro? **Universo HQ**, dia 09 abr. 2004. Disponível na Internet: <<http://www.universohq.com/quadrinhos/2004/diniz06.cfm>>. Acesso em 08 abr. 2006.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GUEDES, Roberto. **A Saga dos Super-Heróis Brasileiros**. Vinhedo: Editoractiva Produções Artísticas, 2005.
- _____. **Quando Surgem os Super-heróis**. São Paulo: Ópera Gráfica, 2004.
- REBLIN, Iuri A. **Para o Alto e Avante: uma análise do universo criativo dos super-heróis**. Porto Alegre: Asterisco, 2008.
- VIANA, Nildo. **Heróis e Super-heróis no mundo dos quadrinhos**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005.

Interculturalidade na educação teológica: Uma abordagem latino-americana a partir do Manifesto por uma Educação Teológica de Qualidade

Roberto E. Zwetsch⁴⁰²

Introdução

A América Latina e o Caribe apresentam uma diversidade cultural ampla e pouco considerada no âmbito da educação teológica. Normalmente, os cursos de teologia oferecidos em seminários e faculdades de teologia, tanto no âmbito católico romano quanto protestante, seguem ainda hoje a herança trazida dos países do hemisfério norte e sua teologia.

Esta situação herdada do passado colonial também se manifesta em outras áreas do conhecimento, mas sua influência na educação teológica teve repercussões muito grandes na prática pastoral das igrejas e por isto merece atenção por parte de quem trabalha com educação teológica, seja na esfera acadêmica, seja na formação das lideranças comunitárias que dão vida ao testemunho evangélico nas sociedades onde as igrejas e comunidades estão inseridas.

René Padilla, teólogo equatoriano, afirmou que um dos maiores problemas da missão das igrejas no contexto latino-americano foi o fato de se valer, em sua prática missionária, de teologias descontextualizadas. Reportando-se a uma conferência internacional sobre a comunicação do evangelho na América Latina, conta que alguém observou que sem *teologia* a evangelização se torna proselitismo e a fé, ideologia. Imediatamente, um evangelista de renome contestou esta afirmação defendendo a evangelização *contra* a teologia. Disse ele: “Que sentido tem investir tempo e energia na teologia, quando a demanda agora é pregar o evangelho?” Ora, escreveu Padilla, este fato exemplar só revela o que a história da igreja cristã na América Latina legou ao povo de Deus: “a igreja na América Latina é uma igreja *sem* teologia”.⁴⁰³

Pode-se argumentar, entretanto, que houve sim teologia, mas teologia colonial, importada, imposta a uma realidade que se rebelava contra as afirmações doutrinárias e que, com as exceções de regra, não soube encarnar o evangelho bíblico na nova realidade de povos e culturas estranhas às matrizes culturais e de pensamento norte-atlânticas.

A partir dos anos de 1950 esta situação da educação teológica na América Latina começa a mudar, tanto por razões internas às igrejas quanto devido às novas conjunturas políticas, econômicas e culturais que passam a questionar o *status quo* na região. Os movimentos de libertação, as novas teorias sociais, a busca por uma nova inserção no contexto internacional por parte das nações latino-americanas, estes e outros fatores fizeram com que

⁴⁰² Doutor em Teologia, professor de Teologia Prática e Missiologia da Escola Superior de Teologia – Faculdades EST, em São Leopoldo, RS. Secretário Executivo de CETELA – Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana e Caribenha. Escreveu vários livros e artigos, destacando-se sua tese de doutorado: **Missão como com-paixão**. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.

⁴⁰³ PADILLA, C. René. **Missão integral**. Ensaios sobre o reino e a igreja. Trad. EmilA. Sobottka. São Paulo: FTL-B; Temática, 1992, p. 104.

surgisse na América Latina um ambiente favorável a repensar a educação como um todo. A pedagogia de Paulo Freire e outras pedagogias de transformação surgem no início dos anos de 1960 como um elemento desse movimento de renovação e mudança.

Ora, este novo momento histórico acaba por influenciar a teologia e a educação teológica. No campo protestante, o teólogo presbiteriano Richard Shaull que lecionou no Seminário de Campinas nos anos de 1950, arrisca uma teologia da revolução acompanhando um conjunto de intelectuais cristãos que assumiram as lutas por reformas de base como desafio para a prática da fé evangélica.⁴⁰⁴ Não por acaso em 1962 a Confederação Evangélica do Brasil organiza a famosa Conferência do Nordeste com o tema: “Cristo e o Processo Revolucionário no Brasil”, sob a coordenação do ativo Departamento de Ação Social da CEB. O sociólogo Waldo César escreveu em 1968, junto com outros colegas, sobre “Protestantismo e imperialismo na América Latina”, com uma análise francamente crítica à dominação cultural e religiosa dos EUA no continente, o que inclui o tipo de formação teológica que se praticava nos seminários protestantes.⁴⁰⁵ Em 1969, Rubem Alves publica nos EUA sua tese de doutorado em que investiga a teologia como linguagem crítica e potencialmente subversiva do *status quo*. Seu livro deveria chamar-se Teologia da Libertação, mas acabou publicado, por insistência do editor, com o nome de **Teologia da esperança humana**, numa referência crítica à obra do teólogo alemão Jürgen Moltmann que publicara em 1964 sua **Teologia da esperança**.⁴⁰⁶

Pode-se afirmar com segurança que é a partir dessa época que surgem na América Latina os primeiros textos para a elaboração de um pensamento teológico autóctone, seja o que se queira dizer com esta palavra. Pela primeira vez na história do cristianismo latino-americano, um corpo de teólogos e, logo mais, também teólogas, passou a interrogar-se de maneira nova procurando inserir-se com sua reflexão no movimento social que brotava das situações de injustiça social e miséria, e que exigiam mudanças substantivas nas estruturas coloniais e neocoloniais responsáveis por manter as sociedades divididas entre uma elite rica bem situada e uma multidão de pobres sem perspectivas de futuro. Estas reflexões ganharam cada vez mais consistência sistemática e profundidade na investigação. A **teologia da libertação** é o resultado de um movimento teológico inovador, crítico e comprometido com a mudança social. Nas décadas seguintes, surgem em todo o Brasil e também em diversos países da América Latina, cursos de pós-graduação com o intuito de formar uma nova geração de teólogas e teólogos.

⁴⁰⁴ SHAULL, Richard. **De dentro do furacão**. Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação. São Paulo: Sagarana, CEDI, CLAI, Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985.

⁴⁰⁵ CESAR, Waldo et alii. **Protestantismo e imperialismo na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1968.

⁴⁰⁶ ALVES, Rubem. **Religión: ¿opio o instrumento de liberación?** Trad. Rosario Lorente. Montevideo: Tierra Nueva, 1970. Chamo a atenção para estas datas, pois elas confirmam que a teologia da libertação, que logo depois ganha sua expressão clássica na obra do teólogo católico peruano Gustavo Gutiérrez, **Teología de la liberación**. Perspectivas. Lima: CEP, 1971, é na verdade uma reflexão que nasce como resultado de um esforço *ecumênico* de setores das igrejas mais abertas aos clamores dos pobres e que buscou dar respostas aos desafios que a vida de milhões de pessoas colocavam para as igrejas e suas práticas pastorais, ainda que não tenha sido programada como tal. Cf. ainda REBLIN, Iuri Andreas. **Outros cheiros, outros sabores ...** O pensamento teológico de Rubem Alves. São Leopoldo: EST, Oikos, 2009.

Estes intelectuais cristãos desde então não mais pararam de produzir, inovar e provocar o pensamento teológico a partir de suas novas intuições. Tanto que nomes como os de Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Ivone Gebara, Elsa Tamez, Luis Carlos Susin, Diego Irarrázaval, Ernesto Cardenal, Rubem Alves, Milton Schwantes, Carlos Mesters, José Comblin, João Batista Libânio, Julio de Santa Ana, Hugo Assmann, Franz Hinkelammert e tantos outros se tornaram referências internacionais no campo teológico. Chama a atenção que maior parte desses teólogos e teólogas estudaram na Europa ou EUA, mas definitivamente sua perspectiva de análise tornou-se latino-americana e crítica à teologia norte-atlântica. Como consequência, desde então teologia e sociedade não mais se separaram, ainda que nem sempre as orientações sejam similares.

No que se refere à educação teológica, é interessante lembrar aqui que nos anos de 1970 houve experiências inéditas no Brasil. No Nordeste, com o apoio do padre José Comblin, vai nascer a *teologia da enxada*, uma experiência de inserção de seminaristas em zonas rurais de Pernambuco com o objetivo de estudar teologia a partir das perguntas e do drama do povo do sertão. Nas cidades começam a se organizar as diferentes *pastorais*, grupos organizados nas igrejas para atuarem em contextos específicos como por exemplo: a *pastoral operária*, a *pastoral da terra*, a *pastoral universitária*, a *pastoral da mulher*, a *pastoral da criança*, e assim por diante. Esta inserção em diferentes contextos sociais exigiu o exercício de uma nova reflexão teológica, pois a teologia que vinha pronta dos seminários não mais respondia às demandas daquelas pessoas. Foi necessário e urgente *repensar* o legado teológico recebido, o que obrigou a uma *volta às fontes*, se assim se pode dizer. Um exemplo: a *releitura bíblica* que o Movimento Bíblico começa a praticar desde os anos de 1960 na América Latina é algo que motivou novas descobertas na interpretação bíblica, aproximando o texto da realidade e a realidade da vida das pessoas daqueles velhos textos. A leitura da Bíblia e a leitura da vida em mútuo questionamento passaram a ser um dos elementos mais fortes dessa nova visão teológica que nascia junto com a luta por transformações sociais. Isto repercutiu nos currículos das escolas de teologia, mesmo naquelas que primavam por uma posição mais conservadora e doutrinária. O mesmo se pode afirmar de outras áreas do estudo teológico como a nova perspectiva de *história da igreja* que encontrou em CEHILA – Comissão Ecumênica de História da Igreja na América Latina – uma expressão organizada de um conjunto de pesquisadores que transformou completamente a visão que se tinha da história eclesiástica em nossa região. CEHILA é responsável por um sem número de publicações que hoje ajudam a rever o passado colonial com novas chaves de leitura, o que evidentemente repercutiu numa nova atitude diante dos desafios presentes e futuros que se colocam para as igrejas.

É nessa época que muitos estudantes de teologia saíram dos seminários e faculdades de teologia para se inserirem nas periferias das cidades em pequenos grupos de vida comunitária. O intuito foi encarnar-se na realidade daqueles contextos, deixando-se questionar pela vida e o

drama concreto das pessoas, para então formular uma reflexão teológica que estivesse embebida destas novas percepções da vida cotidiana. Tratava-se de evidenciar a práxis da fé como elemento primordial para a reflexão teológica.⁴⁰⁷

Trinta anos depois, ao final do século 20 e início do século 21, podemos sentir que nos encontramos num novo momento. Se antes a teologia ficava restrita aos ambientes eclesiais e era ensinada como *curso livre*, depois de longas demandas junto ao Ministério da Educação e ao Congresso brasileiro, a partir de 1999 a teologia finalmente foi aceita como curso de ensino superior e situada no campo das *ciências humanas*, paradoxalmente. Desde então, existe em todo o país um movimento que se instaurou entre os seminários e faculdades de teologia para a busca de autorização e reconhecimento dos antigos *cursos livres*. Este fato trouxe consigo ganhos para a educação teológica, tanto em termos de qualidade dos cursos como de qualificação do corpo docente e dos próprios egressos, mas também acarreta implicações quanto ao *que se entende* por uma educação teológica de *qualidade* ou que responda a certos padrões básicos válidos para as pessoas, para as instituições eclesiais e para a própria academia.

O Conselho Nacional de Educação está debatendo a questão e começa a elaborar critérios que no futuro poderão valer para a avaliação das instituições que oferecem educação teológica no Brasil, ainda que o debate recém tenha começado e não sem provocar apoio e contestação.⁴⁰⁸ Nesse contexto, um documento recente pode tornar-se uma referência crítica e uma plataforma de discussão para fazer avançar o debate sobre que educação teológica melhor responde aos desafios que as pessoas, as igrejas e as sociedades colocam atualmente para a reflexão a partir da fé na América Latina. Trata-se do **Manifesto por uma educação teológica de qualidade**, documento que surgiu na Bolívia, a partir do trabalho de uma ONG que presta consultoria a instituições teológicas latino-americanas – *Servicios Pedagógicos y Teológicos* – e que recebeu a primeira formulação de parte do Dr. Matthias Preiswerk, teólogo reformado suíço que vive naquele país há mais de 30 anos e que atua também como professor no ISEAT – Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología. O documento foi apresentado numa reunião do Fórum de Associações Teológicas da América Latina, depois reformulado e só então divulgado amplamente por meios eletrônicos, como um texto para debate. Mais de cem teólogos e teólogas de renome na América Latina já assinaram este Manifesto,⁴⁰⁹ de tal forma que ele se

⁴⁰⁷ Harding Meyer, professor de teologia alemão da Faculdade de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana, numa palestra a estudantes universitários em 1961 (sic) afirmou que, para se desenvolver uma teologia autóctone, “precisa-se de reflexão teológica que acontece em confronto incondicional com as situações concretas e específicas e problemas raciais, sociais, políticos, culturais e religiosos e que por isso não pode ser intermediada a partir de fora [...] mas precisa ser trabalhada e formulada *in loco*”. Outro teólogo alemão na mesma época escreveu: “Somente quando a cultura brasileira for examinada responsabilmente a partir do evangelho, a Igreja evangélica estará em casa na realidade espiritual e cultural brasileira – mesmo com distância crítica”. Apud SCHUENEMANN, Rolf. **Do gueto à participação**. O surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal, IEPG/EST, 1992, p. 59s.

⁴⁰⁸ Cf. Parecer do Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Superior, n. 118/2009. ZABATIERO, Julio. **O estatuto acadêmico da teologia à luz do Parecer 118/2009 do CNE**, 9 p. (texto inédito).

⁴⁰⁹ Cf. versão eletrônica em diversas línguas in: www.serviciospt.org. Para contato com o Dr. Matthias Preiswerk escrever para serviciospt@gmail.com. Em Anexo segue a íntegra do Manifesto conforme a tradução brasileira. O

torna pouco a pouco um marco para as discussões atuais em torno da educação teológica na América Latina.

No texto que segue pretendo apresentar brevemente o modelo clássico de currículo teológico que vigorou por mais de cem anos no Brasil e na América Latina, e a conseqüente luta por contextualizar a teologia para que ela possa responder à diversidade cultural que caracteriza as sociedades latino-americanas. Faz parte desse processo mais recente a busca de muitas instituições teológicas por autorização e reconhecimento oficial de seus cursos de teologia, que então se inserem nos sistemas nacionais de ensino superior, tanto no Brasil como em diversos países da América Latina (por exemplo, Argentina, Bolívia, Costa Rica, Nicarágua).⁴¹⁰ Em seguida apresento o **Manifesto por uma educação teológica de qualidade**, tecendo algumas considerações sobre o mesmo, destacando desafios cruciais que a educação teológica precisa assumir num contexto em franca transformação e com uma diversidade cultural e religiosa que não pode ser ignorada por quem exerce a função de pensar a fé com os pés no chão da vida e da história. Seguem algumas reflexões finais para a continuidade do debate e pesquisa sobre este tema.

1 – Os modelos clássicos de currículo teológico e a luta pela contextualização da Teologia na América Latina

Desde muito cedo na história da igreja cristã a educação do povo de Deus se tornou um requisito para sua missão de divulgar o evangelho de Jesus Cristo no mundo. A própria existência dos evangelhos e das cartas apostólicas como texto escrito no primeiro século atestam esta decisão por parte das primeiras comunidades cristãs. Mais tarde, desenvolveu-se um campo de estudos que tinha por objetivo o aprofundamento da fé e dos conselhos para a vida cristã no mundo. Os escritos dos Padres da Igreja (Tertuliano, Irineu, Orígenes, Clemente, Agostinho) e mais tarde, a teologia elaborada por Bernardo, Tomás de Aquino, Mestre Eckart e tantos outros eminentes teólogos contribuíram para que a igreja cristã constituísse um corpo doutrinário e teológico que atravessa os séculos e continua a ser revisitado ainda hoje.

Na Idade Média, a teologia passou a ser a rainha das disciplinas da Universidade europeia. Somente no alvorecer da Idade Moderna com o avanço das ciências físicas, matemáticas e biológicas é que a teologia, pouco a pouco, vai perdendo a sua posição

texto original foi publicado em espanhol por SPT em La Paz, Bolívia. Por sua importância para o atual debate internacional em torno da educação teológica o texto já está traduzido para o inglês e o francês. Cf. www.serviciospt.org.

⁴¹⁰ Para um breve retrospecto da história da educação teológica no Brasil e o reconhecimento oficial da Teologia como curso de ensino superior no Brasil, cf. ZWETSCH, Roberto E. Nova situação do ensino de teologia no Brasil: a experiência da Escola Superior de Teologia (EST) da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, in OSOWSKI, Cecília (Org.). **Teologia e Humanismo social cristão**. São Leopoldo: Unisinos, 2000, p. 273-286.

dominante para se tornar um conhecimento entre outros. Isto acontece com o avanço do processo de secularização da sociedade ocidental.

Desde então a teologia passou a ser ensinada como um estudo acadêmico que requeria boa formação lingüística, filológica, histórica e retórica. No sentido clássico do estudo teológico, ele abarcava primeiramente dois grandes campos: a Bíblia e a História. Só mais tarde foi se criando uma diferenciação que, por fim, estabeleceu as seguintes três áreas do ensino e do estudo teológico: Bíblia, História e Teologia, Teologia Aplicada ou Prática.

Cada uma dessas áreas tinha seus próprios instrumentos de pesquisa: por exemplo, para os estudos bíblicos, a exegese e a homilética se necessitava o conhecimento das línguas antigas: hebraico, grego e latim. No caso da História e da Teologia, se requeria o conhecimento da história da filosofia desde os gregos. A Teologia Aplicada ou Prática só veio a ganhar espaço na academia em meados do século 19, principalmente pela insistência de Friedrich Schleiermacher, para quem a teologia só faz sentido se ela serve à igreja e à prática da fé na comunidade.⁴¹¹

Este esquema clássico das três áreas permaneceu vigente por mais de 200 anos e também chegou ao Brasil quando da implantação dos primeiros cursos de teologia. Mais adiante se abriu uma nova área de estudos que se chamou em alguns seminários de Correlação. Incluíram-se novas ciências como auxiliares ou correlacionadas ao estudo teológico: sociologia, antropologia, psicologia, dinâmica de grupo, pedagogia e outras. Evidentemente, é necessário fazer uma diferenciação entre o ensino da teologia nos seminários católicos romanos, os primeiros a se organizarem no Brasil desde o período colonial, e os seminários e faculdades de teologia protestantes que somente são criados no decorrer da primeira metade do século 20, com uma ou outra exceção.

No caso dos seminários católicos, sempre existiu a premissa do ensino da filosofia aristotélica e a Suma Teológica de Tomás de Aquino, bem como as doutrinas dos Papas e dos Concílios. Assim, o componente doutrinal predominou nesses seminários. Todavia, é surpreendente como ao longo da história da igreja católica no Brasil se pode encontrar um veio progressista que se mostra na atuação de padres que muito contribuíram para o desenvolvimento do pensamento brasileiro e da inserção da fé nas realidades profanas da sua história. O advento do Concílio Vaticano II (1962-1965), a orientação para o *aggiornamento* do grande Papa João XXIII, repercutiu positivamente nos seminários e proporcionou novos ares à educação teológica na igreja católica. Surge uma *nova teologia* que procura reler a tradição e dar novas respostas numa clara tentativa de inserir-se nas realidades profanas do mundo e da história. Grandes nomes desse novo momento são Yves Congar, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, mais tarde, os representantes da Teologia Política alemã como J. B. Metz e outros.

⁴¹¹ Cf. HOCH, Lothar C. O lugar da teologia prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, ASTE, 1998, p. 23-26.

Os seminários protestantes, de um modo geral, surgem como resultado da atuação missionária, com algumas exceções, como a Faculdade de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, hoje Escola Superior de Teologia (EST), fundada em 1946 como uma decisão eclesial em vista da formação de um clero nacional. Desde os primeiros intentos nessa luta por formação teológica, porém, se estabelece um debate que perpassa todo o século 20 e ainda hoje não está de todo resolvido.

Por um lado, temos a idéia de que a teologia e o ensino teológico estão em função das igrejas, da pregação da mensagem evangélica, o que exige uma preparação séria e responsável, academicamente fundamentada. Mas desde logo se estabeleceu a pergunta sobre a incidência prática desse ensino. O teólogo anglicano Jaci Maraschin escreveu no início dos anos de 1970:

A educação teológica faz parte da função precípua da Igreja. Não me parece saudável equacioná-la à academia. A grande educadora é a Igreja (enquanto instrumento visível do Cristo e sob o influxo do Espírito Santo), enquanto povo de Deus disperso no mundo, participante e cooperante nos planos de Deus para a criação.⁴¹²

Por outro lado, Rubem Alves, na mesma época e com base na pedagogia da liberdade de Paulo Freire, adverte para o componente crítico da educação, inserindo aí também a educação teológica. Para Alves a teologia e a educação teológica só fazem sentido se preservarem seu caráter regenerador e crítico. Só assim, a educação teológica teria uma contribuição de valor permanente para a “edificação, expansão e reforma da Igreja.” Nessa perspectiva, o mundo atual já não aceita mais a tutela da Igreja, que não só é rejeitada devido ao avanço das idéias democráticas e de novos conceitos de cidadania e governo político. A teologia e a igreja precisam responder à crítica da religião que as considerou como formas de escravidão, de alienação e opressão à liberdade das pessoas.⁴¹³

Esta compreensão de uma educação teológica acadêmica voltada exclusivamente para as questões internas das igrejas em dado momento passou a ser severamente criticada e em seu lugar surge a necessidade de *contextualizar* a teologia e a educação teológica. Nesse sentido, a educação teológica passou a ser entendida, principalmente a partir dos anos de 1970, como um espaço de reflexão sobre a natureza da fé cristã e seu relacionamento com o mundo, com a sociedade. Ela assume então um caráter mais crítico e contundente quanto às estruturas que prevalecem na sociedade e que causam pobreza, miséria e opressão sobre as maiorias.

Num texto de 1970, Rubem Alves antecipa uma visão de educação teológica que só mais tarde foi assumida por alguns seminários e faculdades de teologia protestantes, não sem causar dificuldades na sua relação com as direções das igrejas. Ele escreveu:

⁴¹² Apud LONGUINI NETO, Luiz. **Educação teológica contextualizada**. São Paulo: ASTE, IEPG em Ciências da Religião, 1991, p. 64.

⁴¹³ LONGUINI NETO, 1991, p. 65.

Diríamos que o alvo da educação teológica é a criação de uma consciência crítica inserida no presente, destinada a negar tudo o que for desumano em qualquer tipo de sociedade, seja ela conservadora ou revolucionária. Partindo da negação do presente, ela se dirigiria à exploração do caráter inacabado do mundo, na busca das possibilidades positivas que até o momento permanecem agrilhoadas. Deve, portanto, determinar-se pela esperança. E vemos pelo exame da consciência profética que essa consciência só pode ser criada no contexto de profundo envolvimento no mundo secular, com suas dores e esperanças. Nesse contexto a educação teológica poderia vir a ser uma prática da liberdade.⁴¹⁴

Teologia profética como prática da liberdade deve se tornar um discurso da esperança para o mundo secular, esta a proposta que Rubem Alves defendeu naquela época. A **teologia da libertação** que surgiu por essa época na América Latina foi precisamente um passo decisivo na busca por uma reflexão autóctone e calcada na realidade deste continente. O teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, um de seus formuladores clássicos, definiu esta teologia como uma reflexão crítica sobre e a partir da práxis histórica de libertação, cujo fundamento está na redescoberta do amor como centro da vida cristã. A partir da inserção de pessoas e lideranças cristãs nos movimentos sociais de libertação na América Latina, se concretizou uma nova compreensão e vivência da fé cristã. Escreveu ele em 1971:

Isto levou a ver a fé mais bíblicamente como um ato de confiança, de saída de si mesmo; como um compromisso com Deus e com o próximo, como uma relação com os demais. É nesse sentido que São Paulo nos dirá que a fé atua pela caridade. [...] Esse é o fundamento da *práxis* do cristão, de sua presença ativa na história. Para a Bíblia a fé é a resposta total do homem a Deus que salva por amor. Nesta perspectiva, a inteligência da fé aparece como a inteligência não de uma simples afirmação [...] mas de um compromisso, de uma atitude global, de uma postura diante da vida.⁴¹⁵

O compromisso de que fala Gutiérrez passou a ser assumido crescentemente na América Latina pelos setores mais progressistas das igrejas. Dessa forma, a teologia e a educação teológica que a secundava cobraram uma nova incidência nos contextos de opressão e luta por justiça. Tratava-se de uma luta por recuperar e viver plenamente a dignidade da filiação divina. E esta não podia concordar com a pobreza, a miséria e a injustiça reinantes no cotidiano da vida de milhões de pessoas. Para não deixar margem a equívocos e ambigüidades, Gutiérrez escreveu sobre este processo o seguinte:

⁴¹⁴ Apud LONGUINI NETO, 1991, p. 66. Para mais informações do debate sobre a educação teológica nos anos de 1980, cf. MATEUS, Odair Pedroso (Ed.). **Educação teológica em debate**. São Paulo: ASTE; São Leopoldo: Sinodal, 1988.

⁴¹⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación**. Perspectivas. Lima: CEP, 1971, p. 21. Para um desdobramento dessa teologia em relação à teologia da missão na América Latina, cf. ZWETSCH, Roberto E. **Missão como compromisso**. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008, p. 335-362.

uma opção clara pelo setor oprimido, e por sua libertação, leva a reconsiderações profundas e a uma visão da fecundidade e originalidade do cristianismo, assim como do papel que a comunidade cristã pode jogar nesse processo. A esse respeito, não há só uma vontade reafirmada, mas experiências concretas, de como dar testemunho do Evangelho no hoje da América Latina. Porém são muitas as questões que ficam por resolver, a nova vitalidade que se pode pressagiar não tem todavia diante dela um horizonte claro.⁴¹⁶

O cuidado com que Gutiérrez emitiu seu prognóstico naquele momento foi plenamente justificado posteriormente. A própria teologia da libertação desdobrou-se em novas teologias, assumindo um rosto plural exigido pela vitalidade dos movimentos sociais, das comunidades eclesiais e das pessoas nelas envolvidas. O advento de outras teologias como a teologia feminista, a teologia indígena, a teologia afroamericana, a teologia da terra, a teologia gay (mais recentemente, teologia *queer*) como aprofundamento e crítica das primeiras formulações da teologia da libertação são expressão da capacidade de a teologia cristã se renovar e de dialogar com novas realidades históricas, para além do âmbito estritamente eclesial.

Sem dúvida, muito do que se debateu nas décadas seguintes como sentido da educação teológica na América Latina e, particularmente, no Brasil foi desdobramento, atualização, contestação, novas buscas daquele debate que mudou o tipo de teologia que por muito tempo se ensinou nos seminários e faculdades de teologia.

A partir da década de 1990 novos impulsos e questionamentos trazem consigo a necessidade de se repensar a educação teológica. E nesse sentido, um desafio premente foi a relação entre Teologia e Pedagogia, sempre deficiente nos cursos de teologia. Mas vale mencionar ainda outros: o avanço dos novos movimentos religiosos, a conquista de significativos espaços de afirmação das identidades plurais que caracterizam a sociedade, as novas tecnologias da informação e sua apropriação por grupos religiosos, principalmente, as igrejas pentecostais e neopentecostais, as mudanças na economia globalizada, o processo contraditório de redemocratização após o período ditatorial, quebra de paradigmas científicos e assunção de novos valores e de sentido da vida. Toda uma nova conjuntura sociocultural, econômica e política se fez refletir no âmbito da educação teológica. De certa forma, sentimos hoje certa perplexidade frente as novas circunstâncias. Tanto a teologia e a ciência quanto a educação teológica não encontram respostas adequadas e ensaiam propostas para equacionar tão diversificados e contraditórios desafios.

Nesse contexto, o **Manifesto por uma educação teológica de qualidade** (2007) pode se tornar um documento orientador para definir, pelo menos, os termos de como a educação

⁴¹⁶ GUTIÉRREZ, 1971, p. 132.

teológica poderia tornar-se relevante, seja para as igrejas e comunidades de fé, seja para as sociedades das quais ela faz parte.

2 – O desafio da interculturalidade na educação teológica – Um comentário ao *Manifesto por uma educação teológica de qualidade*

Raúl Fonet-Betancourt, filósofo cubano que leciona em Aachen, Alemanha, é um dos intelectuais latino-americanos que mais tem pesquisado o tema da interculturalidade na sua relação entre Filosofia e Teologia na América Latina. Ele tem aprofundado este tema em várias publicações e artigos nos últimos 20 anos. Ao nos debruçarmos sobre as implicações da interculturalidade para a educação teológica faz bem dialogar com ele, pois isto pode servir de estímulo para avançarmos no debate acerca de uma educação teológica de qualidade.

Fonet-Betancourt afirma que a interculturalidade é uma realidade na América Latina e esta realidade desafia a filosofia que se formulou e se desenvolve ainda hoje nessa parte do mundo. Em sua análise ele parte de uma suspeita:

Minha suspeita [...] é que a filosofia latino-americana [...] não tem sabido responder [...] ao desafio do tecido intercultural que caracteriza a realidade cultural da América Latina. Por isso, vejo a interculturalidade como uma ‘disciplina pendente’; e chamo-a assim porque entendo que [...] a interculturalidade não é um chamado de agora, fruto da difusão de uma nova moda filosófica, senão, mais bem uma demanda de justiça cultural que se vem formulando há séculos na história social e intelectual da América Latina e que, se houvesse sido escutada, teria contribuído para mudar o curso da história da filosofia na América Latina.⁴¹⁷

Se este é o caso para a filosofia, o mesmo se pode dizer e ainda com mais propriedade para a teologia cristã na América Latina. Justamente porque o cristianismo chegou com os colonizadores ibéricos, sua cegueira para a riqueza cultural que aqui foi encontrada ajudou a destruir aquele mundo diverso de vivências culturais, religiosas, étnicas, sociais que predominaram e se desenvolveram por séculos nesta parte do mundo. Houve, sim, genocídio no século 16 e, junto com esta hecatombe, um etnocídio que marcou definitivamente a história das relações entre os povos da terra e os colonizadores ibéricos. Felizmente a destruição não foi absoluta e hoje vemos ressurgir povos e culturas que muitos julgavam extintas. O movimento indígena em vários países da América Latina e do Caribe protagoniza novas lutas e ganha espaço nas sociedades nacionais, readquirindo seus direitos a uma cidadania diferenciada. Estes fatos novos também incidem sobre as igrejas e as escolas de teologia. Não por acaso, o **Manifesto por uma educação teológica de qualidade**, que me proponho comentar aqui, surgiu

⁴¹⁷ FONET-BETANCOURT, Raúl. **Interculturalidade**. Críticas, diálogo e perspectivas. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004, p. 13.

em La Paz, Bolívia, em meio a um novo processo político nacional no qual os povos indígenas readquirem espaço na sociedade e mesmo no governo nacional, o que certamente trará conseqüências saudáveis para as tensas relações que desde sempre caracterizaram o contato entre população nacional crioula e povos aborígenes.

Antes, porém, cabe aqui registrar o que entendo por interculturalidade. Recorro novamente a uma definição de Fornet-Betancourt, pois ela nos ajuda a colocar bem os termos que devem orientar o debate da interculturalidade na educação teológica:

Interculturalidade quer designar [...] aquela *postura* ou *disposição* pela qual o ser humano se capacita para, e se habitua a viver ‘suas’ referências identitárias *em relação* com os chamados ‘outros’, quer dizer, compartilhando-as em convivência com eles. Daí que se trata de uma atitude que abre o ser humano e o impulsiona a um processo de reaprendizagem e recolocação cultural e contextual. É uma atitude que [...] permite-nos perceber o analfabetismo cultural do qual nos fazemos culpáveis quando cremos que basta uma cultura, a ‘própria’, para ler e interpretar o mundo.⁴¹⁸

Como se pode notar, o tema da interculturalidade é, na verdade, um desafio que está posto desde os tempos coloniais. O problema é que muito raramente ele foi reconhecido e assumido. Temos grandes nomes do passado colonial que abriram seus corações e mentes para este fato, mas foram raros. Menciono aqui apenas Bartolomeu de Las Casas, no âmbito da colonização hispânica, e Antonio Vieira, na colonização portuguesa. Mas mesmo nesses casos em que os missionários assumiram corajosamente a defesa dos Direitos Indígenas e de sua liberdade, não se pode dizer que houve um diálogo intercultural pleno e frutífero.

Desde que se deu início à formação teológica na América Latina, os modelos que prevaleceram foram norte-atlânticos, europeus e anglo-saxões. Não havia espaço para a cultura do *outro*. Só na segunda metade do século 20 é que o desafio da interculturalidade começa a ser assumido na teologia e na educação teológica, mesmo que timidamente. No campo católico-romano mencione-se o Documento de Puebla (1979) que pela primeira vez assumiu as culturas dos povos indígenas como desafio para a evangelização e como um fator de riqueza cultural e humana que não pode ser ignorado.

Fornet-Betancourt nos ajuda a situar o desafio de modo ainda mais concreto. Ele afirma que a interculturalidade é uma experiência, uma vivência do encontro com quem é diferente de nós em novos termos. E quando tal vivência se dá num clima de abertura positiva e solidária, é bem provável que nos demos conta do que o filósofo cubano chama de “impropriedade dos *nomes próprios* com que nomeamos as coisas. Ou [...] é a experiência de que nossas práticas culturais devem ser, também, práticas de tradução”.⁴¹⁹

⁴¹⁸ FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 13.

⁴¹⁹ FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 13.

Ora, quando se trata de repensar a teologia cristã e a educação teológica em vista do desafio intercultural e da convivência com os diferentes, mas próximos, nos encontramos precisamente no campo da *tradução*, da busca por *nomes próprios* que identifiquem *sujeitos* e que permitam a estes sujeitos dizerem sua palavra, para recordar mais uma vez o saudoso Paulo Freire.

Isto significa que tratar da interculturalidade na educação teológica é um desafio difícil, custoso e que não terá uma resolução pronta e acabada. A meu ver, estamos aqui diante de um *desafio permanente* que diz respeito à realidade da diversidade cultural, étnica, social que vigora nas sociedades latino-americanas. Temos de assumir definitivamente que somos uma realidade heterogênea, diversa, multicultural, plurirreligiosa, na América Latina, o que exige um mínimo de *justiça cultural*, se de fato desejamos ser sociedades democráticas, na qual professamos de maneira aberta e dialógica o evangelho da vida e do amor divinos.⁴²⁰

Com este preâmbulo, passo a comentar o **Manifesto** em questão, chamando a atenção para os pontos que me pareceram os mais pertinentes para este tema. O documento se compõe de 13 parágrafos, sendo o primeiro uma introdução e o último um chamamento para que se continue a trabalhar o tema nas instituições teológicas, procurando envolver nesse debate a docentes, estudantes, funcionários, comunidades eclesiais, enfim, todas aquelas pessoas que de uma ou de outra forma contribuem para levar adiante a educação teológica em nosso contexto.

O **Manifesto** entende educação teológica como parte da missão da igreja cristã no mundo. É uma modalidade particular de educação que se realiza por meio de uma “aprendizagem criativa, organizada e crítica de quem reflete sobre sua fé – isto é, que fazem teologia – desde a diversidade de seus dons e ministérios” (§ 2).⁴²¹ Educação teológica, então, não é catequese ou proclamação do evangelho, embora sirva a estas. É antes uma forma de se interrogar sobre as razões da fé que se articula em manifestações concretas de vivências religiosas, diaconais e solidárias. Por isto mesmo, uma educação teológica atenta às pessoas crentes e às comunidades de fé estará sempre aberta ao diálogo com elas, diálogo fraterno e crítico ao mesmo tempo. Da mesma forma, será um serviço à promoção e defesa da vida em todas as suas dimensões. O que caracteriza a educação teológica na América Latina é o fato de ela se dar num contexto intercultural e interreligioso. Por isto, o **Manifesto** anuncia desde o início um propósito grandioso e ao mesmo tempo exigente: “Queremos que a educação teológica, além de estar a serviço das Igrejas, se deixe interpelar [...] pelas teologias explícitas ou implícitas das tradições religiosas e culturais ancestrais e contemporâneas de Abya Yala” (§

⁴²⁰ Raúl FORNET-BETANCOURT formula sua idéia da prática de um cristianismo intercultural que respeita as outras tradições religiosas na América Latina da seguinte maneira: trata-se de chegar a “uma prática e elaboração teológica da fé cristã que [...] é confessada no diálogo e com vontade de transformação pela convivência. [...] Na convivência pluralista e intercultural as tradições se transformam, mas sem se dissolver em uma síntese carente de perfis contextuais. Um cristianismo intercultural, por ser mais universal, é ao mesmo tempo mais memória de sua memória”. In: **Religião e interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia, Sinodal, 2007, p. 53.

⁴²¹ A partir desta citação, ao me referir ao **Manifesto por uma educação teológica de qualidade**, vou indicar apenas o parágrafo que estou comentado. O texto completo do **Manifesto** segue em anexo a este trabalho.

2). Este pressuposto dialogal não é aceito em muitos seminários e faculdades de teologia protestantes sem cuidadosas discussões (§ 2). Ainda assim, é importante que conste aqui como expressão da realidade latino-americana.

O parágrafo seguinte define o que no documento se entende por qualidade, pois o conceito não é inequívoco. Ultimamente, ele é utilizado com frequência na linguagem empresarial, especialmente no contexto das idéias neoliberais. Nesse documento, entretanto, se arrisca usá-lo com outro significado. Partindo da prática do ministério de Jesus, como apresentada no Novo Testamento, qualidade na educação teológica cristã significa:

- Integrar a Palavra inspiradora e transformadora (*Pneuma*) com o discurso normativo (*Logos*);
- Assumir a tensão criativa entre a fé do Povo de Deus e a sofisticação do discurso sobre a fé;
- Nutrir-se tanto da luta transformadora e do silêncio quanto da mística;
- Transitar entre culturas com racionalidades emergentes e a herança de uma cultura e uma racionalidade dominante;
- Saber que ‘a verdade se faz’ e que ela corre sempre o risco de estar ‘aprisionada na injustiça’.

Em suma, o que o documento entende por *qualidade* implica, dialeticamente, “combinar [...] a *relevância* da teologia no contexto da realidade [...] de Abya Yala” com a “*pertinência* de uma disciplina que tem identidade e exigências epistemológicas próprias” (§ 3).

Mas esta combinação dialética e sua importância para as igrejas e as sociedades onde acontece a educação teológica, é preciso reconhecer, não se dá num contexto muito favorável nos dias de hoje. Há questionamentos que procedem das igrejas sobre o real serviço que a educação teológica lhes presta, até aqueles que vem dos movimentos sociais, das culturas ancestrais, das instâncias educativas acadêmicas ou populares e, mais recentemente, dos próprios Ministérios de Educação que impõem requisitos formais cada dia mais exigentes.

Isto faz com que o documento mencione a vulnerabilidade que afeta a educação teológica na América Latina (§ 4). Esta situação, portanto, cobra maior responsabilidade, o que significa relacionar qualidade com inserção contextual da educação teológica, assim como qualidade no que se refere a práticas, disciplinas e paradigmas utilizados.

Um ponto de partida para uma educação teológica de qualidade é o que o documento chama da “qualidade de vida” (§ 5). Deus é o autor da vida e as comunidades humanas são parte da criação divina que continua até hoje e abraça todos os seres vivos dentro do cosmos. Por isto, a qualidade de vida de que aqui se fala não é um estado, mas uma dinâmica e uma meta relacional. Ela é integral, material e espiritual, corporal e intelectual, moral e estética, pessoal e comunitária, natural e cultural. Nesse sentido, abarca tanto necessidades como desejos.

Como esta concepção de vida integral não é garantida nem pelas sociedades nem pelas igrejas na América Latina; reconhecendo que há visões e práticas diferentes e até contraditórias em função da origem social ou cultural, de gênero ou época; é preciso admitir que tal diversidade de visões utópicas é causa de conflitos.

Em meio a tais conflitos e as tensões próprias entre formas diferenciadas de vida, o documento propugna por uma “formação teológica [...] aberta às novas experiências de fé, a um futuro renovado – sem que fiquemos encerrados em sistemas ou esquemas predeterminados nem nos deixemos ganhar pela ideologia do sistema único” (§ 5), o que por decorrência leva a profundas implicações antropológicas.

O parágrafo 6º define como o documento entende missão no contexto da busca por qualidade na educação teológica. Ela é vista a partir da ação de Deus e deve ser entendida como uma prática criadora e transformadora. Nesse sentido, a qualidade da missão cristã está dada por sua conformidade com a prática e o ministério de Jesus.

O parágrafo seguinte explicita que tipo de educação teológica orienta o documento: “Lutamos por uma educação a serviço da vida, o que implica uma educação de qualidade contínua e permanente para todas as pessoas” (§ 6). Isto significa que, de saída, a compreensão de educação teológica aqui defendida se estende ao longo da vida e não se limita a formar apenas profissionais, mas inclui a formação das pessoas de cada comunidade. Ela visa, portanto, formar para a cidadania responsável, para diversidade, o conhecimento crítico da realidade, o respeito às diferenças, optando por uma pedagogia que se baseia nos seguintes axiomas: *aprender para aprender, aprender a ser, aprender a conviver e aprender a empreender* em direção a uma cultura de paz.

Considerando os pontos acima, o documento assume o paradigma intercultural como referência epistemológica em que confluem diversas vertentes e dimensões do pensamento e da ação humana (§ 8). Tal paradigma se caracteriza pelos seguintes aspectos: inter/transdisciplinaridade e interculturalidade; assume uma multiplicidade de formas de conhecimento e a complexidade das relações interhumanas; inclui múltiplas racionalidades e a variedade de potencialidades humanas (emocional, cognitiva, corporal, espiritual, moral, intuitiva, criativa e outras); é contextual e está inserido na história; é questionador e está em busca de transformação da realidade com vistas a uma maior qualidade de vida. Por isto mesmo, é processual em direção à superação de preconceitos e limitações sempre presentes na vida.

Quanto à teologia que orienta este novo paradigma, o documento se define por uma teologia que assume criticamente sua própria identidade em interação com outras teologias, espiritualidades, culturas e ideologias. Afirma ainda que a “marca evangélica desta teologia provém de uma revelação dirigida mais a ‘tolos e pequenos’ que a ‘sábios e ilustrados’ (§ 9). Por isto mesmo, tal teologia, libertadora e liberta de esquemas intelectuais, políticos ou eclesiásticos, encontra nas comunidades de fé não apenas interlocutoras aptas, como também protagonistas dessa teologia. Por esta razão, ela deverá apresentar as seguintes dimensões: profética, sapiencial e mística; aberta à dimensão trinitária da fé cristã; hermeneuticamente voltada para a releitura bíblica com vistas à prática transformadora. Tal teologia haverá de considerar as tradições específicas de cada manifestação eclesial, sendo ao mesmo tempo

receptiva e aberta ao diálogo com outras tradições não cristãs, procurando articular uma espiritualidade com incidência política e social.

A pergunta pela pedagogia que embasa esta proposta de educação teológica não poderia faltar. Nesse sentido, o documento afirma que para se chegar a uma educação teológica de qualidade há que contar com o aporte das pedagogias da esperança, da transformação, do diálogo de saberes e da negociação cultural, pedagogias democráticas e democratizadoras em direção à equidade de gênero, entre gerações e étnica, para se alcançar uma cultura de paz. Nesse sentido, esta proposta assume-se em dívida com a Educação Popular, tão importante na pedagogia latino-americana das últimas décadas (§ 10).

Trata-se, portanto, de pensar e de realizar uma educação teológica que se entenda integrada a um projeto de vida. Por isto o documento explicita uma vez mais o argumento de fundo: “Queremos abrir a educação teológica à multiplicidade de atores que respondem a carismas e ministérios vinculados por sua vez a diferentes tipos de aprendizagens teológicas e modalidades de ensino” (§ 11). Nesse sentido, o documento aponta para a fecundação recíproca entre teologia ou saber popular e exercício acadêmico da teologia; para a continuidade e diversidade da educação teológica ao longo da vida e em todos os âmbitos desta; para uma possível resolução positiva da tensão entre vocação, reflexão crítica e aquisição de conhecimento e ferramentas para o compromisso cristão em geral e o trabalho pastoral específico.

O último parágrafo de conteúdo relaciona esta concepção de educação teológica de qualidade com as instituições teológicas onde se realiza ou se oferece tal educação (§ 12). Desse ponto de vista, uma gestão institucional de qualidade “se mede em função do nível de aprendizagem, segurança, bem-estar, confiança mútua, iniciativa, assim como de outros critérios gerais vinculados ao caráter inclusivo, à diversidade e à equidade de gênero”. Isto significa afirmar que o modelo administrativo não pode estar dissociado da pedagogia e da teologia que a instituição ensina e da educação que oferece. Nesse sentido, a qualidade da instituição teológica requer: participação política democrática; relações de confiança mútua e compromisso profissional transformador; transparência e flexibilidade; eficiência solidária; empoderamento dos diferentes atores (docentes, estudantes, funcionários, comunidade maior); circulação de informações e sustentabilidade com autogestão e em busca de menor dependência possível quanto a recursos externos.

Reflexões finais

O **Manifesto por uma educação teológica de qualidade** é um documento arrojado, inédito, ao menos em relação às instituições teológicas da América Latina. Ele propõe, na verdade, um ideal, pois dificilmente vamos encontrar uma só instituição que preencha todas estas especificações acima anunciadas. Ainda assim, ele serve como um parâmetro para a

discussão e a formulação de projetos de educação teológica que estejam em melhores condições para, nos dias de hoje, colaborar na busca por respostas aos mais candentes problemas que as igrejas e a humanidade estão enfrentando. Se a teologia e a educação teológica não têm em vista a vida mesma e os clamores que as pessoas lhes trazem desde o seu cotidiano, podemos nos perguntar para que serve a teologia.

Em outro texto, eu faço referência a uma tarefa importante que cabe à teologia na América Latina atualmente: eu a denominei de *imaginação criadora*. Esta tarefa ou dimensão intrínseca da teologia também precisa ganhar espaço na educação teológica de nossos dias. Pois ela diz respeito ao futuro, à esperança. Uma educação teológica de qualidade, portanto, deve abrir-se à imaginação, ao sonho, ao inédito possível, como formulou certa vez Paulo Freire:

Teologicamente o futuro já está presente, ainda que apenas em germe, pois a fé já nos foi dada e já vivemos em meio aos sinais do novo que Cristo nos ofertou. Mas a tensão se deve ao fato de que ainda não vivemos essa novidade plenamente. Aliás, só a experimentamos como promessa e cruz. Por isso é necessário trabalhar com imagens de esperança que mobilizem as pessoas, que as façam desinstalar-se, caminhar, lutar, resistir, sonhar com novas possibilidades de vida, com uma nova sociedade, ainda quando parecemos estar aquém desses sonhos ou diante das surpresas que a história nos reserva e que não conseguimos entender bem.⁴²²

Isto significa dizer também que a imaginação criadora faz parte da *qualidade* da educação teológica. Se na formação que propomos faltar esta dimensão, possivelmente se estará na melhor das hipóteses oferecendo notável conhecimento teológico, mas faltará aquele sal, aquele tempero que faz da comida algo saboroso e inesquecível. E junto com esta dimensão, há que resgatar ainda outras características presentes desde o seu nascedouro na teologia latino-americana de libertação: a dimensão *política* irrenunciável da fé cristã, sua *presença* criadora e revolucionária *em meio aos pobres da terra*, com quem dialoga de modo único e transformador, a dimensão *espiritual* que caracteriza este conhecimento como movido pelo Espírito libertador de Cristo; e por fim, a dimensão *missionária*, como constitutiva de sua inserção eclesial e de continuidade com o que define a teologia cristã como *intellectus amoris*, na feliz expressão de Jon Sobrino, “uma inteligência da realização do amor histórico aos pobres deste mundo e do amor que nos faz afins à realidade do Deus revelado”.⁴²³

Referências

⁴²² ZWETSCH, Roberto E. **Missão como com-paixão**. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008, p. 379.

⁴²³ Apud MÜLLER, Ênio. Um balanço da Teologia da Libertação como *intellectus amoris*, in: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Sarça ardente**. Teologia na América Latina. Prospectivas. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte; SOTER, 2000, p. 41-47.

- ALVES, Rubem. **Religión: ¿opio o instrumento de liberación?** Trad. Rosario Lorente. Montevideo: Tierra Nueva, 1970.
- _____. **Da esperança.** Trad. João Francisco Duarte Jr. Campinas: Papyrus, 1987.
- CESAR, Waldo et alii. **Protestantismo e imperialismo na América Latina.** Petrópolis: Vozes, 1968.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Interculturalidade.** Críticas, diálogo e perspectivas. Trad. Ângela T. Sperb. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.
- _____. **Religião e interculturalidade.** Trad. Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, Sinodal, 2007.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación.** Perspectivas. Lima: CEP, 1971.
- LONGUINI NETO, Luiz. **Educação teológica contextualizada.** Análise e interpretação da presença da ASTE no Brasil. São Paulo: ASTE; Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião (UMESP), 1991.
- MATEUS, Odair Pedroso (Ed.). **Educação teológica em debate.** São Paulo: ASTE; São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- OSOWSKI, Cecília (Org.). **Teologia e Humanismo social cristão.** São Leopoldo: Unisinos, 2000.
- PADILLA, C. René. **Missão integral.** Ensaio sobre o reino e a igreja. Trad. Emil A. Sobottka. São Paulo: FTL-B; Temática, 1992.
- PARECER do Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Superior, n. 118/2009.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina.** São Leopoldo: Sinodal, ASTE, 1998.
- SHAULL, Richard. **De dentro do furacão.** Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação. São Paulo: Sagarana, CEDI, CLAI, Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985.
- SCHUENEMANN, Rolf. **Do gueto à participação.** O surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal, IEPG/EST, 1992.
- SPT – Servicios Pedagógicos y Teológicos. **Manifiesto por una educación teológica de calidad.** Trad. Roberto E. Zwetsch. La Paz: SPT, 2007.
- SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Sarça ardente.** Teologia na América Latina. Prospectivas. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte; SOTER, 2000.
- ZABATIERO, Julio. **O estatuto acadêmico da teologia à luz do Parecer 118/2009 do CNE**, 9 p. (texto inédito).
- ZWETSCH, Roberto E. **Missão como com-paixão.** Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.
- _____. **Teologia e prática da missão na perspectiva luterana.** São Leopoldo: Sinodal, EST, 2009.

As culturas e a Bíblia: uma aproximação às diferenças

Flávio Schmitt⁴²⁴

Introdução

Existe consenso entre os entendidos que a Bíblia é um livro passível de duas percepções principais, a saber: ela é palavra de Deus e palavra de homens. A primeira alternativa não nos interessa nesse momento. Não é propósito deste escrito discutir ou argumentar sobre a Escritura Sagrada cristã enquanto revelação.

A Bíblia, como fruto de uma iniciativa humana, reflete os condicionamentos culturais das pessoas que lhe deram origem. Isso também já é senso comum. Afinal, a Bíblia é testemunha de tempos e lugares. O ser humano familiarizado com a cultura bíblica toma consciência bem depressa da grande diversidade de culturas existentes neste livro.

Nesse sentido, o propósito deste artigo é discutir a influência cultural nas tradições que se tornaram normativas para o texto sagrado judeu e cristão. A cultura é e representa toda a produção de conhecimento humano nas áreas da arte, ciência, literatura, música, filosofia, política, economia e religião. A cultura resume todos os costumes ligados à família, à nacionalidade, ao trabalho e ao modo de ser humano e encarar a vida.⁴²⁵ Por cultura entendemos a segunda natureza,⁴²⁶ ou seja, tudo aquilo que é acrescentado ao ser humano biológico, natural, em determinado lugar e época. Por sua vez, cultura religiosa diz respeito à segunda natureza do ser humano relacionada com a religião.

Os estudos na área da antropologia já se preocupam há muito em verificar como as religiões se parecem e se diferenciam. A História Comparada das Religiões e a História das Religiões trataram de verificar as características peculiares a cada religião, bem como os aspectos que lhe são comuns. Independente de sua natureza, religião é sempre fruto de um processo histórico. É ao longo do tempo que as religiões são forjadas. A história registra que de tempos em tempos ocorrem novas sínteses que excluem e reúnem elementos numa nova configuração.

Mais recentemente, o estudo do contato entre culturas diferenciadas tornou-se um campo de estudo bastante dinâmico, onde são identificadas categorias essenciais de análise que problematizam a recepção, a reação, a alteração e transformação e reprodução, de referenciais

424 Doutor em Ciências da Religião, professor de Bíblia, Novo Testamento – Faculdades EST, em São Leopoldo, RS.

425 Michael Horton. **O Cristão e a cultura**, p. 12.

426 Jung Mo Sung . **Conversando sobre Ética e Sociedade**. p.46.

culturais que permitem sobrevivência e continuidade de distintas comunidades, ainda que não fossem mais as mesmas após essas interações, resultando na pluralidade de representações.⁴²⁷

Dessa maneira nasceu o cristianismo. Dessa maneira nasceram todas as religiões. O mesmo fenômeno aconteceu com a religião de Israel. É na influência de diferentes tradições religiosas ou não, que devemos buscar a contribuição para a constituição das religiões na atualidade.

A Arqueologia Bíblica, ramo da Arqueologia do Oriente Próximo, também tem procurado demonstrar como a cultura material está ligada à constituição de identidades religiosas. Os trabalhos iniciados com a primeira escavação científica, propriamente dita, na Palestina em 1890, promovida pelo inglês William Matthew Flinders Petrie, em Tell el-Hesi e se multiplicados com a criação de Fundações e Sociedades como o *Fundo de Exploração da Palestina* [*Palestine Exploration Fund*] na Inglaterra, em 1865; a Associação alemã de pesquisa na Palestina [*Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas*], de 1877, e a Sociedade Oriental Alemã [*Deutsch Orientgesellschaft*], de 1898. Os Estados Unidos fundaram a Sociedade Americana de Arqueologia Bíblica [*American Society of Biblical Archaeology*], em 1870 que em 1900 é substituída pela ASOR [*American Schools of Oriental Research*].⁴²⁸

O ano de 1948 marca o início de uma nova fase para as pesquisas arqueológicas na Palestina. Os trabalhos arqueológicos passam a ser controlados pelos israelenses. Além disso, há uma mudança de enfoque na disciplina. A ênfase tradicional no texto bíblico começou a ser substituída por uma preocupação de caráter antropológico e histórico mais geral.

Todo esse trabalho traz à tona vestígios e provas materiais da diversidade de culturas, pessoas, práticas, ritos e locais habitados e cultivados pela sociedade e religião de Israel.

No atual momento das pesquisas arqueológicas, percebe-se que as pesquisas judaico-cristãs ainda são as que predominam; por outro lado, as dirigidas por grupos muçulmanos seguem a mesma premissa utilizada por judeus e cristãos: preocupam-se apenas com os períodos relacionados à história do Islã.

A Sociologia também elaborou conceitos que podem ajudar na compreensão da dinâmica da sociedade. Quando fala em Processos Sociais, a Sociologia procura evidenciar como ocorrem as diferentes formas de interação entre indivíduos, grupos sociais e sociedades. Entre os processos estão a acomodação, a assimilação e a cooperação como processos associativos. Como processos dissociativos estão o conflito e a competição.

De alguma maneira, este referencial teórico também serve de paradigma para verificar o processo de formação das religiões. São muitos e variados os diferentes fenômenos e práticas

427 Cf. Marshall Sahlins. **Cultura e razão prática**. p.37.

428 Gabriella Barbosa RODRIGUES . **Arqueologia Bíblica e construção de identidades: notas acerca da pesquisa arqueológica nas chamadas terras da Bíblia**. p.276.

ligados às religiões. Crenças, ritos e orientações éticas estão sujeitos aos mais diferentes processos sociais. Por vezes ocorre a assimilação, outras vezes, estas mesmos aspectos são causa de competição e conflito.

Os estudos na área da Antropologia, Sociologia, Arqueologia, História e Geografia, permitem compreender e perscrutar com maior precisão os caminhos e processos através dos quais as religiões de modo geral vão se constituindo ao longo do tempo.

Admitir que as religiões são forjadas sob o impulso e impacto de múltiplas influências, bem como a constatação deste fato, ainda não nos diz tudo. Lamentavelmente, em muitas religiões não estamos em condições de precisar suas origens, tampouco o grau de influência que cultura, a sociedade, de modo geral e a religião, o em partícula, exerceu sobre elas.

1. A Religião de Israel

A Bíblia reflete uma realidade consideravelmente plural e diversificada no que se refere às culturas e fronteiras geográficas. O que hoje conhecemos como o Israel bíblico, é resultado de um processo relacional de povos, nações e territórios. Egito, Mesopotâmia, Síria e Canaã são o caldeirão cultural onde é forjado o povo da Bíblia.

A religião que surge em Israel na época em que diferentes grupos passam a povoar as regiões desabitadas das montanhas de Canaã, recebe influência das diferentes culturas que se encontram nesta região. A simples contextualização geográfica da Terra de Canaã no contexto do crescente Fértil já permite constatar como esta área geográfica constitui uma ponte entre o continente africano, ao sul, e o Oriente Médio, ao norte. Como corredor de ligação entre Egito e Mesopotâmia, a Terra de Canaã e os habitantes nela instalados, sofrem a influência cultural das civilizações com as quais mantêm contato.

Ainda que seja difícil precisar esta influência nos seus detalhes, os relatos bíblicos nos fornecem indícios preciosos. Os próprios patriarcas guardam na memória de sua identidade a informação de que são semitas: migrantes oriundos da região Mesopotâmica (Gn 12.1-4).

Fronteira e território são os parâmetros para demarcar e distinguir a religião de Israel. Enquanto a fronteira marca o grupo e seus valores, o território marca as origens e influências.

A influência egípcia, mesopotâmica e cananéia é cada vez mais destaca nos estudos da religião dos judeus. Fenômenos como o profetismo bíblico, originalmente atribuído à natureza própria da religião dos israelitas, apresenta traços de tradições semelhantes presentes em outras culturas, como em Mari e no Egito.⁴²⁹

429 Abrego de Lacy. **Os Livros Proféticos**. p. 25s.

Tanto na mentalidade profética quanto na mentalidade sapiencial, o povo de Israel é devedor da cultura e prática de seus vizinhos. Os especialistas inclusive destacam a assimilação por parte de Israel de aspectos literária presentes em outras culturas.⁴³⁰

O próprio processo de formação do povo de Israel⁴³¹ reflete uma amálgama de tradições e expectativas que passam a ser canalizadas pelo viés da religião. Os diferentes grupos portadores de tradições culturais e religiosas distintas encontram num mesmo espaço geográfico a oportunidade para reunir num só sentido as diferentes experiências religiosas de que são portadores.

As tribos são constituídas de membros que partilham de um senso comum de origem, reclamam uma comum e distintiva história e destino, possuem uma ou mais características distintas e sentem um senso único de coletividade e solidariedade.

As rupturas provocadas pelas tensões e conflitos políticos têm seus reflexos na cultura religiosa. Não é por acaso que os samaritanos passam a vigorar entre o grupo de judeus com reputação duvidosa aos olhos de Jerusalém. Além disso, as conseqüências provocadas pelo exílio e a dispersão dos judeus pelo mundo antigo, trouxe novos desafios para a prática da religião de Israel.

Práticas mágicas, visões apocalípticas, construções imagéticas e simbólicas que discutem e unem a relação do sagrado com a realidade vivida no cenário cotidiano, nas estratégias utilizadas por diferentes grupos politeístas e monoteístas, para até superar as condições estabelecidas pelas forças dominantes, e criar referenciais próprios que valorizam seus modos de vida e pensamentos particulares, caracterizando a cultura popular, “significando uma ruptura da legitimidade do sagrado”.

O esforço de líderes populares e dos profetas visava justamente preservar o patrimônio religioso de Israel contra quaisquer influências estrangeiras e defendê-lo de toda contaminação oriunda principalmente do substrato cananeu.⁴³²

Ao longo de toda sua história, no interior ou longe de sua pátria, os judeus experimentaram contatos permanentes e diretos com diferentes culturas e civilizações (egípcia, mesopotâmia, persa e, sobretudo, a grega, em seguida a romana), exigindo constante processo de releitura e interpretação de seus próprios princípios religiosos.

430 Erich Zenge *et alli*. **Introdução ao Antigo Testamento**. p.284ss.

431 Milton Schwantes. **História de Israel**. p. 31ss.

432 Marcel Simon; André Benoit. **Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: EDUSP, 1987, p. 49.

O judaísmo monoteísta se fundamenta na fé em Deus e na obediência à Lei. Esta relação entre a Fidelidade e a Lei torna-se uma peculiaridade para os judeus, por causa de seu *modo de vida*, ainda mais destacado entre os estrangeiros. A Torá pode ser identificada com a lei da natureza e da humanidade. Os gentios politeístas eram adoradores da *criação* mais que do *Criador*. Adoravam as coisas, matérias do universo. Os judeus respondiam às calúnias concernentes às suas origens recitando a *história da criação* e seu contexto na *história do povo*.

A própria relação entre *religião* e *nação* na constituição do judaísmo pós-exílico é muito visível e seu desenvolvimento passou a depender em muito das ações proféticas, fortalecendo assim uma identidade voltada ao nacionalismo e à plena observância dos preceitos religiosos estabelecidos.

Outro aspecto relevante neste processo de assimilação de padrões culturais de outros povos pode ser tipificado pelo próprio surgimento da língua hebraica. O surgimento de uma língua semita com escrita alfabética se insere no horizonte das explicações do surgimento das próprias línguas e de seus respectivos alfabetos (hebraico, aramaico, grego).

Ainda envolto em mistérios que intrigam pesquisadores, o alfabeto surgiu por volta de 2000 a.C., entre os semitas, em alguma parte do território entre a Síria, Palestina e o Sinai.

Acredita-se que povos desta região, entre o Egito e a Mesopotâmia, tenham simplificado as escritas cuneiformes e hieroglíficas, decompondo-as em pouco mais de vinte sons e sinais elementares. Cananeus e fenícios teriam sido pioneiros na criação de alfabetos.

Graças aos comerciantes fenícios — povo que viveu onde hoje se acha o Líbano— esse novo sistema se espalhou por todo o mundo antigo. A partir deste alfabeto fenício, surge o aramaico antigo, hebreu antigo, moabita e púnico.

Além da língua, há relatos extra-bíblicos cuja semelhança aponta para além de uma mera coincidência. Fragmentos de um tablete cuneiforme encontrados nas ruínas da cidade suméria de Nippur demonstram haver muitos vínculos entre mitos sumérios e história bíblica.

O tablete fala de uma terra pura e numinosa, sem males. Também é mencionado Enki, deus das águas, que come uma planta preciosa e proibida e é condenado à morte. De uma de suas costelas nasce deusa Ninti, “a mulher que dá vida”, uma Eva suméria, mãe do gênero humano.

Os trabalhos de comparação e análise entre os textos bíblicos e os documentos encontrados em Mari e Tell El Amarna no Egito, revelam que a originalidade da fé de Israel não consiste propriamente na criação, mas na interpretação e adaptação de princípios e práticas de outras culturas.

2. O Cristianismo

Assim como na religião de Israel, também na tradição cristã ocorre o encontro e desencontro entre diferentes sociedades e culturas. Devemos pressupor ao menos três matrizes

principais – judaísmo, helenismo e ambiente romano - para compor o cenário sobre o qual haveria de transcorrer a história do proto cristianismo.

O cristianismo não interage apenas com uma corrente de pensamentos e filosofias, mas com povos e culturas. Nesta interação a nova fé assimila elementos da religiosidade de outras culturas. Procura se adaptar as condições proporcionadas pela diversidade de ambientes. Em ocasiões estabelece relações de cooperação com outras religiões, especialmente com o judaísmo da diáspora, mormente as sinagogas. Não faltam situações onde o cristianismo se vê envolvido em conflitos. Em meio a diversidade religiosa e cultural, a fé cristã também cria situações onde a competição se faz notar.

Como religião que sucede ao judaísmo, o cristianismo nasce no ambiente judeu. Cresce e se desenvolve no ambiente greco-romano. Neste contexto passa a assimilar, integrar e interpretar os elementos sócio-culturais e as categorias de pensamento presentes neste meio. Especificamente no que diz respeito ao mundo religioso, a tradição cristã precisa fazer frente ao judaísmo, à religião dos mistérios, aos cultos locais, ao gnosticismo e às práticas legitimadoras dos poder políticos. Diante de toda essa diversidade religiosa, os cristãos desenvolvem um modo peculiar de relação.

“o cristianismo primitivo é uma religião sincrética com várias raízes. O judaísmo não foi o único berço do cristianismo primitivo, mas havia diversas outras correntes como o gnosticismo, religiões místicas gregas e orientais, magias, astrologia, politeísmo pagão, histórias de homens divinos (*theioi andres*) e seus milagres, filosofia helenista popular com a influência do culto pagão e não judeu, e também influência da imaginação e linguagem religiosa helenista na diáspora”.⁴³³

A própria origem do Evangelho já denuncia a importância e o papel da cultura **judaica**. Uma cultura marcada pela obstinação em ser. Nesse sentido, é inquestionável a pertença cultural de Jesus. As pessoas mencionadas nos evangelhos também denunciam uma clara pertença cultural. Os costumes e as tradições revelam elementos próprios da cultura judaica do mediterrâneo do primeiro século da era cristã.⁴³⁴

Os exemplos, as imagens e recursos utilizados por Jesus em sua pregação evidenciam traços de uma sociedade marcada pelos valores e normas da tradição judaica sejam do ponto de vista religioso ou social.

Outra significativa contribuição cultural para a configuração do cristianismo vem do mundo **grego**. Tudo que possa ser agregado à compreensão de helenismo encontra aqui o seu

433 Martin Hengel. **Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period.** p.6ss.

434 John Dominic Crossan. **O Jesus Histórico.** p.40.

lugar.⁴³⁵ A dinâmica da vida impregnada na sociedade antiga pela presença de hábitos e cultura ligados ao povo da Hélade está assentada na tradição cristã.

O palco para o surgimento do cristianismo tem como pano de fundo a piedade e o sentido de vida próprio da cosmovisão grega. Os gregos eram tremendamente religiosos, embora desconhecassem o termo religião para caracterizar suas crenças, divindades, templos e ritos.

Para os gregos o mundo está povoado de deuses e deusas. As tarefas e atividades diárias estão diretamente implicadas na vontade e destino reservados pelos deuses aos mortais. Seus mitos, deuses e templos existem para confirmar o destino da vida determinado pelas divindades.

Além de toda cultura material com suas cidades e templos, os gregos legaram uma contribuição no nível da compreensão. As primeiras tentativas racionais de explicar de onde viemos, quem somos e para onde vamos tem sua origem na especulação grega. A idéia de morte, alma, ser humano encontra uma primeira formatação no mundo grego. Nesse sentido, o cristianismo não esteve blindado às concepções e filosofias difundidas ao longo do período de dominação dos gregos. Resquícios do estoicismo e do próprio cinismo podem ser deduzidos de palavras e ações ligadas à pobreza e sentido da vida.

A relação entre grupos culturais diferentes nem sempre é tranquila. Nem mesmo as religiões oferecem as condições necessárias para evitar os conflitos. Pelo contrário, são justamente as religiões ou os motivos religiosos, que desencadeiam os conflitos mais acirrados. Aqui basta considerar as razões que culminaram na guerra dos macabeus, por exemplo. Motivos religiosos também contribuíram para a destruição do Templo de Jerusalém, em 70 d.C.

O cruzamento entre as fronteiras étnicas e culturais entre judeus e não judeus (gentios), que poderiam ser gregos ou de formação grega, ampliava e dilatava os conceitos de judaísmo e helenismo. Nestas situações históricas vai sendo construída uma nova identidade, fruto da síntese entre elementos étnicos, ambientais, religiosos e político-sociais.

Exemplo concreto é a pessoa de Paulo. Não obstante a forte carga judaica presente no pensamento do apóstolo, fatores como o emprego do nome romano, o uso do Antigo Testamento em língua grega e a redação das epístolas nessa mesma língua, revelam tratar-se de um judeu da diáspora. Por mais que afirme a sua origem judaica, suas palavras e desenvoltura com a sociedade de seu tempo, revelam a síntese cultural que se opera em sua própria pessoa.

O papel desempenhado pela matriz romana no processo de constituição do cristianismo tem sido objeto de especial atenção de teólogos e historiadores. A herança **romana** fornece as diretrizes estruturais para a formação do quadro do cristianismo primitivo.

435 Compreende-se o *helenismo* como um meio cultural, largamente grego, dos períodos helenísticos, romano e uma extensão mais limitada do bizantino, enquanto que, por *helenização*, se entende o processo de adoção e adaptação desta cultura em nível local. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. **Judaísmo, cristianismo, helenismo**. p. 7.

Por mais que os cristãos não admitissem o imperador como um deus vivo, se opunham ao militarismo e ao escravismo, a cultura romana exerceu notável influência na criação e desenvolvimento de Igrejas ao longo do Império Romano.

A relação entre os primeiros cristãos e o Império Romano tem sido objeto de inúmeros estudos.⁴³⁶ De modo especial recebe destaque o papel desempenhado pelas condições de mobilidade proporcionadas pelo Império Romano. A relação entre cristãos e autoridades, cristãos e a lei romana, tem contribuído para perceber a especificidade do testemunho cristão.

Augusto havia conseguido assegurar a paz em praticamente todo império. O senado inclusive lhe prestou uma homenagem com o monumento *ara pacis*. É sabido, no entanto que paz de Augusto consistia nas armas. Esta realidade contribuiu significativamente para distinguir a proposta de paz testemunhada pelos cristãos.

Outro papel importante na configuração do cristianismo deve ser atribuído às vias de comunicação, seja terrestre ou marítima. A grande rede de estradas romanas garantia o deslocamento rápido e seguro, seja por causa do comércio, trabalho ou mesmo para outras finalidades. O deslocamento de peregrinos, militares, filósofos e missionários itinerantes são expressão clara das condições de mobilidade criadas pelo Império.⁴³⁷ Trata-se de toda uma infra-estrutura da época, subjacente ao texto bíblico. Sem essas condições, podemos nos imaginar que a própria expansão do cristianismo não teria acontecido da maneira como hoje está documentada.

Além disso, a sociedade estruturalmente dividida em *honestiores* e escravos lançou novos desafios para a concretização da idéia de igualdade e liberdade testemunhada pelos cristãos.

Conclusão

O propósito desta breve reflexão é evidenciar de alguma maneira que uma religião não nasce do acaso. Pelo contrário, ela é resultado de inúmeras influências e confluências. A Bíblia, como livro sagrado de duas religiões, reflete esse processo. Nela estão presentes as tensões e contradições decorrentes do processo de assimilação, adaptação, cooperação, competição e conflito desencadeados na interação entre diferentes culturas.

Mesmo que no decorrer do trabalho não tenham sido fornecidos maiores detalhes da influência e do processo de constituição da religião de Israel ou do próprio cristianismo, há evidências suficientes para caracterizar o processo de assimilação de elementos culturais dos mais diferentes povos, no processo de configuração destas religiões. De certa maneira, a própria abrangência do tema proposto, condiciona esta abordagem mais geral e genérica.

436 Ekkehard Stegemann; Wolfgang Stegemann. **História Social do Protocristianismo**. p.13ss.

437 Giuseppe Barbaglio. **São Paulo: o homem do evangelho**. p.56.

No entanto, não há dúvida de que o diagnóstico, bem como a compreensão do processo e dos elementos culturais envolvidos no surgimento do judaísmo e cristianismo podem nos ajudar a compreender a dinâmica do ambiente religioso na atualidade. Nenhuma religião é tão autônoma e auto-suficiente que não apresente aspectos e características que já não estejam presentes em outras formas de manifestação. A rigor, nada é exclusivo e único.

Ainda assim, cada cultura contribui de uma maneira peculiar. Da mesma forma, cada religião incorpora dados culturais na medida em que estes podem ser enquadrados na sua cosmovisão, crenças e expectativas. Os mesmos elementos da cultura instrumentalizados e absorvidos pelo cristianismo, estiveram também à disposição de outras práticas religiosas, aliás, abundantes no âmbito do Império Romano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREGO DE LACY, J. M. **Os livros proféticos**. São Paulo: AM Edições, 1998. 295 p.
- BARBAGLIO, Giuseppe. **São Paulo: o homem do evangelho**. Petrópolis: Vozes, 1993. 525 p.
- CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. **Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo**. Itu: Ottoni Editora, 2003. 138 p.
- CROSSAN, John Dominic. **O Jesus Histórico: a vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. 543 p.
- HENGEL, Martin. **Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period**. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- HORTON, Michael. **O Cristão e a Cultura**. São Paulo: Cultura Cristã, 1998.
- IZIDORO, José Luiz. **Interação, Conflitos e Desafios na Identidade do Cristianismo**. Em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/07%20Jose%20Luiz%20Izidoro.pdf>. Acessado em 15/06/2009.
- RODRIGUES, Gabriella Barbosa. **Arqueologia Bíblica e construção de identidades: notas acerca da pesquisa arqueológica nas chamadas terras da Bíblia**. Disponível em: [www.fclar.unesp.br/ec/BANCO DE DADOS/XXIII SEC/TEXTOS/ARTIGOS PDF/rodrigues.pdf](http://www.fclar.unesp.br/ec/BANCO_DE_DADOS/XXIII_SEC/TEXTOS/ARTIGOS_PDF/rodrigues.pdf). Acessado 15/06/2009.
- SAHLINS, Marshall David. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. 230 p.
- SCHWANTES, Milton. **História de Israel: v. 1: local e origens**. 3. ed. S. Leopoldo: Oikos, 2008. 141 p.
- STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo**. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 2004. 596 p.
- SUNG, J. Mo; SILVA, Josué C. da **Conversando sobre ética e sociedade** 4. ed. Petr: Vozes, 1998. 117 p.
- ZENGER, Erich. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2003. 557 p.

Trabalho com mulheres negras no Quilombo do Valongos/Tijucas-SC

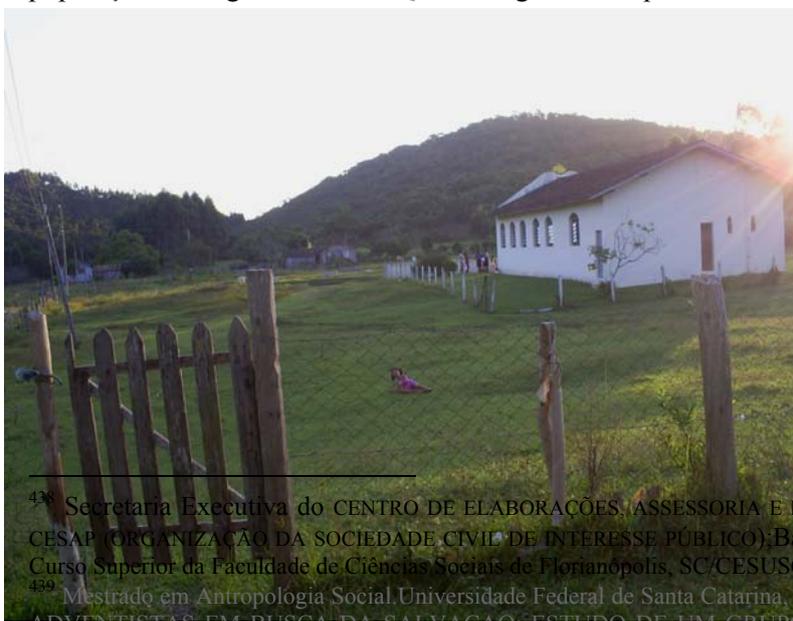
Rita de Cássia Maraschin da Silva⁴³⁸

“Não esperava que fosse tão bom.
Muitas coisas não sabemos aproveitar.
Era o leite, o queijo e deu.
Precisamos de ajuda para fazer uma
casa para poder produzir,
Vender e fazer algum dinheiro para ajudar.
Se a gente só fizer o Curso e ficar parado
Não vamos tirar muito proveito.
Por isso é importante ir adiante.”

*Ester Bertolina Caetano –
moradora do Valango*

1. Origem de valongo.

A falta de documentos é um obstáculo difícil de ser superado para informar a origem dos primeiros povoadores negros do Sertão dos Valongos. Mas há informações coletadas por pesquisadores⁴³⁹ junto a antigos moradores segundo as quais o lugar teria “servido de ponto de convergência entre os ex-escravos de regiões vizinhas”. A terra era a base geográfica a partir da qual os ex-escravos puderam tentar viver sem trabalhar para ex-senhores ou viver à míngua nas cidades. Há relatos de que as terras do sertão foram sendo tomadas pouco a pouco pela população de origem africana. Quem chegava ia adquirindo os locais dos pontos mais afastados,



onde a madeira, o grande atrativo para os exploradores, já não era mais cobiçada. A ocorrência da malária pode ter sido outro fator que afastou a população branca. À população negra, com menos

⁴³⁸ Secretária Executiva do CENTRO DE ELABORAÇÕES, ACESSORIA E DESENVOLVIMENTO DE PROJETOS – CESAP (ORGANIZAÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL DE INTERESSE PÚBLICO); Bacharelada do Curso de Direito no Curso Superior da Faculdade de Ciências Sociais de Florianópolis, SC/CESUSC

⁴³⁹ Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil. *Título: DE NEGROS A ADVENTISTAS EM BUSCA DA SALVAÇÃO. ESTUDO DE UM GRUPO RURAL DE SANTA CATARINA, Ano de Obtenção: 1990.*

poder de mobilidade, restou se fixar no sertão. O auxílio mútuo teria propiciado a superação de doença. Em 2004, Comunidade de

Igreja Adventista – comunidade dos Valongos – Maio/2009

Valongo obteve a Certidão de Auto-Reconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares (Ministério da Cultura – Governo Federal), na qual é considerada como remanescente das comunidades dos quilombos. Entretanto, o processo de regularização fundiária não teve, por enquanto, o consenso necessário para dar prosseguimento às etapas requeridas.

Em contraste com a maioria de negros rurais brasileiros e da região, os valonguenses, que eram católicos até os anos trinta do século passado, converteram-se, na sua maioria, em membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Hoje, praticando a religião adventista lutam para manter a terra e desenvolver atividades que garantam a continuidade da vida autônoma que os antepassados conquistaram.

A comunidade de Valongo é composta por três famílias-tronco originárias; praticamente todos os membros são parentes entre si. O casamento endógeno é o preferido pelo grupo que convive com uma lógica tradicional, onde a terra é pensada como terra de trabalho e de moradia. As terras familiares, nestes termos, seriam compartilhadas pela parentela, dentro de uma perspectiva comunal. Entretanto, a prática de venda de terras tem sido comum, passando a ser parte das novas estratégias econômicas dos valonguenses, transgredindo a lógica anterior dos mais velhos, regida pelas regras da parentela e da herança para a constituição de novas famílias.

Os valonguenses apresentam três atributos distintivos que os identificam, sendo a religião que professam um deles: a doutrina e os ritos religiosos impregnam a rotina comunitária no território do sertão e extrapolam suas fronteiras reforçando externamente laços sociais com outros integrantes da igreja. Nessas redes externas de sociabilidade propiciadas pela vida religiosa, os outros dois atributos característicos – etnia e regras de parentesco – se diluem em relação à identidade grupal, prevalecendo à identidade religiosa para os valonguenses.

A nossa inserção nesta Comunidade tem duas atitudes que se destacam: - busca de aprender com as mulheres as práticas de organização, articulação e proposição junto à comunidade do município de suas culturas agrícolas e produtos artesanais que produzem na forma coletiva; - e, buscar através de instrumentos pedagógicos críticos novas técnicas de empreendedorismo que combinem a suas experiências religiosas e os costumes das tradições culturais afro.



– Maio/2009

Deste modo, realizamos uma ação de capacitação e formação de novas técnicas empreendedoras combinadas com a realidade das práticas religiosas adventistas que demarcam o dia-a-dia de cada valonguense.

*Momento de
confraternização –
Comunidade dos Valongos*

Ressaltando que o papel das mulheres, hoje, são as lideranças que articula, decide e empreende as ações para fora da Comunidade. A elas, preferencialmente, já não compete o trabalho no campo, este é um serviço dos homens. Mas, podemos perceber que o poder matriarcal é marcante no processo de construção da identidade familiar e coletiva da Comunidade.

2. Capacitação para fortalecimento das tecnologias valonguense

Este projeto junto a Comunidade do Valongo esta sendo desenvolvido para o fortalecimento das lideranças entre as mulheres, com a compreensão do como se fortalece as organizações sociais, a qualificação das políticas públicas, com vistas ao exercício qualificado da cidadania, com equidade de gênero, etnia e geração, rumo a uma sociedade sem exclusão, discriminação e exploração. Como, mantendo a identidade negra e a auto-estima de ser mulher fortalecer a solidariedade humana, no respeito às diversidades e na sustentabilidade social, econômica e ambiental.

Para este campo de trabalho, na Comunidade do Valongo foi definida uma área prioritária, da Organização Sócio-econômica, com Qualificação Social e Profissional, visando a Geração de Cidadania e Iniciativas de Trabalho e Renda, com especial ênfase para as Mulheres e Jovens.



Combinar processo educativo e formação profissional é uma meta que busca valorizar as iniciativas que têm sido realizadas, na comunidade. O problema de boa parte delas está no ponto de partida. Como muitas vezes os promotores

Reunião de Planejamento

– Comunidade dos Valongos – Maio/2009

destas iniciativas não têm vinculação alguma com o público que pretendem atingir, a ação muitas vezes é praticamente nula. Então a primeira medida é **conhecer** no sentido mais profundo da palavra, as pessoas para as quais a iniciativa está sendo dirigida; a segunda é não **subestimar** jamais capacidade de construção e desconstrução da realidade por estes grupos; e, uma terceira é **potencializar** esta capacidade, na forma de iniciativas concretas, na busca de soluções para o fortalecimento da dignidade destas pessoas envolvidas.

O projeto é desenvolvido com mulheres das diferentes faixas etárias, da comunidade extremamente vulneráveis no âmbito sócio-econômico e organizativo não só pela discriminação e opressão, própria das relações desiguais de gênero numa sociedade machista, como também no que se refere a sua inserção no mercado de trabalho e conseqüentemente a falta de acesso à condições dignas de vida, quanto ao aspecto econômico.

A proposta é desenvolver trabalhos junto a mulheres respeitando seus valores e sonhos do meio rural, mas conjugando com as relações que são estabelecidas com o público urbano, onde aparecem as dificuldades de inserção no mercado de trabalho, na maioria das vezes, em função da baixa escolaridade e pelas exigências e responsabilidades familiares – filhos.

Esta opção se dá a partir de um pré-diagnóstico, mostrando que as mulheres são oprimidas, sofrem violência (física, moral e psicológica), com baixa escolaridade e que a maioria dos cursos e atividades oferecidas geralmente é incompatível com suas possibilidades de participação. Estamos conjugando ações de capacitação (qualificação), com a organização comunitária de base, ampliando assim, as possibilidades de geração de trabalho e renda, juntamente com o exercício da cidadania. Este trabalho tem por objetivo a re-inserção social

“integral” das mulheres, numa perspectiva de apoio na reconstituição da sua auto-estima, através da revalorização de gênero, pessoal, comunitária, profissional, cultural e organizativa, agregada a ações voltadas para a geração de trabalho e renda.

3. Planejamento e execução de Metas – produção e decisão participativa

A construção de agenda de trabalho, num coletivo de mulheres, é sempre um exercício que requer muita habilidade e atenção redobrada, com o objetivo de contemplar todas as intencionalidades e vontades. Mas, aqui está o que foi aprovado e implementado neste 1º semestre de 2009 na Comunidade do Valongo.

COMUNIDADE DO VALONGO - PORTO BELO/SC		
METAS/ANO	METAS/ATIVIDADES/PUBLICO	RESULTADOS
Fazer visitas às famílias para diagnosticar com maior precisão a situação e as demandas de trabalho junto às mulheres e sensibilizá-las para as atividades nas comunidades	Realização de visitas à 100 famílias, para sensibilizar as mulheres a participar das atividades do projeto, como também diagnosticar melhor a situação em que vivem estas mulheres.	Sensibilização e mobilização das mulheres para participarem nas atividades em suas comunidades e demais espaços.
Capacitar 100 mulheres para desenvolver atividades com artesanato em pano, palha, vidro e confecção, para venda dos produtos na feira e em outros locais.	Realização de dois cursos (24h cada) de capacitação profissional de pintura em tecido, envolvendo 40 participantes (em duas turmas).	100 mulheres capacitadas profissionalmente, organizadas em grupos, com desenvolvendo iniciativas de auto-gestão, e/ou inseridas em atividades geradoras de trabalho e renda, a partir do exercício dos saberes adquiridos através do processo de capacitação.
	Realização de um curso (24h) de ornamentação e personalização de vidros e embalagens para doces e geléias, com 40 participantes. (em duas turmas)	
	Realização de curso (24h) de produção de artesanato em palha e materiais reciclados, com 20 participantes.	
Capacitar 40 mulheres para atuar na transformação do maracujá e de outras frutas locais em doces, geléias e sucos, para o autoconsumo e comercialização na feira e em estabelecimentos comerciais do município.	Realização de um curso (24h) de capacitação profissional para a produção de doces e geléias de maracujá e outras frutas, envolvendo 40 mulheres. (em duas turmas)	Capacitação de 40 mulheres, para que possam, de forma coletiva e/ou individual, produzir doces e geléias de qualidade para o autoconsumo e para comercialização.
	Realização de dois (02) intercâmbios para troca de experiências (16h cada) sobre a produção de doces e geléias de frutas, envolvendo 10 mulheres por atividade.	
Envolver 80 mulheres em oficinas de gestão de empreendimentos solidários.	Realização de 5 oficinas (8h cada) sobre gestão de grupo e administração do empreendimento, com participação de 15 mulheres em cada atividade.	Mulheres capazes de gerir os seus empreendimentos de forma qualificada.
Dar acompanhamento aos grupos comunitários e aos empreendimentos em processo de constituição	Realização de 6 reuniões com as mulheres para assessorar o seu processo organizativo ao nível das comunidades (8h cada), com participação de 15 mulheres por atividade.	Constituição de grupos por comunidade, para desenvolvimento de atividades coletivas.
Envolver 40 mulheres em oficinas sobre	Realização de três (03) oficinas sobre cooperação/cooperativismo e associativismo (8h	Construção das bases para a organização de pequenas

cooperativismo e associativismo.	cada), com 15 participantes por oficina.	cooperativas e associações.
Realizar um encontro municipal das mulheres para discutir a sua organização e participação nos diferentes espaços da sociedade	Realização de um encontro municipal de mulheres (8h), com a participação de 80 mulheres.	Contribuir para a conscientização das mulheres, quanto a importância do seu papel na sociedade
Envolver 50 mulheres em encontros temáticos para discussão de temas de seu interesse (saúde, sexualidade, etc.)	Realização de três (02) encontros temáticos (8h cada), com a participação de 25 mulheres em cada encontro.	Contribuir para ampliar o acesso das mulheres a informações sobre seus direitos, com vistas ao exercício de cidadania.

5. Resultados alcançados

A Comunidade de Valongo como afirmamos é composta por três famílias-tronco originárias, onde a relação de parentesco é fundamental a continuidade dos sonhos e da certeza de que a terra, objeto de valor e de garantia de vida (produz alimentos de subsistência e gera economia de trocas) entre si. A terra é pensada como terra de trabalho e de moradia. Entretanto, como também já afirmamos está sendo costumeira a prática de venda de terras para uma “classe média” que, aproxima da comunidade com profunda violência os costumes e modos da vida urbana (cercas elétricas, festas e bailes, proibições de ir e vir, etc.). Parecem atitudes relevantes, considerando que estamos num mundo globalizado, porém aqui aparecem o confronto real e crítico entre as novas tecnologias, a concepção de hierarquia e o que seja valores. E, ainda, temos daqueles que “acabam de chegar”, um total desrespeito a um povo quilombola que ali se constituiu deste o século XIX, que tem sua religiosidade violada, principalmente no silêncio, atitude importante e significativa para o culto aos sábados e na alegria do coral da Comunidade.

Mas, poderíamos relevar estas agressões se esta Comunidade tivesse direitos prioritários sendo violados, por exemplo, de acesso a cidade, transporte e políticas de saúde e educação de fácil acesso. Tudo isso, para ser alcançado tem que ser superado depois de uma caminhada de 10 km, iniciais para chegar à margem do perímetro urbano da cidade mais próxima, Tijucas. A Porto Belo, cidade sede do município são 40 km, impossível de acessar sem a colaboração de “carona”, ônibus escolar ou de veículos de compadres e pessoas solidárias. Diante deste cenário, podemos concluir que apontar novas tecnologias para os valonguense deve antes considerar como parte destas novas estratégias não transgredir a lógica anterior dos mais velhos, regida pelas regras da parentela e da herança para a constituição de novas famílias. Eis um desafio a ser perseguido antes de acusar quaisquer obscurantismos pré-científicos.

Um processo vivido nesta experiência de capacitação e formação profissional vivido junto as mulheres negras do Valongo, concluímos do como foi discutir – entre nós os

promotores da ação -, com as lideranças das organizações do Município e do Movimento Sindical. Estes tinham compreensões, interpretações e definições que tivemos que refletir – antes/durante/depois – do processo para ter certezas que os objetivos seriam alcançados. Muitas destas leituras estão marcadas por experiências históricas de preconceitos, inseguranças e desconhecimento do que o “outro” sonha, deseja e possui como seus valores e garantias para se garantir nesta realidade – a Comunidade do Valongo. Aqui, tivemos ao longo do processo que alimentar conversar entre os monitores e com a lideranças das mulheres, com o objetivo de atingir aos “desejos” e “anseios” das mulheres e jovens ali – entusiasmadas e sonhadoras de novas alternativas sendo apresentadas.

Neste cenário também esteve sempre presente, como marco regulatório, a experiência religiosa da tradição Adventista do 7º Dia. Tudo deve acontecer com a recomendação e aprovação do Pastor e da Comunidade reunida. Portanto, um fato que demarcou – quando e como deveria acontecer o Curso é o “dia”. O sábado não poderia ser por ser este um dia consagrado ao dever religioso e as práticas do culto e do louvor através de um lindo coral de vozes em toda a Comunidade participam de forma alegre e festiva.

Ao concluir este Projeto podemos afirmar que tivemos uma lição de como devemos ter “cuidados pedagógicos” entre aquilo que projetamos (estratégias) e o que devemos “combinar no local e suas singularidades”.

Pensar progresso de novas tecnologias como fonte de empreendedorismo junto a Comunidades Negras Rurais e, em particular com o recorte histórico de serem de matriz quilombola requer uma atenção a esta realidade de conviver com as demandas próprias e pontuais do seu cotidiano e, com destaque para o valor da mulher – sistema matriarcal, no conjunto das decisões comunitárias.

Referências Bibliográficas

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA/UFSC, Brasil. Título: De Negros a Adventistas em busca da Salvação: estudo de um grupo de Santa Catarina, Ano de Obtenção: 1990.

NÚCLEO DE ESTUDOS NEGROS/NEN, Revista Pedagogia da Vida – Educação e Formação Profissional para Comunidades Negras em Santa Catarina, Florianópolis/SC 2002.

CENTRO DE ELABORAÇÕES, ASSESSORIA E DESENVOLVIMENTO DE PROJETOS – CESAP, Projeto de Geração de Cidadania, Trabalho e Renda para Mulheres de Comunidades em Situação de Vulnerabilidade Social nos Municípios da Palhoça, Tijucas e Itajaí, através da Organização e da Capacitação Social e Profissional, Florianópolis/SC, 2008.

* Fotos são autorizadas pelo Grupo de Mulheres para divulgação de suas Atividades Formativas.

ANEXO

**PROGRAMAÇÃO DO
22º CONGRESSO ANUAL DA SOTER 2009
TEMA: “RELIGIÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA”**

	6/7 – Segunda – Feira	7/7 terça – feira	8/7 quarta –feira
MANHÃ 7h30 – Café 8h30 – Palestra 10h – Café 10h30 – Palestra		Humanismo, ciência e tecnologia 8h30 Contribuição científica: Luís Pinguelli Rosa (UFRJ) 10h30 Abordagem teológica: Márcio Fabri dos Anjos Fernando Altemeyer Jr	Mito, religião e ci de saberes 8h30 Contribuição cient Hilton Japiassu 10h30 Abordagem teológ Joseph Comblin Ivone Gebara
TARDE 14h. Reinício dos trabalhos 16h. Café 16h30 Atividades 18h30 – Jantar	15 h: reunião da Diretoria 16h. Reunião com os Conselheiros Regionais	14h. GTs/Comunicações: 1. Filosofia da Religião (coord.: F. Senra – PUC-Minas) 2. Religião e Educação: Ensino Religioso (coord.: Afonso M.L. Soares-PUC/SP - Sergio Junqueira-PUC/PR) 3. A Bíblia e suas leituras: orante, literária, popular e científica (coord.: ABIB) 4. Teologia, Universidade e Sociedade (coord.: J. Decio Passos – PUC/SP - ? PUC-Rio) 5. Literatura, Arte e Religião (coord.: Waldecy Tenório-USP / M.C. Bingemer-PUC-Rio) 6. Gênero e Religião (coord.: Maria Inês Millén/ alguém EST) 7. Teologias Reformadas (R. Cavalcante-Mackenzie / Rudolph – EST) 16h30 - Reuniões das Regionais	14h. GTs/Comun 1. Religiões de asc e indígena (coord. Unicap) 2. Cristianismo: hi contemporaneidad 3. Novos Movime (coord.: Brenda C 4. Religião, ciênci (coord.: Érico Har alguém Unisinos) 5. Ciência, religiã (coord.: Gilbraz A 6. Religião, Econ (coord.: Marcio T PUCCamp) 7. Interculturalidad 18h. – Assembléi
NOITE Atividades	19h30min. Abertura solene 20h Conferência inaugural Religião, ciência e tecnologia Eduardo Rodrigues da Cruz PUC/SP Confraternização	19h30h. Panorama Teológico Contemporâneo: desafios Norte/Sul Peter Casarella – DePaul University EUA 21h. Grande Final do Concurso de Teses <i>Soter-Paulinas</i>	20h – Espiritualie confraternização