

IV CONGRESSO DA ANPTECRE

Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião

“O FUTURO DAS RELIGIÕES NO BRASIL”

RECIFE, 4 A 6 DE SETEMBRO DE 2013
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO



ANPTECRE

www.unicap.br/anptecre

ANPTECRE
Associação Nacional de Pós-graduação
e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião

Anais do
IV Congresso da ANPTECRE
“O futuro das religiões no Brasil”

ISSN 2175-9685

Recife, 2013

Comissão Organizadora do Congresso:

Presidência: Prof. Dr. Cláudio Malzoni, Prof. Dr. Degislando Nóbrega, Prof. Dr. Gilbraz Aragão

Equipe: Prof. Dr. Drance Elias, Prof. Dr. João Luiz Correia, Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques, Prof. Dr. Luiz Libório, Prof. Dr. Newton Cabral, Prof. Dr. Sérgio Douets Vasconcelos, Prof. Dra. Zuleica Danta

Realização:

ANPTECRE

Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião
Rua Ministro de Godoy, 969 (4º Andar, Sala 4E-09) – Perdizes – São Paulo-SP – CEP 05015-001
– <<http://www.anptecre.org.br>>

Diretoria

Conselho Diretor:

Presidente: Prof. Flávio Augusto Senra Ribeiro, PUC Minas

Vice-presidente: Prof. Gilbraz Aragão, UNICAP

Secretário: Prof. Wilhelm Wachholz, EST

Conselho Fiscal

Prof^a. Fernanda Lemos, UFPB (Presidente)
Prof. Élio Estanislau Gasda, FAJE
Prof. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior, UEPA

Conselho Científico

Prof. Rudolf von Sinner, EST (Presidente)
Prof. Claudio Oliveira Ribeiro, UMESp
Prof. Érico João Hammes, PUC RS
Prof. Geraldo Luiz De Mori, FAJE
Prof. Maria Clara Bingemer, PUC Rio

Apoio:



Ficha Catalográfica

C749a Congresso da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciência da Religião (4. : 2013 : Recife, PE)
[Anais do] IV Congresso da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciência da Religião : “o futuro das religiões no Brasil” / [organizadores Gilbraz S. Aragão, Newton Darwin A. Cabral]. -- São Paulo : ANPTECRE, 2013.

2320 p.

Organizadores:
*Gilbraz Aragão e
Newton Cabral*

ISSN 2175-9685 (EBook)
Apoio: FACEPE, CNPQ, CAPES

1. Religiões - Brasil - Congressos. 2. Religiões - História - Congressos. 4. Hermenêutica. 4. Congressos e convenções. I. Aragão, Gilbraz Souza. II. Cabral, Newton Darwin Andrade. III. Título.

Projeto Gráfico:
Daniel Sigal

CDU 2(81)

Sumário

Apresentação	7
Conferências	
Panorama Internacional das Religiões	
<i>Steven Engler</i>	13
Teologia(s) na academia	
<i>Matthias Grenzer</i>	43
A questão do Fundamentalismo: entre a reação e o diálogo	
<i>Rodrigo Franklin de Sousa</i>	51
O Futuro das Religiões no Brasil: o enfoque das Ciências da Religião	
<i>Marcelo Camurça</i>	71
O Sagrado entre e além das Religiões: Um breve ensaio antropológico	
<i>Emerson José Sena da Silveira</i>	91
Sessões Temáticas	111
ST 1 - Ecoteologia. Temas Emergentes	113
ST 2 - Religiões e Filosofias da Índia	217
ST 3 - Psicologia da Religião	345
ST 4 - Espiritualidade Cristã em Diálogo Multicultural:	477
ST 5 - Questões Emergentes	619
ST 6 - Teologia(s) da Libertação	729
ST 7 - Gênero e Religião: Tendências e Debates	861
ST 8 - Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo	987
ST 9 - Paul Tillich	1.145
ST 10 - Religião e Esfera Pública	1.207
ST 11 - Teologia, Mídias e Cultura Pop	1.325
ST 12 - Religião como Texto: Linguagens e Produção de Sentido	1.489
ST 13 - Estudos Elementares de Epistemologia nas Ciências da Religião	1.611
ST 14 - Religiões de Matriz Africana: Pluralidade e Alteridade	1.761
ST 15 - Leituras Libertadoras da Bíblia	1.943
ST 16 - GT Religião e Educação	2.127

Apresentação

O término de um Congresso suscita inúmeras indagações, das quais muitas estão ligadas ao como trazer para a realidade traçada nas tramas do cotidiano as reflexões nele discutidas e sistematizadas. A questão remete à inserção da Academia na vida, tal e qual ela se apresenta, para entendê-la, valorizá-la e, sobretudo, dar-lhe o devido reconhecimento e, a partir desse mesmo reconhecimento, poder lidar com o objeto, sobretudo quando ele é plural, multifacetado, polissêmico e tem incidências no dia a dia das pessoas e das instituições por elas criadas.

Sem dúvidas, uma das melhores maneiras de principiar tal processo é perpetuando o acesso ao que se discutiu para um público maior de interessados na temática escolhida, no caso “o futuro das religiões no Brasil”.

A referência é ao IV Congresso da ANPTECRE (Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião), que reuniu mais de trezentos e cinquenta pesquisadores do Brasil e de fora dele, entre 04 e 06 de setembro deste ano de 2013, no *campus* da Universidade Católica de Pernambuco.

Depois que correntes de pensamento ditas mais racionais, a exemplo do Iluminismo e, posteriormente, do Positivismo, buscaram impor-se, e após começar a disseminação das agruras trazidas a parcelas consideráveis da humanidade pela Revolução Industrial e por todo o processo que conduziu à cisão do mundo em dois blocos, pareceu que apenas seria possível entender a realidade a partir da consideração de que a instância econômica seria a decisiva e que dela se derivariam todas as demais; dessa forma, era fácil chegar à conclusão de que a

trajetória dos seres humanos em sociedade só poderia ser examinada na perspectiva da luta de classes, vista por muitos, a partir de então, como movente único da história.

Em tal cenário, parecia não haver lugar para as religiões, consideradas elemento de fuga, para uns, e de justificação, para outros. Todavia, o instrumental marxista, que também buscava impor-se, mostrava-se insuficiente para abarcar o campo religioso.

Uma análise mais acurada evidencia que fenômenos ligados às manifestações religiosas têm acompanhado todas as fases dos processos históricos, antes e depois dos analistas de quaisquer áreas do conhecimento, inclusive dos que são mais lidos e debatidos.

Não é diferente a situação no Brasil, onde manifestações religiosas são registradas da sua pré-história aos dias atuais. Nestes, aliás, a incidência é cada vez mais marcante.

O fenômeno religioso tem grande importância em nossa sociedade, desde os primeiros momentos da história brasileira, quando as crenças ameríndias, o catolicismo lusitano e as religiões africanas aqui se encontraram para formar um lastro de crenças e vivências espirituais; que se tornou ainda mais complexo nos últimos tempos, quando outras denominações cristãs, religiões orientais, islamismo e judaísmo implantaram-se entre nós, diversificando o nosso panorama religioso e conferindo-lhe grande vitalidade e diversidade.

O cenário religioso brasileiro contemporâneo, portanto, é muito dinâmico. E, diante dos dados do Censo IBGE 2010, que já estão gerando análises e interpretações, ficamos intrigados com o crescimento dos “sem religião” e, ao mesmo tempo, do espiritismo; com o vigor e as combinações dos pentecostalismos cristãos, além das crises do catolicismo; com o ressurgimento das vivências de transe e com o apareci-

mento de uma espiritualidade trãnsfuga em redes sociais e caminhas turísticas.

Enfim, para onde vão as religiões no Brasil? Esse foi o eixo em torno do qual refletimos nesse Congresso da ANPTECRE, com o suporte transdisciplinar de métodos que vão da fenomenologia à hermenêutica e compõem o nosso campo de conhecimento. Esse compartilhamento de pesquisas se justificou pelo tempo de grandes transformações culturais que vivenciamos e pela necessidade dos estudos da religião realizarem uma leitura crítica das alternativas religiosas que se configuram em tal contexto, como também uma revisão metodológica na produção de estatísticas e panoramas da religiosidade.

O IV Congresso Nacional da nossa Associação de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião foi organizado através de Mesas de Debate articuladas pelos Programas da área e Sessões Temáticas e Grupos de Trabalho propostos pelos seus pesquisadores e selecionados pelo Comitê Científico da ANPTECRE. Além disso, três conferências abordaram a temática central, em relação às tendências internacionais e sob os enfoques das Ciências da Religião e das Teologias.

Nas páginas destes Anais do Congresso, temos o prazer de socializar cinco textos referentes a essas conferências e mesas, bem como as comunicações aprovadas pelas coordenações das dezesseis Sessões Temáticas que enriqueceram o nosso encontro no Recife. Desejamos que tais registros constituam uma lembrança, mas também permitam um aprofundamento das questões discutidas no IV Congresso da ANPTECRE, sobre “o futuro das religiões no Brasil”.

Os organizadores

Conferências

Panorama Internacional das Religiões

*Steven Engler**

Resumo

Este artigo oferece uma contextualização rápida das tendências religiosas globais, apresentando quatro temas. 1. Fatos demográficos básicos: números e distribuições das grandes religiões. 2. O estado do cristianismo no seu contexto global. 3. O estado do islamismo no seu contexto global. 4. E o aumento global no número dos não-afiliados. A seleção de tendências e exemplos será necessariamente parcial, mas servirá para destacar as tensões entre a “tradição” e as modernidades no começo do século 21.

PALAVRAS-CHAVE: Religiões. Estatísticas religiosas. Cristianismo. Islamismo. Afiliação religiosa. Sem religião. Tradição.

Ao encarar o assunto complexo do status da religião no mundo atual, poderíamos partir para uma discussão teórica do próprio conceito da ‘religião,’ na procura da essência deste fenômeno tão importante, à luz da grande diversidade das religiões do mundo. Proponho, em vez

* Possui graduação em Filosofia (University of British Columbia, 1986), mestrado em Filosofia (University of Toronto, 1988) e doutorado em Religious Studies (Concordia University, 1999). Atualmente é Professor of Religious Studies (tenured) da Mount Royal University, Calgary, e Affiliate Professor of Religion da Concordia University, Montréal. Foi professor visitante da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (agosto de 2005 a fevereiro de 2008). Tem experiência nas áreas de Ciências da Religião e Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: teoria da religião, religião no Brasil, e metodologia.

disso, que fiquemos presos aos dados empíricos. Começarei com dados demográficos sobre as grandes religiões, depois tratarei do assunto das pessoas ‘sem religião.’ Salientarei fatores que resultam em tensões dentro das ou entre as religiões. Chegaremos por esse processo a um *insight* de certo peso teórico: várias dimensões do pluralismo religioso no mundo atual refletem tensões sobre o status da ‘tradição.’

Panorama demográfico

A população do mundo em 2010 era aproximadamente 6.9 bilhões. Dessas pessoas, 5.8 bilhões (84%) são afiliadas a uma religião (PEW FORUM, 2012a, 9). Quatro grandes religiões representam 77% da população do mundo: o Cristianismo, o Islamismo, o Hinduísmo, e o Budismo. (Tabela 1).

Tabela 1. As grandes religiões (% da pop. mundial) (CIA 2013; PEW FORUM, 2012a, 9)

	% (CIA)	% (Pew)
Cristianismo	33,4	31,5
Islamismo	22,7	23,2
Hinduismo	13,8	15,0
Budismo	6,8	7,1
“Folk”	-	5,9

O restante da população religiosa do mundo se divide entre várias religiões de tamanho menor (Tabela 2). Essa lista das religiões menores levanta várias perguntas. Notarei quatro.

Tabela 2. As maiores das religiões menores (pop. global em milhões de pessoas)¹

Trad. (China)	394	Jainismo	4,2
Indígenas	300	Shinto	4
Trad. (África)	100	Zoroastrianismo	2,6
Sikhismo	28	Tenrikyo	2
Juche	19	Cao Dai	2
Espiritismo	15	Hoa Hao	2
Judaísmo	14	Neopaganismo	1
Baha'i	7	Rastafarianismo	0,6

Primeiro, são as tradições tradicionais, *folk* e indígenas que englobam a grande proporção dessas pessoas religiosas que não fazem parte das quatro grande religiões (veja a categoria de “Folk” na Tabela 1). Sendo assim, por que que os programas de ciências da religião – e não somente no Brasil – prestam tão pouca atenção a essas religiões? Duas

1 Juche é a ideologia político-religiosa da Coreia do Norte. Tenrikyo é uma nova religião japonesa. Cao Dai é uma religião sincrética e monoteísta do Vietnã, com influências do Kardecismo francês. Hoa Hao é outra nova religião vietnamita, uma vertente sincrética e profética do budismo. Rastafarianismo é uma religião de origem jamaicana que enfatiza o fim do exílio racista dos descendentes de africanos nas Américas. Os números são bem aproximados. A fonte da Tabela 2 é www.adherents.com, com informações adicionais do CIA Factbook e da Wikipedia. Como fonte, o adherents.com não é entre as mais confiáveis, em parte porque não distingue entre afiliação e prestação de serviços religiosos. Veja o número de espíritas, que parece exagerado, sendo que, no Brasil, segundo o censo do IBGE de 2009, o número seria um pouco mais de 3.1 milhões. Claro que existem kardecistas no exterior e, mais importante, que esse número inclui espiritualistas e outras tradições relacionadas. Portanto, o número me parece bem exagerado. Mesmo assim, a tabela dá uma ideia geral de grande valor da proporção relativa das religiões menores no mundo.

respostas são óbvias. Existe uma variação enorme com poucos fatores em comum entre as milhares de tradições nesta categoria, e a linha entre ‘religião’ e ‘cultura’ é mais difícil de discernir, nestes casos, fatos que dificultam a pesquisa e o ensino na área. Sobre uma pergunta relacionada: por que é que, no Brasil, as culturas religiosas indígenas caem nos programas de antropologia e não nos programa de ciência(s) da religião?

Segundo, como corolário da inclusão da ideologia política Juche na lista, e como já notamos, implicitamente, ao contrapor a religião e a cultura, qualquer categorização desse tipo trabalha implicitamente com uma definição da ‘religião.’ Para explorar mais esses fenômenos – mesmo sendo demográficos e descritivos – seria importante discutir esse quadro teórico.

Terceiro, a inclusão do Judaísmo na lista das religiões menores salienta o fato de que as categorias “grande” e “menor” refletem critérios diferentes. O Judaísmo é geralmente considerado uma das cinco “religiões do mundo” (world religions), devido à sua presença diaspórica, à sua influência histórica, e ao seu peso na política do Oriente Médio. Porém, em termos de tamanho, fica entre as menores.

Quarto, qual seria o motivo pela ausência do taoísmo e do confucionismo dessas duas listas (Tabelas 1 e 2)? A resposta salienta a complexidade do próprio conceito da ‘afiliação religiosa’. O Taoismo tem três vertentes: a filosófica, a ascética/alquímica, e a religiosa. As primeiras duas não têm dimensões institucionais tais que caberiam dentro das definições comuns das ‘religiões’ A terceira é mais uma fonte de serviços religiosos, especialmente rituais da morte, do que a base da afiliação religiosa de muitas pessoas (um pouco como a Umbanda no Brasil). Esses fatos são mais importantes ainda no contexto da cultura

religiosa chinesa, em que a afiliação exclusiva é coisa de religiões importadas relativamente recentemente, primariamente do islamismo e do cristianismo.

Devemos lembrar, portanto, que vários fenômenos complicam qualquer tentativa de dar números exatos para a afiliação religiosa, e que tais fenômenos variam de região para região: por ex., a aderência múltipla, o trânsito religioso, a procura de serviços religiosos, o sincretismo e o hibridismo. Outro fenômeno importante a ser discutido abaixo é a faixa crescente de pessoas que dizem não ter uma religião. Ao dar um resumo bem rápido de várias dimensões da variação religiosa contemporânea, salientarei uma consequência importante: as fontes frequentes das tensões e conflitos. Por exemplo, e obviamente, existem várias divisões internas dentro de cada uma das grandes religiões: por ex., entre católicos e protestantes no Cristianismo, e entre sunitas e xiitas no Islamismo.

Outra importante dimensão da variação religiosa – e uma fonte significativa de tensões religiosos – é o espectro entre as extremidades conservadoras e liberais. Existe uma correlação forte entre pobreza e crenças religiosas conservadoras, no nível dos países. A tabela 3 indica a relação, em 114 países, entre a média da renda *per capita* anual e a porcentagem de pessoas respondendo “sim” à pergunta: “A religião é parte importante da sua vida diária?” Existe uma relação estreita e inversa entre esses fatores: a religião é mais forte em países pobres e mais fraca em países ricos: por ex., é 99% em Bangladesh, Níger, Iêmen, Indonésia, Malawi e Sri Lanka; enquanto é 17% na Suécia, 24% no Japão, 27% na Inglaterra e 30% na França (GALLUP, 2010). A taxa no Brasil é 87%.

Tabela 3. Correlação entre importância da religião e renda nacional (porcentagem de pessoas respondendo “sim” à pergunta: “A religião é parte importante da sua vida diária?” – GALLUP, 2010)

Renda média (US\$)	% mediana
\$0-\$2000	95
\$2001-\$5000	92
\$5001-\$12 500	82
\$12 501-\$25 000	70
\$25 001+	47

Essa dimensão interna das religiões – as relações entre as extremidades conservadoras e liberais – é obviamente uma fonte de tensões e conflitos, especialmente em torno do fundamentalismo.

Lembramos que o “fundamentalismo” abrange fenômenos parecidos em muitas religiões: existem fundamentalismos no protestantismo, no catolicismo, no judaísmo, no islamismo, no hinduísmo, no budismo, etc. Em termos gerais, cada um desses fundamentalismos tem dois lados: enfatiza um ou mais aspectos das suas crenças como a fundamento da religião; e vê algum aspecto do mundo moderno como uma ameaça a esse fundamento. Portanto, o fundamentalismo é, por definição, um fenômeno moderno. Embora o fundamentalismo veja aspectos da modernidade como uma ameaça aos fundamentos religiosos, não faz sentido falar do fundamentalismo antes da época moderna. Vemos, na dimensão das vertentes religiosas conservadoras, uma tensão explícita entre certas visões da “tradição” e da modernidade. O fato da visão fundamentalista ser seletiva é visível no uso intensivo das mídias de comunicação. A estratégia de entre-

gar uma mensagem ‘tradicional’ dentro de um embrulho tipicamente moderno reflete, em si, uma distinção bem moderna entre forma e conteúdo, e salienta que não são todas as dimensões da modernidade que são vistas como ameaças.

Em termos gerais, a tática essencial das perspectivas conservadoras religiosas (por ex. as Ortodoxias Cristã e Judia) é de insistir na autenticidade de certas crenças e práticas. E essa afirmação de autenticidade se elabora em termos da relação com o passado: os verdadeiros aspectos da religião são os mais antigos, quer dizer, os “originais.” Assim sendo, a ‘tradição’ se constrói dentro de um contraste antagonista com a modernidade (Tabela 4). É importante notar que não é incomum que as ‘tradições’ são inventadas. Este tema – da invenção da tradição em contextos religiosos – tem recebido atenção significativa em anos recentes (por ex., VAN HENTEN e HOUTEPEN, 2001; ENGLER e GRIEVE, 2005; LEWIS e HAMMER, 2007). Dois pontos-chaves emergem desses estudos (ENGLER 2005a; 2005b; 2009; *a aparecer-b*). Primeiro, o fato de uma suposta tradição ser antigo ou original é menos importante do que a crença que isso seja o caso. As tradições têm uma força normativa quando as pessoas *acreditam* em que sejam antigas ou originais, não somente quando a crença corresponde à realidade histórica. Portanto, como estudiosos da religião, nós devemos estudar, primariamente, os processos ideológicos através dos quais as ‘tradições’ estão construídas, independente dos fatos históricos em si. Segundo, como corolário, a oposição entre a tradição e a modernidade é mais um artefato ideológico do que um fato histórico. Cabe ao estudioso das religiões investigar as condições sobre as quais as pessoas afirmam esta oposição, não opinar sobre o status epistemológico dela.

Tabela 4. Conceito da 'tradição' como apostro à modernidade (ENGLER 2005a; 2005b).

Tradição	Modernidade
Trans-histórica	Histórica
Antiga	Moderna
Perene	Inovadora
Recebida	Inventada
Universal	Particular
Contínua	Descontínua
Unitária	Plural
Estática	Dinâmica
Autêntica	Falsificada
Verdadeira	Falsa

Direcionando a nossa atenção para as relações entre as religiões, elas variam muito conforme uma variedade de fatores. O mais importante é a história política de cada país, especialmente a sua experiência com o colonialismo. A predominância do cristianismo nos países de colonização europeia nas Américas resulta em uma panorama de relativamente pouco pluralismo. Por exemplo, a soma de católicos e protestantes (como porcentagem da população nacional) é 66% no Canadá, 75% nos EUA, 89% no Brasil e 92% no México (PEW FORUM, 2013b; 2008, 5; NERI, 2011; HERNÁNDEZ E RIVERA, 2009).²

São frequentes as tensões entre religiões majoritárias e minoritárias.

² Para um exemplo marcante deste pluralismo interno do cristianismo, veja a gráfica de pluralismo religioso no Atlas social do estado de Novo Gales do Sul na Austrália (ATLAS, s.d.).

rias. A situação das cinco “religiões do mundo” varia bastante neste sentido: 97% dos hindus estão na maioria no seu país, 87% dos cristãos, 73% dos muçulmanos, 41% dos judeus, e somente 28% dos budistas (PEW FORUM, 2012a, 11). Essa situação está correlacionada com várias situações de perseguição: por ex., do Cristianismo cóptico no Egito, do Islamismo xiita no Paquistão, do Baha’i no Irã, da Falun Dafa na China, e do Judaísmo em vários lugares e épocas. Tanto as restrições governamentais quanto as hostilidades sociais são bem menores em países onde o catolicismo é a religião majoritária (PEW FORUM, 2011a; 2012c).

A África exemplifica outra face do pluralismo religioso: a tendência das religiões a manifestarem tensões alinhadas com fronteiras geográficas. Existe uma “volatile religious fault line” (zona instável de tensões religiosas) entre a África do norte e a subsaariana: em muitas partes do continente acima dessa linha têm até 200 vezes o número de muçulmanos do que cristãos; e, abaixo da linha, a situação é contrária (PEW FORUM, 2010). Os países que ficam na região da linha própria – por ex., Etiópia, Quênia, e Nigéria – têm uma maior índice de tensões e de violência religiosas. Por exemplo, uma sondagem recente da Pew Forum indica que a proporção de muçulmanos que dizem que o conflito religioso é um grande problema no seu país é em geral mais alta nos países dessa região (PEW FORUM, 2013a, 114). O caso da Nigéria é expressivo: a população do país é dividida quase igualmente entre cristãos e muçulmanos. Há vários casos de violência entre estes dois grupos nos anos recentes.³ A lei islâmica, a charia, está em vigor

3 Para dados comparativos de atitudes e práticas religiosas entre cristãos e muçulmanos nigerianos, veja <http://features.pewforum.org/africa/country.php?c=160>

nos estados do norte do país, enquanto os estados do sul, de grande maioria cristãos, empreendem um sistema legal secular.

A relação entre as religiões na África fica ainda mais complexa devido ao fato de que as crenças e práticas tradicionais continuam fortes em alguns países e estão enfraquecidas em outros. Por exemplo, a crença no poder protetivo dos sacrifícios aos espíritos e aos ancestrais varia entre os casos extremos de 6% em Ruanda e 60% na Tanzânia, com a taxa na Nigéria que é de 11% (PEW FORUM, 2010).

Os discursos ideológicos da ‘tradição’ e da ‘autenticidade’ desempenham um papel central nos dois casos de tensões minoritárias e geográficas. A concorrência do Mitt Romney para presidente dos EUA salientou o status do mormonismo naquele país. Destacou-se o assunto da relação do mormonismo com os valores tradicionais americanos. Para dar um exemplo extremo, um comentário no site do *Washington Post* afirmou que “os mórmons desprezam os sagrados valores americanos da liberdade e da igualdade. Eles não são verdadeiros Americanos, ponto final.”⁴ Vemos aqui mais um exemplo da diferença de opinião sobre a tradição. O exemplo da Nigéria, outra vez, demonstra o segundo caso.⁵ Os cristãos enfatizam uma autenticidade antiga e universal da revelação no contexto de um estado pós-colonial. Os muçulmanos reivindicam uma autenticidade transnacional – porém de identidade bastante africana – como parte de uma sociedade global dos seguidores da charia. Os membros das religiões indígenas enfati-

4 http://onfaith.washingtonpost.com/onfaith/panelists/Jordan_Sekulow/2011/02/surely_a_mormon_can_be_president.html

5 Veja, por ex., CASEY, 2008; <http://nigeriaworld.com/feature/publication/jide-komolafe/082412.html>; <http://www.nigeriahivinfo.com/nigcomradio/masscompolicy.htm>.

zam a originalidade das suas crenças no contexto geográfico específico. Todos os três grupos concordam em que a relação com o passado e as origens religiosas são as marcas da ‘tradição’ e da ‘autenticidade.’ Porém têm três visões diferentes desta relação. Uma outra indicação do poder das definições da tradição é a variação em atitudes dos muçulmanos sunitas às seitas e aos movimentos menos ‘ortodoxos’ dentro do islamismo (Tabela 10).

Tendências no Cristianismo

Focalizando mais especificamente o cristianismo, o fato demográfico mais marcante no último século – um fato bem conhecido e comentado – é o deslocamento do centro da religião da Europa para o resto do mundo (Tabela 5). O crescimento na África é especialmente notável. Cabe salientar também que a China já está entre os dez países do mundo com a maior população cristã, com mais de 3% da população cristã global (comparado a 11% nos EUA e 8% no Brasil) (Tabela 6).

Tabela 5. Distribuição regional dos cristãos (% da população cristã global). (PEW FORUM, 2011b)

Região	1910	2010
Europa	66,3	25,9
Américas	27,1	36,8
Oriente Médio – norte da África	0,7	0,6
África Subsaariana	1,4	23,6

Ásia – Pacífico	4,5	13,1
-----------------	-----	------

Tabela 6. Os 10 países com o número maior de Cristãos, 2010 (PEW FORUM, 2012a, 18)

País	Pop. Cristã (milhões)	% Cristão	% da pop. mundial Cristão
EUA	243,1	78,3	11,2
Brasil	173,3	88,9	8,0
México	107,9	95,1	5,0
Rússia	104,8	73,3	4,8
Filipinas	86,4	92,6	4,0
Nigéria	78,1	49,3	3,6
China	68,4	5,1	3,1
R.D. Congo	63,2	95,8	2,9
Alemanha	56,4	68,7	2,6
Etiópia	52,1	62,8	2,4

Evidentemente, o espectro entre os conservadores e os liberais se manifesta de uma maneira importante no cristianismo. As duas vertentes mais conservadoras são os fundamentalistas protestantes e os pentecostais. Estudos nos EUA, por exemplo, demonstram que os membros desses dois grupos de cristãos têm, na média, um grau de escolaridade muito menor do que dos outros grupos religiosos, inclusive os membros de outras igrejas evangélicas (BEYERLEIN, 2004).

O relacionamento entre o fundamentalismo protestante e o criacionismo antidarwiniano é nítida (ENGLER, 2011; *a aparecer-a*). Existe uma relação estreita e inversa entre a crença no criacionismo e a renda média dos países.⁶

Outro fenômeno relacionado é o evangelho da prosperidade, de grande importância especialmente nos EUA, na África, e na América Latina. Essa posição teológica é uma inovação recente. Porém, os defensores dela a defendem quase sempre na base de citações bíblicas. Quer dizer, tentam inventar uma tradição, ligando esta inovação ao passado para reivindicar a autoridade das origens e da antiguidade. Devemos notar que este fenômeno teológico não se limita a estas regiões e nem ao protestantismo. Por exemplo, o evangelho da prosperidade tem um papel central na sua teologia do movimento El Shaddai – um vertente do catolicismo carismático nas Filipinas – que tem até dez milhões de seguidores no mundo inteiro (WIEGELE, 2005). Existem poucos estudos das dimensões demográficas do evangelho da prosperidade. Um estudo recente nos EUA aponta dois fatos bem interessantes (SCHIEMAN E JUNG, 2012). Primeiro, existe uma forte relação inversa entre a crença no evangelho da prosperidade e o grau de escolaridade: quanto mais educação, menos crença nessa teologia. Segundo, o efeito é inexistente entre as pessoas que participam dos cultos frequentemente.

Tendências no Islamismo

6 <http://www.calamitiesofnature.com/archive/?c=559> Veja Miller et al. 2006.

O Islamismo é a segunda maior religião do mundo. Tem 1,57 bilhões de muçulmanos no mundo, da população total de 6,8 bilhões, sendo um pouco mais do que 23% da população total (PEW FORUM, 2009a; 2012a, 9). Mais de 97% dos muçulmanos do planeta se encontram em uma faixa geográfica que se estende da África do norte, pelo Oriente Médio e o sul da Ásia, até a Indonésia (Tabela 7). Todos os 10 países com o número maior de muçulmanos ficam nesta megarregião (Tabela 8).

Tabela 7. Distribuição regional dos muçulmanos (% da população Islamismo global). (PEW FORUM, 2009a)

Região	% muçulmanos na pop. regional	% da pop. muçulmana global
Ásia-Pacífico	24,1	61,9
Oriente Médio – África do Norte	91,2	20,1
África Subsaariana	30,1	15,3
Europa	5,2	2,4
Américas	0,5	0,3

Tabela 8. Os 10 países com o número maior de muçulmanos, 2009 (PEW FORUM, 2009a)

País	Pop. muç. (milhões)	% muç.	% da pop. mund. muç.
------	---------------------	--------	----------------------

Indonésia	202,9	88,2	12,9
Paquistão	174,1	96,3	11,1
Índia	160,9	13,4	10,3
Bangladesh	145,3	89,6	9,3
Egito	78,5	94,6	5,0
Nigéria	78,1	50,4	5,0
Irã	73,8	99,4	4,7
Turquia	73,6	98	4,7
Argélia	34,2	98,0	2,2
Marrocos	32,0	99	2

A proporção muçulmana da população global continua a aumentar: cresceu de 17% a 25% entre 1950 e 2010 (Tabela 9).

Tabela 9. Proporção muçulmana da população europeia e global (KETTANI, 2010, 162)⁷

	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2020
Europa	1,97	2,22	3,04	3,57	4,43	5,14	5,74	5,76
Mundo	17,06	17,77	19,02	20,45	22,07	23,65	24,86	26,01

A maior população minoritária de muçulmanos fica na Índia, onde 13,4% da população nacional é muçulmana, sendo 10,3% da população global muçulmana (PEW FORUM, 2009a). Existem po-

⁷ A Pew Forum (2011c) oferece números um pouco diferentes pela proporção muçulmana da população global: 1990 (19,9%), 2000 (21,6%), 2010 (23,4%), 2020 (24,9%), 2030 (26,4%).

pulações minoritárias grandes de muçulmanos também na Etiópia, na China, na Rússia, na Tanzânia, na Costa de Marfim, em Moçambique, nas Filipinas e em Uganda (PEW FORUM, 2009a). Na Europa, existem maiorias importantes especialmente na Alemanha, na França e no Reino Unido. A proporção da população da Europa, que é muçulmana, cresceu de 1,97% em 1950 até 5,74% em 2010, mas parece que a taxa de crescimento estará pequena ao menos na próxima década (Tabela 9).

As relações entre os muçulmanos sunitas e xiitas é uma fonte significativa de tensões religiosas. Entre 10% e 13% da população muçulmana mundial é xiita. Por ex. na Síria, atualmente, os alauitas (uma vertente do Islamismo xiita) formam 15-20% da população e são ligados historicamente aos governos do Bashar al-Assad e do pai dele; porém, os rebeldes são primariamente sunitas. A concentração mundial da população xiita fica no oriente médio e no sul da Ásia (PEW FORUM, 2009a). Até 40% de todos os xiitas do mundo vivem no Irã, onde 90-95% da população é xiita. Os xiitas formam uma grande proporção da população muçulmana (não necessariamente da população total) de vários outros países: dois terços no Iraque, no Bahrain e no Azerbaijão; até 50% no Líbano; mais de um terço no Iêmen; 20-25 % no Kuwait, e 15-20% na Síria. Nove outros países têm mais de 10% de xiitas na sua população muçulmana: Paquistão, Índia, Turquia, Afeganistão, Arábia Saudita, Alemanha, EUA, Reino Unido e Bulgária. Entre os sunitas, a aceitação dos xiitas como sendo muçulmanos varia muito de país em país: por ex., 19% no Kosovo, 24% na Indonésia, 37% em Marrocos, 42% no Egito, 50% no Paquistão, 60% na Turquia, 77% no Líbano, 82% no Iraque e 90% no Azerbaijão (PEW FORUM, 2012d,

89). A aceitação de outras minorias islâmicas também varia muito (Tabela 10).

Tabela 10. Aceitação de seitas muçulmanas (% de muçulmanos que aceitam os membros destes grupos como sendo também muçulmanos) (PEW FORUM, 2012d, 93)⁸

	Sim	Nao	Nunco ouvi falar / Não sei
Ahmadiyyas			
Bangladesh	40	32	28
Tailândia	25	5	70
Malásia	16	23	61
Indonésia	12	78	10
Paquistão	7	66	26
Alauitas			
Líbano	57	38	5
Alevis			
Turquia	69	17	14

8 O movimento Ahmadiyya foi fundado na Índia por Mirza Ghulam Ahmad, em 1889. Um grupo acredita que o Ahmad foi o Mahdi, outro que ele aperfeiçoou a profecia do Muhammad. Os alauitas são um vertente xiita na Síria, talvez com doutrinas e práticas secretas divergentes, mas que enfatizou sua ortodoxia no último século. Os alevis são uma vertente xiita, primariamente na Turquia. Existe uma grande diversidade interna, com uma mistura de elementos folclóricos. Os Druze são uma divergência do xiismo ismaili, no Líbano, Síria, Israel, e Jordânia. Enfatiza elementos esotéricos e secretos. Aliran Kepercayaan é um movimento místico primariamente na Indonésia, com uma presença menor na Malásia. Mistura elementos de sufismo, Hinduísmo, Budismo e animismo. Jaringan Islamismo Liberal é um movimento na Indonésia que enfatiza os elementos morais do Islamismo.

Druze			
Líbano	39	52	9
Aliran Kepercayaan			
Malásia	9	26	66
Indonésia	5	80	14
Jaringan Islamismo Liberal			
Indonésia	16	58	26

Tensões entre visões conservadoras e liberais do Islamismo são fortes. A porcentagem mediana de muçulmanos que favorecem o status oficial da charia (i.e., que a lei islâmica seja a lei do seu país) é grande na maior parte do mundo islâmico: 84% no sul da Ásia; 77% no sudeste da Ásia; 74% no oriente médio e no norte da África; 64% na África Subsaariana; porém somente 18% no sudeste da Europa e 12% na Ásia central (PEW FORUM, 2013a, 16). Esse apoio é muito maior entre os muçulmanos mais devotos (i.e., os que rezam várias vezes por dia) (PEW FORUM, 2013a, 21). Na maioria dos países com grandes populações islâmicas, a maior parte dos muçulmanos afirma que existe somente uma interpretação válida no Islamismo – este número é de mais de 70% em países como a Tailândia, Indonésia, Malásia, Paquistão, Afeganistão, Egito, Jordânia, Tajiquistão, Mali, Etiópia e Nigéria (PEW FORUM, 2012d, 11).

O papel da ‘tradição’ é central no islamismo conservador, especialmente entre os sunitas, onde o texto do Alcorão, os livros de hadith e as escolas tradicionais da lei charia formam a base inquestionável da autoridade. Vemos essa importância da tradição no fato que a invenção da tradição é uma estratégia importante de legitimação da inovação. Em termos gerais, a invenção da tradição é feita por dois proces-

tos complementares: inovação em crenças e práticas; e a elaboração de uma versão do passado que legitima esses (Engler *a aparecer-b*). Por exemplo, o estudioso muçulmano Ibn al-Hajj (aprox. 1258-1336) adotou essa estratégia no século quatorze, ao tentar legitimar uma inovação popular, o festival de Noite da Ascensão, ligando-o aos costumes muçulmanos da primeira geração em Medina: “Ibn al-Hajj apresenta um discurso no qual uma noção da tradição é construída no serviço de uma agenda reformista” (COLBY, 2005, 48).

Os ‘sem religião’

O número de pessoas que se dizem não ter uma religião está aumentando no mundo inteiro. Já são mais de um bilhão de pessoas sem afiliação religiosa no mundo (PEW FORUM, 2012a, 24). A proporção dos sem religião varia muito de região para região: maior na Ásia, na Europa e na América do Norte, pequena na África Subsaariana, no oriente médio e na África do norte, com a América Latina entre estes dois extremos (Tabela 11). O Brasil já entrou na lista dos 10 países com a maior proporção de pessoas “sem religião” (Tabela 11).

Tabela 11. Porcentagem da população mundial sem religião por região (PEW FORUM, 2012a, 25)

Região	% sem religião
--------	----------------

Ásia-Pacífico	21,2
Europa	18,2
América do Norte	17,1
América Latina - Caribe	7,7
África Subsaariana	3,2
Oriente Médio – África do norte	0,6
Total mundial	16,3

Tabela 12. Os 10 países com o número maior de pessoas sem afiliação religiosa (PEW FORUM, 2012a, 25)⁹

País	% sem religião	% da população mundial dos sem religião
China	52,2	62,2
Japão	57	6,4
EUA	16,4	4,5
Vietnã	29,6	2,3
Rússia	16,2	2,1
Coréia do Sul	46,4	2,0
Alemanha	24,7	1,8
França	28	1,6
Coréia do Norte	71,3	1,5
Brasil	7,9	1,4

O crescimento dos sem religião continua globalmente, mas não de

⁹ Um outro estudo recente afirma que o número dos não afiliados nos EUA é 20%. (Anwar 2013).

uma maneira consistente. Um metaestudo recente indica que o ritmo de crescimento dos sem religião na Europa continua a acelerar de uma forma quase geometricamente (ABRAMS, YAPLE E WIENER, 2011). No Brasil, ao contrário, a taxa de crescimento dos sem religião teve o seu pico na década de 1980 e vem baixando nas últimas décadas (Tabela 13). (A velocidade do crescimento dos evangélicos e da diminuição de católicos também baixaram entre os censos de 2000 e 2009.)

Tabela 13. Mudança percentual de afiliação religiosa no Brasil (diferenças entre as porcentagens nos censos em sequencia, 1950-2009) (IBGE)

	1950- 1960	1960- 1970	1970- 1980	1980- 1991	1991- 2000	2000- 2009
Católicos	-0,4	-1,3	-2,8	-5,6	-9,4	-5,5
Evangélicos	0,6	1,2	1,4	2,5	6,3	4,8
Sem religião	0	0,3	0,8	3,2	2,6	0,6

Existem dois grandes fatores causativos no fenômeno dos sem religião: o efeito do comunismo na China, onde mais do que a metade dessa enorme população se diz ser sem religião; e várias dimensões da secularização na Europa ocidental e na América do Norte. Isso é visível na faixa etária dos sem religião nas várias religiões (Tabela 14). Em termos da idade mediana de cada grupo, os sem religião da China têm seis anos a mais e os da América do Norte seis anos a menos do que a população geral. A interpretação mais óbvia deste fato seria que as novas gerações na China sentem menos os efeitos ateístas da ideologia

comunista e que as novas gerações nos EUA e o Canadá sentem mais os efeitos de certas dimensões da secularização.

Tabela 14. Relação da idade mediana dos sem religião com a idade mediana geral por região (PEW FORUM, 2012a, 26)

Região	Relação à mediana
Ásia-Pacífico	+6
África subsaariana	+2
América Latina - Caribe	-1
Europa	-3
América do Norte	-6

A situação dos não religiosos é complexa. A ausência da afiliação religiosa não quer dizer que as pessoas são ateístas ou agnósticas: dos adultos não afiliados com uma religião na China, 7% acreditam em “Deus ou um poder mais alto”; o número na França é 30% e nos EUA 68% (PEW FORUM, 2012a, 24). Muitas pessoas participam de rituais religiosos, mesmo se considerando “sem religião”: 7% dos adultos não afiliados na França e 27% nos EUA participam ao menos uma vez por ano em cultos religiosos; e 44% das pessoas não afiliadas na China participam em atos de adoração aos túmulos (PEW FORUM, 2012a, 24). Uma pesquisa nos EUA aponta que, dos 5% dos americanos que não acreditam em Deus ou um espírito universal, 35% se dizem ser “nada em particular” em termos de crença religiosa, 24% são ateístas, 15% são agnósticos, 14% se dizem ser cristãos e 10% membros de outras religiões (PEW FORUM, 2009b).

Outro fator que dificulta a interpretação dessa categoria estatís-

tica é a variedade de tipos de participação religiosa. Existem graus de afiliação, com um espectro entre a posição central dos líderes, através da participação formal e contínua dos membros regulares e a afiliação mais marginal dos membros com participação exclusiva, porém irregular, até uma penumbra de membros ou participantes transitórios. Existe, também, uma distinção importante entre a afiliação religiosa e a procura de serviços religiosos: por ex., a maior parte dos participantes nos rituais de umbanda, em muitos terreiros e centros se dizem “católicos” no censo; eles são os clientes e não os médiuns. Devemos notar também a presença de pessoas fazendo o turismo religioso entre os participantes de certos rituais, especialmente as romarias, por ex. os Caminhos de Santiago de Compostela na Europa e o Caminho da Fé na divisa de Minas Gerais e São Paulo.

Apesar do que seria uma hipótese bem razoável, parece que não há uma correlação significativa entre a ausência de afiliação religiosa e os variáveis de classe e grau de escolaridade. Dados dos EUA apontam uma correlação com raça (com o número de sem religião aumentando entre os brancos mas não entre os negros e os hispânicos) e com região (com a taxa sendo menor no sul); mas não apresentam uma correlação forte com renda ou grau de escolaridade (PEW FORUM, 2012b). Também não há uma correlação óbvia entre classe social e os sem religião no Brasil: a taxa é menor entre as pessoas da classe C, e alta nas duas extremidades da distribuição de renda (Tabela 15).

Tabela 15. Relação entre ‘sem religião’ e classe social no Brasil (% de sem religião na pop. total e nas classes E, D, C, e A&B juntos – Neri 2011, 28, 30).

	Pop.	E	D	C	AB
2003	5.13	6.29	5.06	4.04	6.19
2009	6.72	7.72	7.64	5.73	6.91

Muitos dos ‘sem religião’ são pessoas que se dizem “espirituais mas não religiosas.” Para concluir, sugiro que esse fenômeno também fica mais compreensível se o enquadrarmos no contexto do discurso da tradição. Tirando a média entre cinco estudos nos EUA entre 1991 e 2001, 65% dos americanos naquela época se disseram ser religiosos e espirituais, 18% espirituais mas não religiosos, e 9% religiosos mas não espirituais (MARLER E HADAWAY, 2002, 292). Estudos nos EUA sustentam a percepção de que esta maneira de se perceber ficou mais importante no final do século 20: quase 75% das pessoas nascidas entre 1980 e 2000 – a geração milenar – se consideram mais espirituais do que religiosos; mas o contrário é o caso pela maioria das pessoas nascidas entre 1915 e 1945 (RAINER E RAINER, 2011, 47, 229, 243-44; SCHLEHOFER, OMOTO E ADELMAN, 2008, 414, 418).

Existem várias definições de ‘espiritual.’ Porém o contraste central é entre a experiência particular e a religião institucionalizada e tradicional. A socióloga Nancy Ammerman – refletindo o estudo importante de Courtney Bender em Cambridge, nos EUA – define a espiritualidade como “uma experiência individual, aceitavelmente moderno, que se opõe a uma aderência antiquada e inautêntica a uma ‘tradição’ organizada” (AMMERMAN, 2011, 374; veja BENDER, 2010). A tensão entre a espiritualidade e a religião se resume em duas tensões: entre a experiência e a institucionalização; e entre a modernidade e a tradição. Portanto, a espiritualidade não é um fenômeno distinto da religião. É uma face da religião privatizada, orientada para a experiência, e con-

traposta ideologicamente à tradição (STREIB e HOOD, 2011).

A tarefa do estudioso das religiões é de investigar as condições de que as pessoas acreditam nessas oposições conceituais. A mais básica deles é justamente a oposição da tradição perene com a modernidade dinâmica, que se elabora em termos de outras oposições de uma maneira contingente. São essas relações que merecem ser investigadas nos seus contextos históricos, culturais e institucionais. É útil pensar na tradição como composto de dois níveis, mito e metamito, o conteúdo da tradição e a afirmação que este seja tradicional: “os meta-mitos ... desempenham uma função importante na auto-justificação de qualquer tradição religiosa, a essência da qual é a perpetuação do mito que as coisas não tenham mudado quando, de fato, elas mudaram sim” (Doniger 1995, 113). Várias dimensões centrais da variação religiosa – e portanto dos conflitos dentro e entre as religiões – refletem as estratégias ideológicas de reivindicar a autenticidade e, portanto, a autoridade, pela afirmação ou a construção de uma relação entre as crenças de hoje ou de um passado metamitológico.

Referências

- ABRAMS, Daniel M., Haley A. YAPLE, e Richard J. WIENER. A Mathematical Model of Social Group Competition with Application to the Growth of Religious Non-affiliation. *Physical Review Letters*, n. 107, v. 088701, 2011. Disponível em: <http://arxiv.org/abs/1012.1375>
Acesso em: Ago. 2013
- AMMERMAN, Nancy. Resenha de Courtney Bender, *The New Metaphysicals*. *Sociology of Religion*, v. 72 n. 3, p. 374-375, 2011.

- ANWAR, Yasmin. Americans and Religion Increasingly Parting Ways, New Survey Shows. UC Berkeley News Center. March 12, 2013. Disponível em: <http://newscenter.berkeley.edu/2013/03/12/non-believers/> Acesso em: Ago. 2013
- ATLAS OF NEW SOUTH WALES. s.d. Religion. Land and Property Information, Government of New South Wales. Disponível em: <http://atlas.nsw.gov.au/public/nsw/home/topic/article/religion.html> Acesso em: Ago. 2013
- BENDER, Courtney. *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious imagination*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- BEYERLEIN, Kraig. Specifying the Impact of Conservative Protestantism on Educational Attainment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 43 n. 4, p. 505-518, 2004.
- CASEY, Conerly. 'Marginal Muslims': Politics and the Perceptual Bounds of Islamic Authenticity in Northern Nigeria. *Africa Today*, v. 54 n. 3, p. 67-92, 2008.
- CIA [Central Intelligence Agency dos EUA]. *The World Factbook*. 2013. Disponível em: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2122.html> Acesso em: Ago. 2013
- COLBY, Frederick S. The Rhetoric of Innovative Tradition in the Festival Commemorating the Night of Muhammad's Ascension. In: Steven Engler e Gregory Price Grieve (orgs.). *Historicizing "Tradition" in the Study of Religion*. Berlim e Nova Iorque: Walter DeGruyter, 2005. p. 33-50.
- DONIGER, Wendy. *Other People's Myths: The Cave of Echoes*. Chicago: University of Chicago Press, 1995 [1988].
- ENGLER, Steven. Tradition. In: Kocku von Stuckrad, Christoph Au-

- ffarth, Jutta Bernard e Hubert Mohr (orgs.) *The Brill Dictionary of Religion*. Leiden: Brill, 2005a. p. 1907-1911.
- ENGLER, Steven. Tradition's Legacy. In: Steven Engler e Gregory P. Grieve (orgs.) *Historicizing "Tradition" in the Study of Religion*. Berlim e Nova Iorque: Walter DeGruyter, 2005b. p. 357-378.
- ENGLER, Steven. Resenha de LEWIS, James R. e Olav HAMMER (Orgs.). *The Invention of Sacred Tradition. Religion*, v. 39 n. 4: 395-396, 2009.
- ENGLER, Steven. O criacionismo. In: CRUZ, Eduardo R. (Org.). *Teologia e ciências naturais: teologia da criação, ciências e tecnologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 231-255.
- ENGLER, Steven. Criacionismo: um fundamentalismo anti-darwiniano? In: DE FRANCO, Clarissa e Rodrigo PETRÔNIO (Orgs.). *Religião e Evolução*. São Paulo: Paulinas, a aparecer-a.
- ENGLER, Steven. The Concept of Tradition. In: SCHILBRACK, Kevin (Org.). *The Blackwell Companion to Religious Diversity*. Oxford: Wiley-Blackwell, a aparecer-b.
- ENGLER, Steven, e Gregory Price GRIEVE (orgs.). *Historicizing "Tradition" in the Study of Religion*. Berlim e Nova Iorque: Walter DeGruyter, 2005.
- GALLUP. Religiosity Highest in World's Poorest Nations. 2010. Disponível em: <http://www.gallup.com/poll/142727/Religiosity-Highest-World-Poorest-Nations.aspx> Acesso em: Ago. 2013
- LADERMAN, Gary. The Rise of Religious 'Nones' Indicates the End of Religion As We Know It. *The Huffington Post*. March 20, 2013. Disponível em: http://www.huffingtonpost.com/gary-laderman/the-rise-of-religious-non_b_2913000.html Acesso em: Ago. 2013
- HERNÁNDEZ, A. e C. Rivera (Orgs.). *Regiones y Religiones en México*:

- estudios de la transformación socioreligiosa*. Ciudad de México: CIESAS, 2009.
- KETTANI, Houssain. Muslim Population in Europe: 1950 – 2020. *International Journal of Environmental Science and Development*, v. 1 n. 2, p. 154-164, 2010.
- LEWIS, James R., e Olav HAMMER (Orgs.). *The Invention of Sacred Tradition*. Cambridge e New York: Cambridge University Press, 2007.
- MARLER, Penny Long, e C. Kirk HADAWAY. “Being Religious” or “Being Spiritual” in America: A Zero-Sum Proposition? *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 41 n. 2, p. 289-300, 2002.
- MILLER, Jon D., Eugenie C. SCOTT e Shinji OKAMOTO. Public Acceptance of Evolution. *Science*, n.s., v. 313 n. 5788, p. 765-766, 2006.
- NERI, Marcelo Côrtes. *Novo Mapa das Religiões*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 2011.
- PEW FORUM. U.S. Religious Landscape Survey. 2008. Disponível em: <http://religions.pewforum.org/pdf/report-religious-landscape-study-full.pdf> Acesso em: Ago. 2013
- PEW FORUM. Mapping the Global Muslim Population. 2009a. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/> Acesso em: Ago. 2013
- PEW FORUM. Not All Nonbelievers Call Themselves Atheists. 2009b. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2009/04/02/not-all-nonbelievers-call-themselves-atheists/> Acesso em: Ago. 2013
- PEW FORUM. Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa. 2010. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2010/04/15/executive-summary-islam-and-christianity-in-sub-saharan-africa/> Acesso em: Ago. 2013

- PEW FORUM. Social Hostilities Involving Religion. 2011a. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2011/08/09/rising-restrictions-on-religion4/> Acesso em: Ago. 2013
- PEW FORUM. Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World’s Christian Population. 2011b. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/> Acesso em: Ago. 2013
- PEW FORUM. The Future of the Global Muslim Population. 2011c. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2011/01/27/the-future-of-the-global-muslim-population/> Acesso em: Ago. 2013
- PEW FORUM. The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World’s Major Religious Groups as of 2010. 2012a. Disponível em: <http://www.pewforum.org/files/2012/12/globalReligion-full.pdf> Acesso em: Ago. 2013
- PEW FORUM. ‘Nones’ on the Rise. 2012b. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise/> Acesso em: Ago. 2013
- PEW FORUM. Rising Tide of Restrictions on Religion. 2012c. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2012/09/20/rising-tide-of-restrictions-on-religion-findings/> Acesso em: Ago. 2013
- PEW FORUM. The World’s Muslims: Unity and Diversity. 2012d. Disponível em: <http://www.pewforum.org/files/2012/08/the-worlds-muslims-full-report.pdf> Acesso em: Ago. 2013
- PEW FORUM. The World’s Muslims: Religion, Politics and Society. 2013a. Disponível em: <http://www.pewforum.org/files/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf> Acesso em: Ago. 2013
- PEW FORUM. Canada’s Changing Religious Landscape. 2013b. Dispo-

- nível em: <http://www.pewforum.org/2013/06/27/canadas-changing-religious-landscape/> Acesso em: Ago. 2013
- RAINER, Thom S., e Jess W. RAINER. *The Millennials: Connecting to America's Largest Generation*. Nashville: B&H, 2011.
- SCHIEMAN, Scott, e Jong Hyun JUNG. Practical Divine Influence: Socioeconomic Status and Belief in the Prosperity Gospel. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 51 n. 4, p. 738-756, 2012.
- SCHLEHOFER, Michèle M., Allen M. OMOTO, e Janice R. ADELMAN. How Do "Religion" and "Spirituality" Differ? Lay Definitions Among Older Adults. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 47 n. 3, p. 411-425, 2008.
- STREIB, Heinz, e Ralph W. HOOD. "Spirituality" as Privatized Experience-Oriented Religion: Empirical and Conceptual Perspectives. *Implicit Religion*, v. 14, n. 4, 433-453, 2011.
- VAN HENTEN, Jan Willem, e Anton HOUTEPEN (orgs.). *Religious Identity and the Invention of Tradition*. Assen: Royal Van Gorcum, 2001.
- WIEGELE, Katharine L. *Investing in Miracles: El Shaddai and the Transformation of Popular Catholicism in the Philippines*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.

Teologia(s) na academia

Matthias Grenzer *

Como teólogo-biblista, me encontro, há mais do que três décadas, a serviço de um conjunto de textos que, no caso da *Bíblia Hebraica*, judeus e cristãos leem, até hoje, como *Palavra de Deus*. No caso do *Novo Testamento*, os cristãos o acolhem como segunda parte de suas *Sagradas Escrituras*. Ao ouvir ou ler suas partes, continuam a ouvir a *Palavra de Deus*. Mais ainda: na pessoa de Jesus de Nazaré, contemplam a Palavra de Deus como *Verbo encarnado*.

Por causa desta convivência constante e intensa com as tradições bíblicas, minha compreensão da *Teologia* ou de *Teologias* talvez seja específica. Também em relação à tarefa de favorecer a presença da Teologia ou de Teologias na *academia*, minha experiência de trabalho, provavelmente, seja diferente comparada à experiência de outros teólogos, teólogas ou cientistas da religião. No mais, não é comum que um teólogo-biblista participe de um debate deste gênero. Para mim, é a primeira vez. Em geral, pois, este espaço é ocupado por teólogos ou teólogas que sabem sistematizar os conteúdos do cristianismo e de outras religiões, ou que descrevem, com exatidão, a vivência prática indicada pelas diversas propostas religiosas. Pouco vejo pesquisadores dos fundamentos históricos do cristianismo envolvidos nos debates de maior alcance social e, portanto, de elevada importância política.

* Doutor em Teologia Bíblica e Mestre em História. Professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e na Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI, em Mogi das Cruzes – SP.

Talvez isso ocorra por nós biblistas sermos poucos; outros, por sua vez, avaliam nossas pesquisas como complicadas, irrelevantes ou, simplesmente, “chatas”. Além disso, se imagina facilmente que, de Bíblia, todos e todas entendem. Todavia, neste momento, quero aproveitar a possibilidade de participar desta “Mesa de Debate”, expondo minha reflexão sobre os seguintes três assuntos: 1.) a Teologia na Universidade Católica; 2.) o estudo da Bíblia na Universidade; 3.) Teologia(s) na academia.

1 Teologia na Universidade Católica

Quero partir de minha experiência de pesquisa e ensino na PUC-SP. Trata-se de um trabalho não limitado à *Faculdade de Teologia*. Pelo contrário, o projeto da *Universidade Católica* se encontra atrelado ao diálogo entre a Teologia e as demais ciências.¹ Aliás, é deste diálogo que nasce, teoricamente, a identidade da Universidade Católica. Não existe aluno ou aluna que não estude Teologia ao fazer parte da família puquiiana. Na PUC-SP, todos os graduandos cursam seis *Créditos Teológicos*, o que corresponde a cento e duas aulas. São mais do que cem turmas por semestre, com mais do que cinco mil alunos. Em princípio, é a Teologia que une a Universidade, por ser a ciência mais estudada e por ela dialogar com todas as outras ciências.

Nos últimos dois anos, pude estudar Teologia com os estudantes de História, Pedagogia, Direito e Letras. Permitam-me dizer, inicial-

1 Cf. em vista desta temática a publicação de: NEUTZLING, Inácio (org.), *A teologia na universidade contemporânea*, São Leopoldo: Unisinos, 2005 (Coleção Teologia Pública).

mente, que os meus mais do que duzentos alunos e alunas, em sua grande maioria, não são “igrejeiros”. Encontrei, em minhas quatro turmas, duas meninas engajadas na Igreja Católica e três com participação em diferentes Igrejas Evangélicas. Mais ainda: no que se refere ao conhecimento histórico-cultural da pessoa de Jesus de Nazaré ou das tradições bíblicas, existe um verdadeiro analfabetismo. Simplesmente, até tal momento, ninguém tinha proporcionado, a estes jovens, um conhecimento mais autêntico das origens e dos conteúdos fundamentais da fé cristã. Consequentemente, seu conhecimento das fontes do cristianismo e das Igrejas cristãs se limita a alguns preconceitos ou escândalos, à crítica de determinados comportamentos autoritários celebrados por algumas lideranças e à rejeição de determinados modelos de reflexão e de comportamento.

No entanto, com a tarefa de estudar, academicamente, Teologia com estes jovens universitários, me agarrei, como de costume, à Palavra de Deus. Lembrei-me, simplesmente, dos conselhos tão bem dados pelo profeta Miqueias. Ele, pois, afirma que a insistência profética na Palavra de Deus afasta de nós o sentimento da vergonha. Além disso, diz que o acolhimento da Palavra de Deus favorece a presença de um espírito de coragem, capacitando a pessoa a defender a justiça e a denunciar os crimes que tanto marcam a vida da sociedade.

De certo, não me vejo como um fundamentalista nem fanático religioso, sem definir agora, de forma pormenorizada, o que são fundamentalismos e fanatismos inspirados pela religião. Descobri, porém, lentamente como os conteúdos das tradições bíblicas e, com isso, os fundamentos do cristianismo, uma vez estudados adequadamente, se tornam acessíveis aos universitários, sendo que os estudantes jovens, de repente, se sentem enriquecidos no que pensam, estudam e vivem.

2 O estudo da Bíblia na Universidade

No trabalho com os estudantes, não insisto, de um modo formal e direto, na valorização da *Bíblia*, seja por motivos religiosos, seja por razões culturais. Muito mais, gosto de incluir os textos bíblicos nos diálogos que já são promovidos nas diversas ciências, sendo a Universidade o lugar onde se chega ao estudo interdisciplinar. Arrisco-me em contar, rapidamente, algumas experiências que, nos últimos dois anos, marcaram minha vida acadêmica como teólogo na Universidade.

Os estudantes de *História* são especiais para mim, pois também tenho formação histórica. Posso falar com eles de colega para colega, e não somente como teólogo. Na PUC-SP, os historiadores são politicamente, em sua maioria, da “esquerda”. Gostam de acolher a filosofia marxista. Todo dia, “sonham com a revolução”. Avaliam, com este modelo filosófico, o andar da história. Em especial, se mostram interessados nas questões sociais. Em vez de valorizar a história dos poderes hierárquicos, direcionam seu interesse, sobretudo, à história do povo sofrido, do cotidiano e da falta de uma maior justiça. Ao lhes apresentar a história do êxodo, as tradições proféticas ou a trajetória de Jesus de Nazaré, dentro de seu espaço e tempo, percebem, rapidamente, uma compatibilidade com as suas compreensões da realidade.

Com os *pedagogos*, estudei Jesus de Nazaré como educador popular. Pesquisamos seu ensino público, dedicado às multidões, e seu ensino particular, direcionado ao grupo dos que juntou em torno de si. A relação entre teoria e vivência autêntica daquilo que se ensina ganhou centralidade. Ganharam atenção a valorização da criança e das características delas destacadas por Jesus de Nazaré, assim como a questão

de um ensino marcado pela defesa radical de determinados valores, mesmo que isso resulte na perseguição de quem ensina.

Diferente foi a turma de *Direito*. Quando, na primeira aula, descobri que não foi o interesse pela “justiça” que fez os estudantes entrarem na Faculdade de Direito, eu tinha achado o fio condutor para as aulas de Teologia. Tudo iria girar, durante o semestre inteiro, em torno do conceito da “justiça”. Assim, ao estudarmos a história do direito, descobrimos os inícios do “Direito Social” nas leis da Torá, ou seja, do Pentateuco. Que um direito inteiro possa ter a intenção de criar uma “sociedade sem pobres” (Dt 15,4), os alunos nunca tinham imaginado. Estudamos também Jesus de Nazaré como “mestre” em direito, sendo que não foi nada fácil para os estudantes, provinda da classe média-alta, descobrir a radicalidade da proposta jesuânica, quando o assunto é a “justiça”.

Finalmente, há os meus estudantes de *Letras*. Por ser uma turma formada quase que exclusivamente por meninas, estamos estudando algumas mulheres bíblicas: as parteiras hebreias (Ex 1,15-21), a princesa do Egito, suas criadas, a irmã e a mãe de Moisés (Ex 2,1-10), a amada do Cântico dos Cânticos (Ct 1-8) e algumas mulheres que ganharam presença na história de Jesus de Nazaré. Logo descobrem a qualidade literária destas tradições literárias, uma vez que são sensíveis aos elementos estilísticos que se fazem presentes nas narrativas e poesias. Por serem atentos à forma dos textos, enxergam também, com mais facilidade, o que está sendo pensado nas tradições bíblicas, sabendo destacar os modelos de fé e de comportamento nelas promovidas.

Enfim, na Universidade, o estudo da Bíblia é interdisciplinar. Com isso, as Sagradas Escrituras de judeus e cristãos, de repente, revelam sua competência e participam das pesquisas e dos diversos diálogos

favorecidos pelas ciências. Onde, por sua vez, está a sua contribuição específica? Ou, com outras palavras: o que uma teologia cristã que valoriza suas próprias fontes pode oferecer de marcante num contexto culturalmente pluralista e numa sociedade pós-moderna tão pouco unida? Por que tornar pública a fé cristã?

3 Teologia cristã na academia

As tradições bíblicas, ao contemplarem a história do povo de Deus, apresentam determinados modelos de fé e esperança que, por sua vez, resultam em propostas bem definidas de comportamento. No caso, as pessoas não livres, injustiçadas e exploradas são convidadas a acreditarem, em meio a seu sofrimento, na inversão de seu destino, sendo que eles mesmos devem se tornar os construtores de sua própria história. Em contrapartida, quem está bem recebe a tarefa de insistir na partilha e na benfeitoria, fazendo também o necessitado alcançar o bem-estar. Estabelece-se, dessa forma, o modelo de uma sociedade alternativa, mais igualitária e menos hierárquica, na qual poder é compreendido como serviço e onde o zelo pelo bem-estar de todos se sobrepõe à busca individual da sobrevivência. Quer dizer: indica-se o princípio da convivência amorosa e da ajuda ao vizinho necessitado. Imagina-se, de um lado, que o amor ao próximo leve a pessoa a experimentar o amor de Deus e se espera, de outro lado, que o amor de Deus capacite a pessoa no sentido de torna-la cada vez mais disposta a amar o próximo.

Enfim, na medida em que a Universidade se coloca a serviço da sociedade, é importante não se descartar a sabedoria cristã, sobretudo,

a insistência radical dela na liberdade de todos e, por isso, na atenção especial aos pobres. Não se trata de uma sabedoria meramente teórica, mas de um conhecimento testado na prática, durante séculos e séculos. Neste sentido, o cristianismo se tornou uma patrimônio cultural da humanidade. Cuidar bem dele é a tarefa específica das Universidades Católicas ou de Universidade de outros credos cristãos.

Um último detalhe: talvez o homem pós-moderno pense que, por si mesmo, possa inventar as soluções decisivas para os problemas e as misérias que nos circundam. Ou o contrário: em alguns casos, talvez pense que não possa fazer nada. Nas tradições bíblicas, por sua vez, Deus – e não o homem! – é apresentado como quem está disposto e capaz de garantir a libertação a quem não está livre e de favorecer a sobrevivência digna de todos, tornando o homem, porém, corresponsável nesta empreitada.

A questão do Fundamentalismo: entre a reação e o diálogo

*Rodrigo Franklin de Sousa **

Introdução

O presente trabalho visa agregar à discussão sobre como a academia pode avançar em seu entendimento do fundamentalismo e ao mesmo tempo contribuir para o desenvolvimento do diálogo inter-religioso. O propósito aqui não é o de definir o fundamentalismo, mas de, a partir de alguns dos elementos que têm sido apontados em discussões contemporâneas como constitutivos do fundamentalismo, refletir sobre o papel não apenas epistêmico, mas ético da academia nesta questão. Nessa perspectiva, temos um objetivo para além da discussão teórica, e nos perguntamos que ações concretas podem ser tomadas no sentido de promover a compreensão, o diálogo e a alteridade.

Eu começo com uma história que ilustra e orienta nossa discussão. Quando você mora em Cambridge, seu círculo de amizades provavelmente inclui dois tipos de pessoas: acadêmicos e militares ligados à força aérea americana – os primeiros por razões óbvias, os últimos por causa da base da USAF localizada nos arredores da cidade – de onde, inclusive, eram enviadas missões ao Oriente Médio no período da guerra do Iraque. Certo dia, estava conversando um grupo de jovens que continha representantes de ambos os grupos, todos norte-ameri-

* Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie

canos. No decorrer da conversa, os acadêmicos começaram a lamentar o imperialismo de seu país e fizeram menção de certa vergonha ao observar a presença do McDonald's em todas as partes do mundo. Nesse momento, um jovem operador de rádio da Força Aérea, que já tinha sido estacionado em vários países na América Central, Ásia e Europa, entrevistou e disse: "Na verdade, isso eu não acho ruim. Isso é porque não importa em que lugar do mundo eu esteja, nem o quão estranha pareça ser a minha situação, quando eu vejo o "M" do McDonald's, eu tenho uma sensação de estabilidade". Percebido – corretamente – nos círculos acadêmicos como símbolo da hegemonia e imperialismo norte-americanos, o McDonalds encarnava, para aquele indivíduo em particular, um elemento profundamente afetivo, e se constituía uma fonte de estabilidade e identidade.

De forma análoga, muito se tem apontado para o(s) fundamentalismo (s) como algo que tem uma função semelhante, no sentido de auxiliar a construir uma identidade numa situação complexa, numa situação plural. E é por isso que diante da volatilidade da modernidade, o fundamentalismo se apresenta como alternativa atraente para tantas pessoas.

Os males e perigos do fundamentalismo têm sido constantemente reiterados pela mídia, pela academia, por diversas comunidades religiosas e pela sociedade em geral. Entretanto, muito desse discurso aparece ainda colorido por duas dificuldades básicas: conceituar o que seja *fundamentalismo* (a que ou a quem nos referimos quando usamos o termo?), e assumir uma postura verdadeiramente dialógica, que lide com os aspectos nocivos dos fundamentalismos (e que não podem ser minimizados), mas que não se constitua ela mesma em uma postura excludente e intolerante. Afirma-se frequentemente que o funda-

mentalismo funciona como elemento constitutivo de identidade, que orienta a vida de milhões de pessoas no globo. Mas a experiência narrada acima leva a pensar sobre uma dimensão esquecida ou apagada em nossos discursos sobre algumas das ideologias totalizantes que determinam tão poderosamente a direção da vida no mundo contemporâneo: a das experiências reais de pessoas que adquirem ou constroem um senso de identidade em meio a estes (e tantos outros) “-ismos”.

Meu argumento é este: a menos que uma postura acadêmica capaz de resolver as duas dificuldades mencionadas acima seja adotada, a construção de um diálogo verdadeiramente plural e inclusivo se torna inviável e, para a resolução dessas dificuldades, uma abordagem de fato centrada na busca do entendimento do *outro* é indispensável.

O desafio de entender o fundamentalismo

As origens do termo moderno *fundamentalismo* são traçadas ao final do século XIX e início do século XX, no contexto da reação de cristãos protestantes norte-americanos ao que se percebia como as “ameaças” inerentes às tendências intelectuais e sociais daquele período. Pensa-se nas suas raízes na defesa dos pontos “fundamentais” da fé cristã, conforme entendidos na famosa conferência de Niagara Falls, em 1878, e nos textos polêmicos de autores como Lyman Stewart e Curtis Lee Laws. Ainda essencialmente dentro de um contexto protestante dos EUA, o chamado fundamentalismo teria assumido novos contornos na década de 1970, a partir de líderes como Jerry Falwell. No final da década de 1970, com a revolução no Irã, passou-se a aplicar o termo também ao mundo islâmico, levando à redução de a uma

vasta gama de fenômenos religiosos, culturais e sociais a uma mesma égide e mesma descrição. Desde a década de 1980 o termo passa a ser aplicado a grupos das mais diversas religiões. Nasce aí a ideia ocidental do fundamentalismo religioso: um tipo de obscurantismo nefasto que radicaliza as religiões e coloca seus adeptos em uma atmosfera de hostilidade ao mundo contemporâneo, democrático, livre e aberto. Essa perspectiva inerentemente hostil ao fenômeno informa de maneira marcante a sua abordagem por parte da academia.

Nas últimas décadas, temos testemunhado uma intensificação do interesse acadêmico em torno do tema do fundamentalismo, dada à sua presença e influência no cenário religioso e político mundial. Desta forma, passos significativos foram tomados no sentido de uma maior compreensão do fenômeno. Entretanto, permanecem ainda problemas cruciais, e é em torno de alguns desses problemas que embasamos nossa proposta. A nossa discussão toma como ponto de partida as críticas desenvolvidas nos trabalhos de Earle H. Waugh (1997) e David H. Watt (2004).

Comentando os cinco volumes da série *The Fundamentalisms Project*,¹ editada por Martin E. Marty e R. Scott Appleby, Waugh (1997) afirma que a realidade dos fundamentalismos e a complexidade das configurações religiosas contemporâneas, incluindo a forma como a religião tem afetado todos os aspectos da vida privada e pública, indica que todas as perspectivas acadêmicas sobre a religião precisam ser revistas. Para Waugh, foram principalmente os fundamentalismos islâmicos que catalisaram a mudança de perspectiva, uma vez que o im-

1 Trata-se de um projeto, ligado à Universidade de Chicago e outras instituições, que envolveu cerca de 93 pesquisadores, que trabalharam com dados oriundos de cerca de 26 regiões geográficas diferentes, a partir de uma perspectiva multidisciplinar com diversas abordagens derivadas das ciências sociais.

pacto da religião nos movimentos sociais e políticos do oriente médio, com seu impacto global, desafiaram a academia europeia e a forçaram a sair da sua zona de conforto em que a religião podia ser excluída do processo de análise social. A militância islâmica fez com que a religião tivesse que retornar ao centro do debate.

Waugh desenvolve críticas interessantes sobre algumas das limitações do projeto. Conforme ele aponta, trata-se de uma perspectiva essencialmente ocidentalizada, baseada na objetividade metodológica das ciências sociais e na forma como tratam o fenômeno religioso. Naturalmente, o projeto não inclui ninguém que pudesse ser considerado fundamentalista, de maneira que nenhuma voz representativa é de fato ouvida. Mas a maior limitação da perspectiva acadêmica apontada por Waugh (1997, p. 163) se revela na seguinte pergunta: se algumas expressões de fundamentalismo têm mais de um século, e só recentemente a academia passou a levar em consideração algo tão importante e determinativo, isso não seria um indicativo de algo errado com o próprio procedimento acadêmico? Isto é, apesar da qualidade e profundidade do trabalho representado pelo projeto, se a metodologia acadêmica falhou em perceber a magnitude do fenômeno até recentemente, com base em que podemos ter confiança de que ela tem o referencial realmente adequado para compreendê-lo agora?

Muitos dos artigos nos volumes discorrem sobre questões relativas a método e definições do fenômeno, e existe o reconhecimento, por parte de muitos que contribuíram para a série, de que agrupar fenômenos tão distintos em uma definição é um projeto, no mínimo, problemático e um dos pontos levantados é precisamente a falta de consideração das experiências reais de fé e crença daqueles que participam de grupos classificados como fundamentalistas. Os volumes da série

centram nas questões relativas ao relacionamento dos fundamentalismos com a sociedade que os cerca e as implicações disso para a política contemporânea, e talvez seja essa mesmo uma limitação inerente à própria natureza do método. Para Waugh, a exclusão do papel da religião nos fenômenos humanos pelas bases seculares da academia leva a uma análise inadequada dos fenômenos. Para ele, o modelo interdisciplinar e autocrítico do *Fundamentalism Project* ao mesmo tempo revela as limitações do método e se apresenta como um passo positivo para a construção de modelos e referenciais teóricos mais adequados.

Esse último posicionamento encontra ressonância com a proposta que apresentamos aqui. Em nosso trabalho, não tentaremos oferecer uma definição precisa do que seja o fundamentalismo – talvez Waugh tenha razão em sugerir a possibilidade de que a própria categoria *fundamentalismo* seja heurísticamente ingênua. Em vez disso, partiremos de alguns elementos chave normalmente elencados como característicos do fundamentalismo, para questionar alguns de nossos posicionamentos críticos. Partimos do princípio que o(s) fenômeno(s) descrito(s) como fundamentalismo(s) podem se constituir como problemáticos, tanto para a construção de identidades comunitárias, quanto para a promoção do diálogo e de uma sociedade plural. Entretanto, a simplicidade com que o rótulo é aplicado sobre fenômenos tão diversos e o cultivo de um senso de superioridade não problematizada por parte de setores de uma academia que se autorreconhece como mais esclarecida tem o potencial de impedir uma visão mais clara do fenômeno e reproduzir alguns dos aspectos mais nocivos que nos propomos a combater.

No âmbito dessas observações nos voltamos para o texto de Watt (2004), que, em uma incisiva revisão do pensamento ocidental sobre

o fundamentalismo, aponta para cinco livros importantes que, cada um a sua maneira, ajudam a consolidar a abordagem da academia ocidental quanto ao tema. A revisão de Watt fortalece a discussão que propomos.

Quatro destes trabalhos revisados por Watt, de uma maneira ou de outra, tentaram atingir uma definição global do que seria o fundamentalismo. Richard Antoun (2001) realizou um ensaio etnográfico sobre como o fundamentalismo transformou a vila de Kufr al-Ma na Jordânia, e enfatizou os aspectos da tradicionalização, ativismo, aderência às escrituras sagradas, seletividade quanto à sua recepção da modernidade, e uma visão de mundo marcada por uma luta dualista e perene do bem contra o mal. Em uma esteira semelhante, e com foco mais popular, Karen Armstrong (2001), remonta a tradições no Judaísmo, Cristianismo e Islã tentando resgatar a raiz do que seria o fundamentalismo contemporâneo. Além, dos elementos já apresentados por Antoun, Armstrong também agrega ao seu conceito a noção de uma espiritualidade combativa, geradora de contraculturas alternativas ao não-fundamentalismo. Almond, Appleby e Sivan (2003) sistematizam os resultados do *Fundamentalism Project*. Buscando uma definição mais sistemática e operacional do fundamentalismo, os autores enfatizam os aspectos de luta para manutenção da identidade, fortalecimento de laços comunitários e oferta de alternativas para a secularização. Paralelamente, Tariq Ali (ALI, 2002) não faz uma análise aprofundada do fundamentalismo, mas visa demonstrar como grupos islâmicos se valem de sua religião para resistir à colonização ocidental.

Para Watt, estes trabalhos apresentam vários problemas. O primeiro seria o fato que todas as definições de fundamentalismo propostas por estes autores acabam por ser, em última instância, insatisfatórias.

Isso porque as características levantadas são por vezes demasiadamente gerais para permitir uma distinção clara entre grupos e manifestações, respeitando as diferenças, peculiaridade e identidades de cada um deles. As definições propostas podem ser aplicadas a movimentos e posturas das mais diversas, sejam elas religiosas ou não. Junto com as insuficiências dessas definições está a forma imprecisa com que estatísticas são apresentadas, de maneira que o fundamentalismo aparece como uma realidade simplesmente amorfa e assustadora.

O corolário do problema apontado por Watt é a forma simplista e quase caricatural com que os chamados fundamentalistas são apresentados. A imprecisão em definições e estatísticas permite a formação de um discurso em que o fundamentalista é construído como uma espécie de outro ameaçador. Watt (2004, p. 272) resume bem a questão: “Generally, when we employ the category we are implying that x practices a form of religion that we find unsophisticated, fanatical, and alarming”.

As críticas de Watt podem ser desenvolvidas de diversas maneiras. Uma delas é apontar para o fato que as características próprias do fundamentalismo elencadas pelos autores acima podem ser aplicadas a qualquer ideologia, seja ela religiosa ou não – desde que adoradas com zelo suficiente, para utilizar as palavras de LeVine (2007, p. 17). De fato, o termo tem sido empregado para descrever as mais variadas manifestações religiosas, algumas de diferenças incomensuráveis entre si, assim como também tem sido aplicado a defensores populares do ateísmo, como Richard Dawkins e Christopher Hitchens. A homogeneização do fundamentalismo impede que se façam análises mais aprofundadas sobre como os diferentes grupos se constituem e reagem frente às suas diferenças intrínsecas, seus posicionamentos ideológicos distintos, suas diversas experiências sociais e políticas.

Podemos agregar à essa crítica, as observações sobre a complexidade de se entender as diversas matizes e nuances religiosas, sociais e políticas dos diversos fenômenos agrupados sob a rubrica de fundamentalismo no cristianismo (HARDING, 2000) e no Islã (LEVINE, 2007). O problema é claramente visualizado em afirmações generalizadoras e combativas, como a de Karen Armstrong (2001), para quem os fundamentalistas falham em ver a verdadeira natureza da religião – a contrapartida óbvia, é que ela consegue ver perfeitamente esta natureza – ou de autores que sugerem ou conectam abertamente o fundamentalismo com a falta de escolarização, pensamento crítico ou mesmo inteligência. Exemplos desse tipo de crítica mordaz podem ser encontrados em autores de H. Richard Niebuhr (1937) a Leonardo Boff (2002). O fundamentalismo tem sido associado até mesmo com patologias mentais ligadas à paranoia e à predisposição para a violência (STROZIER, 2007).

Dentre os autores apresentados, Watt destaca também o trabalho de Bruce Lincoln (2003), que compartilha muito do terror ao fundamentalismo típico das perspectivas esboçadas acima, mas opta por focalizar nas diferenças e especificidades entre grupos de fundamentalistas. Lincoln se recusa a buscar uma causa comum para o fenômeno, mas afirma que existem pontos de contato na busca por uma religião ou religiosidade que afete todas as esferas da vida. Embora geral e imprecisa como as dos demais autores discutidos por Watt, a definição de Lincoln tem um distintivo essencial. Crucial para a sua abordagem é criticar o pressuposto que os fundamentalistas simplesmente estão errados e nós estamos certos. Para ele, os fundamentalismos se constituem em importantes objetos de estudo não apenas por sua prevalência no mundo contemporâneo, mas porque as dificuldades e com-

plexidades engendradas por estes fenômenos levam a que se repense até mesmo nossos conceitos de religião e nossas limitações enquanto produtores de um saber específico. Neste sentido, seguindo na esteira de Lincoln, Watt afirma que é melhor ficar em um lugar de indefinições do que partir para um universo de certezas ingênuas.

As análises de Waugh e Watt ressaltam as complexidades inerentes à tarefa de entender o fundamentalismo. Complexidades tais que levam a um questionamento acerca das nossas definições do fenômeno religioso e das limitações das ferramentas heurísticas de que dispomos para compreendê-lo. As críticas propostas pelos dois autores, não invalidam o projeto de tentar uma definição ou uma compreensão aprofundada do fundamentalismo pelo viés da academia – pelo contrário. Mas indicam que a reflexão teórica sobre o tema deve ser acompanhada de certas *posturas* que permitam uma compreensão mais clara do fenômeno. É no sentido de pensar o que seria esta postura, e quais suas implicações para o diálogo, que buscamos desenvolver as questões levantadas por Waugh e Watt. Em nosso entendimento, essa postura passa por tentar entender não apenas o fundamentalismo em si, mas também nosso posicionamento diante dele.

O fundamentalismo, os messianismos políticos e o ponto cego da academia

Se tentarmos abstrair – ainda que conscientes dos desafios inerentes a esta tentativa – algumas das características chave dos fenômenos agrupados sob a definição de fundamentalismo, a primeira que podemos elencar e a de que os fundamentalismos normalmente se

apresentam como *metanarrativas*. Os movimentos de radicalização e estreitamento de perspectiva política e religiosa contam uma história sobre como as coisas são, sobre como as coisas funcionam, e assim explicam o sentido da vida, do universo e de tudo o que há nele. É um primeiro fator de onde se deriva o senso de normalidade e estabilidade tão congenial a estas perspectivas.

Além disso, como ideologias *totais* os fundamentalismos são ideologias salvadoras. Além de oferecer um *framework* que dá conta de todas as áreas da vida, uma ideologia fundamentalista oferece salvação – em sentido amplo – porque se apresenta como absolutamente verdadeira. Como consequência, ideologias fundamentalistas também são normalmente missionárias ou proselitistas. Precisamente porque a visão de um grupo fundamentalista se apresenta como absolutamente verdadeira, ela deve ser comunicada aos outros, e em alguns casos imposta aos outros.

O fundamentalismo promove a identidade e o senso de pertença por meio da construção de uma metanarrativa total e redutora. Isto quer dizer que ele se constitui e retira sua força por meio da redução da complexidade da vida a uma escala que pode ser administrada. O fundamentalismo é, em última instância, perigoso porque constrói essa metanarrativa e essa ideologia salvadora em torno de alguns procedimentos de exclusão. O fundamentalismo, muitas vezes, exclui do seu horizonte a história, a tradição, os contextos sociais. O fundamentalismo se apresenta como um saber absoluto porque é um saber que não é dependente da história, que não é contextualizado, que não é particular, que não é específico. Ele é absoluto, é uma verdade atemporal, é uma verdade não histórica e uma verdade não contextual. Essa forma de constituição permite administrar a complexidade e dificuldades do mundo de uma forma mais fácil.

Dentre estes procedimentos de exclusão, talvez o mais fundamental seja a exclusão do *outro*. No momento que se constrói uma identidade em torno de um discurso totalizante, automaticamente se constrói também a imagem do outro. E o outro é aquele que está fora da verdade. Assim, o outro precisa ser incluído na verdade ou eliminado do horizonte da percepção. O outro é negativizado, é demonizado. O outro precisa ser convertido, transformado ou, em alguns casos extremos, eliminado. O outro é o elemento complicador do fundamentalismo. Nesse procedimento de exclusão do outro, ou de construção excludente do outro, os fundamentalismos – assim como todas as ideologias totalizantes – também se afirmam.

Muito se tem repetido que o fundamentalismo é um fenômeno próprio da modernidade, e uma reação a ela (DUBIEL, 1995; DREHER, 2002; WACHHOLZ, 2011). É precisamente nesse ponto que eu vou deitar o restante da minha contribuição. De fato o fundamentalismo é um fenômeno resultante da modernidade, porque representa uma forma de se colocar perante a configuração do pluralismo própria da modernidade. É claro que pluralismo cultural, étnico e religioso sempre existiram em culturas, sociedade e épocas diversas, assim como sempre se fizeram necessárias formas de se negociar esses pluralismos. Essas formas de administrar o plural são caracterizadas por níveis diferentes de interação, aceitação e resposta. A reação pode ser positiva ou negativa, amável ou hostil, mas estratégias de convivência sempre foram imperativas.

A forma como o fundamentalismo administra a sua relação num contexto de pluralismo – religioso ou não – é completamente determinada por fatores que são engendrados na modernidade e esses fatores dão as características, o tom e a cor do fundamentalismo como o conhecemos hoje. Nessa perspectiva, e à guisa de um exercício de

reflexão, proponho que consideremos uma questão paralela ao advento do fundamentalismo, a saber, o desenvolvimento das democracias modernas. A proposta é justificada porque alguns dos fenômenos nessa esfera podem iluminar possíveis caminhos tanto para o avanço do entendimento dos fenômenos classificados como fundamentalistas quanto para a promoção de um diálogo construtivo.

A questão a ser considerada é a proposta de Tzvetan Todorov (2012) em *Os inimigos íntimos da democracia*, sobre como as instituições democráticas da modernidade engendram elas mesmas as sementes dos seus maiores inimigos, de suas maiores ameaças. Nesse contexto, Todorov afirma que o mundo moderno gerou basicamente três ondas de “messianismo político”, isto é, de salvação absoluta por meio da política. A primeira seria a das guerras revolucionárias e coloniais, que buscaram disseminar os ideais nascidos no contexto da Revolução Francesa; a segunda seria a do Comunismo no século XX; a terceira forma seria o que Todorov chama de “a imposição da democracia pelas bombas”, isto é, a imposição da democracia no modelo norte-americano, isto é, da sua disseminação pelo mundo por meio do uso da força.

Muito se tem pensado sobre a forma como a terceira onda de messianismo da tipologia de Todorov está relacionada à ascensão paradoxal do fundamentalismo tanto no contexto do cristianismo norte-americano, quanto no contexto islâmico nas nações do chamado mundo árabe, particularmente a partir da segunda metade do século XX. É fácil ver como, por exemplo, a teoria do *choque de civilizações* de Samuel Huntington (1996) informa não apenas muito da política externa norte-americana, mas também a forma como a mídia evangélica e a própria teologia evangélica se constituem – além da forma como o fundamentalismo islâmico é pensado e percebido.

Conversamente, também se tem falado como este tipo de messianismo político fomenta uma reação da parte daqueles que sofrem sua imposição e não percebem sua influência e atuação como bênçãos, mas como opressão e confronto. No caso em questão, os fundamentalismos islâmicos aparecem como exemplo central de uma reatividade.

Este último ponto é significativo por nos fazer pensar no fato de que o fundamentalismo é fortemente reativo. Sendo um fator importante para a construção de identidades, é perceptível que ele encontre em um ambiente de hostilidade e ameaça as próprias condições de seu fortalecimento, reprodução e perpetuação.

Bem mais difícil é perceber e reconhecer a forma como esses mesmos dogmas, esses mesmos messianismos políticos afetam também a nossa proposta de solução ao fundamentalismo. Porque às vezes o nosso discurso antifundamentalista também pode carregar nele mesmo o germe que perpetua o fundamentalismo. Voltando às categorias todorovianas, podemos dizer que nosso discurso antifundamentalista está próximo da primeira forma de messianismo político, a das guerras pós-revolucionárias. Assim como os revolucionários, a academia se entende como detentora de uma ideologia importante, boa e verdadeira. Assim assumimos muitas vezes o papel de “educar” os fundamentalistas.

Nessa concepção, a “reeducação” dos fundamentalistas se aproxima de um processo civilizatório: É preciso “civilizar” os fundamentalistas para que eles possam participar da modernidade. Em muito do nosso discurso acadêmico, a resistência fundamentalista a essa iniciativa “humanizante” não passa de obscurantismo. Meu ponto é que esta atitude pode seriamente dificultar o processo de diálogo e de construção de uma sociedade genuinamente plural e livre de funda-

mentalismos nocivos. Isto porque se o fundamentalismo justamente é uma reação à forma como a modernidade se constitui em um discurso totalizante, e pode ser compreendido como uma busca de identidade que se opõe a essa ideologia, como poderemos construir pontes de diálogo se reproduzirmos o mesmo discurso totalizante da “reeducação” do fundamentalista?

A alternativa possível

Entendo que existam alternativas e caminhos para que se promova o diálogo e se alimente um pluralismo saudável de forma a, por assim dizer, cortar o oxigênio do fenômeno de radicalização intransigente que denominamos fundamentalismo. Para tanto, é preciso abandonar a postura do que podemos chamar de um antagonismo simples – também conhecido como *intolerância*. Uma vez que reconhecemos o fundamentalismo como um problema, devemos também perceber que a forma de combatê-lo é rejeitar não apenas suas manifestações concretas, mas acima de tudo o tipo de lógica combativa e militante que o fomenta. Fóruns como o *Fundamentalism Project* ou o congresso da ANPTECRE justamente são um passo importante porque nesse contexto é possível cultivar tanto o diálogo quanto novas abordagens ao fenômeno religioso, de forma que a academia possa genuinamente contribuir para a construção de novos discursos sobre o fundamentalismo.

Podemos ainda propor alguns caminhos possíveis que possam contribuir para a construção desses espaços de diálogo. Um deles pode ser o de desenvolver trabalhos e pesquisas sobre instâncias concretas de

diálogo inter-religioso, preferencialmente aquelas que fujam do nosso contexto da modernidade a fim de que possamos ver como, em outras situações, a pluralidade se configura e se vivencia. Nessa observação da história do relacionamento entre religiões, da história das diversas configurações do pluralismo, encontraremos outras formas de estabelecimento e construção de diálogo, talvez superiores às que temos experimentado hoje em dia.

Poderíamos observar, por exemplo, como judeus, árabes e cristãos conviveram por séculos em Jerusalém antes da queda do império Otomano e que tipo de estratégia de negociação (pré-moderna e por tanto anterior à ascensão dos fundamentalismos modernos) permitiu essa convivência.

Com efeito, um ponto de reflexão surge quando olhamos para o mais antigo exemplo registrado de um diálogo inter-religioso do contexto específico das relações entre judaísmo e cristianismo: *O Diálogo com Trifão*, de São Justino Mártir (século II EC). O tom polêmico do diálogo, com que Justino tenta provar seu entendimento da veracidade do cristianismo, por vezes obscurece a forma como o texto revela intrincadas relações entre judeus e cristãos e entre ambos os grupos e a complexa gama de situações sociais em que eles se encontravam. Além disso, chama a atenção como em meio às acusações e vitupérios que, inevitavelmente, acompanham este tipo de polêmica, podem ser encontradas tentativas de entendimento e mesmo aceitação do outro. Ao fim do diálogo, Justino não consegue a desejada conversão de Trifão e seus companheiros e se despede a fim de seguir viagem. Podendo ter concluído o texto com a narrativa de uma conversão miraculosa destes judeus ou com o tom polêmico que caracteriza tantos discursos apolo-géticos e proselitistas, Justino constrói personagens que, mesmo não

aceitando a verdade proposta por ele, se despedem desejando segurança em sua viagem e lhe rogam que, quando tiver partido, não hesite em lembrar-se deles como amigos (JUSTINO DE ROMA, 1995, p. CXLII).

Considerações finais

A academia desempenha um papel fundamental na construção de um entendimento sobre os diversos fenômenos que designamos com o epíteto comum de fundamentalismo. Entretanto, as limitações inerentes a seus métodos e abordagens podem se constituir em pontos cegos para que se compreenda não apenas a essência desses fenômenos, mas algumas de suas dimensões intangíveis, como a das experiências concretas daqueles que se situam dentro dos fundamentalismos e para quem estes movimentos promovem sentidos de identidade e de estabilidade cognitiva e afetiva.

Até que ponto categorias como *modernidade, nacionalismo, resistência, movimentos sociais, Estado, secularização*, especialmente quando entendidos no âmbito das limitações teórico-metodológicas da academia ocidental realmente traduzem de forma adequada as experiências e autoentendimento dos grupos tidos como fundamentalistas?

A proposta apresentada aqui é simples. Para que a academia possa de fato contribuir com o diálogo inter-religioso, precisa desenvolver abordagens mais construtivas, que passam necessariamente pelo cultivo de uma atitude menos combativa e mais dialógica. Ainda que se reconheça os pontos negativos dos fundamentalismos, uma atitude de exclusão *a priori* do outro, no sentido de falhar em conhecê-lo, em compreender seus posicionamentos e se colocar em uma posição de

superioridade só tem a alimentar esses pontos negativos. Além disso, coloca a própria academia na posição análoga de ser mais uma ideologia totalizante e excludente. Existem exemplos na história do diálogo inter-religioso em que estratégias de negociação para além das conhecidas na modernidade foram utilizadas. Observar essas instâncias pode oferecer novas visões sobre a relação entre convicções e diálogo, resistência e aceitação, fundamentalismos, identidades e alteridade.

Outra estratégia diz respeito ao cultivo de um posicionamento que intencionalmente se recuse a sucumbir ao impulso da mera classificação do outro, principalmente quando essa classificação se limitar à reprodução de estereótipos e reducionismos que apagam o fato que estamos lidando com pessoas reais. Para que haja a promoção do diálogo no contexto acadêmico é preciso que exista também a predisposição ao diálogo interpessoal concreto. Tomando a licença de saltar fora do discurso acadêmico por um momento, afirmo que a oportunidade de se travar esse diálogo concreto está imediatamente disponível a todos. O diálogo com aqueles que pertencem aos grupos ditos fundamentalistas é fácil, dada a prevalência dos fundamentalismos na sociedade contemporânea, porque provavelmente conhecemos alguém que se insere em algum desses grupos. Todos nós temos alunos, colegas, parentes ou amigos fundamentalistas. Para além de todas as propostas teóricas e metodológicas que podemos desenvolver na academia, no final das contas nada vai substituir você *de fato dialogar com o outro*, e assim tentar entender a lógica do seu pensamento, as estruturas de seus afetos. É essa a melhor forma de explorar caminhos e alternativas de interação, de entendimento, de mudança, de transformações possíveis. Em última instância, nada substitui o contato com *gente*. E como já cantava Caetano Veloso: “gente é muito bom”.

Referências

- ALI, T. *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihad and Modernity*. London: Verso, 2002.
- ALMOND, G. A. et al. *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- ANTOUN, R. T. *Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic and Jewish Movements*. Walnut Creek: Altamira, 2001.
- ARMSTRONG, K. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BOFF, L. *Fundamentalismo, a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- DREHER, M. N. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.
- DUBIEL, H. O fundamentalismo da modernidade. In: DE BONI, L. A. (Ed.). *Fundamentalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p.9-27.
- HARDING, S. F. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- HUNTINGTON, S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- JUSTINO DE ROMA, S. *I e II Apologias - Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- LEVINE, M. What is fundamentalism, and how do we get rid of it? *Journal of Ecumenical Studies*, v. 42, n. 1, p. 15-28, 2007.
- LINCOLN, B. *Holy Terrors: Thinking About Religion after September 11*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- NIEBUHR, H. R. Fundamentalism. In: (Ed.). *The Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, 1937.

- STROZIER, C. B. The apocalyptic other: on fundamentalism and violence. *Nova religio*, v. 11, n. 1, p. 84-96, 2007.
- TODOROV, T. *Os inimigos íntimos da democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- WACHHOLZ, W. Por uma Teologia como ciência e pela ecumene das ciências. In: CRUZ, E. R. D. e DE MORI, G. (Ed.). *Teologia e ciências da religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil*. São Paulo / Belo Horizonte: Paulinas / Editora PUC Minas, 2011. p.199-217.
- WATT, D. H. The meaning and end of fundamentalism. *Religious Studies Review*, v. 30, n. 4, p. 271-274, 2004.
- WAUGH, E. H. Fundamentalism : Harbinger of Academic Revisionism? *Journal of the American Academy of Religion*, v. 65, n. 1, p. 161-168, 1997.

O Futuro das Religiões no Brasil: o enfoque das Ciências da Religião

Marcelo Camurça *

Introdução

O desafio que me foi proposto como tema nesta conferência foi o de desenvolver uma reflexão sobre o futuro das religiões no Brasil. Acrescido a isto, solicita-se também que a reflexão se dê a partir do enfoque das Ciências da Religião. Frente a estes dois grandes reptos, gostaria de explicitar o lugar de onde desenvolvo meus argumentos, que buscam apenas sugerir pistas que permitam traçar um esboço desta problemática. Sobre a segunda solicitação que demanda toda uma discussão metodológica, a que eu e outros colegas já nos detivemos em outras oportunidades (Camurça, 2008, Usarski, 2006), simplifico: minha abordagem será não teológica, empírica e empática ao conjunto das religiões no nosso país, buscando alguns prognósticos a partir das Ciências (Sociais e Hermenêuticas) da Religião, tanto para detectar seus condicionantes sociais quanto para realizar uma interpretação de seus aspectos simbólicos e suas cosmovisões.

Aqui já me encontro então, no domínio da primeira solicitação, a de auscultar as tendências sobre o futuro das religiões no Brasil. Para

* Doutor pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social no Museu Nacional da UFRJ (1994), com Pós-Doutorado na École Pratique des Hautes Études/Sorbonne (2010), docente do Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, e-mail mcamurca@terra.com.br

tentar me acercar deste desafio vou procurar partir de duas noções já consagradas no léxico dos estudos das religiões no país: “campo religioso brasileiro” e “religião e espaço público”. A primeira diz respeito a um plano mais *interno*, o das relações entre as religiões elas mesmas, sejam as de tipo porosas, sincréticas e complementares, sejam as de tipo de competição, antagonismo e conflito. Aqui também aparecem como constitutivos deste domínio, as crenças, os ritos, as práticas e as cosmologias, pelos quais as religiões se concebem, se reconhecem e estabelecem padrões de relações umas com as outras. A segunda trata de um plano mais *externo*, o das relações das instituições religiosas com o Estado, com as esferas públicas da gestão da vida social e o papel destas enquanto um ator relevante na formulação de políticas públicas e veiculação de éticas sociais. É claro que apenas como um recurso heurístico, didático-tipológico pode-se pensar esta repartição. Na prática, os dois processos – *interno* e *externo* – se entrelaçam e se desenrolam num mesmo movimento, articulando os diversos níveis de posicionamento das religiões no Brasil: institucional, político, de espiritualidade e fé.

1 O futuro das religiões através do campo religioso brasileiro

Julgo que a noção de campo religioso praticada nas ciências (sociais) da religião feitas no Brasil incorporou, mas também ultrapassou as clássicas formulações de Pierre Bourdieu e Peter Berger que “canonizaram” a expressão: relação entre produtores e consumidores de bens simbólicos e competição entre agências religiosas no merca-

do religioso por adeptos (Bourdieu, 1978: 27-78) (Berger, 1985:139-164). Minha hipótese é que esta noção passou funcionar aqui, mais como um instrumento de entendimento de como as religiões no país se compreendem – a partir de seus códigos simbólicos, cosmologias e rituais – umas em relação às outras. Diante da diversidade em que nos encontramos no terreno religioso, a questão que se impunha era a de escolher uma ferramenta de comparação e hierarquização que permitisse dar uma inteligibilidade a este universo plural de particularidades. Diversos autores procuraram estabelecer critérios para mapear prováveis linhas de força de atração ou de polaridades entre as religiões presentes no Brasil no sentido de buscar um padrão de equiparação que podia conformá-las em um “campo” (Sanchis, 1997a, 1997b, Carvalho, 1992, Steil, 2001, Camurça, 2009, Machado e Mariz, 1998). Um traço comum a todas estas análises é o quadro de pluralismo e diversidade religiosa que surge dentro de uma situação de modernidade que articula dimensões de “pré” e “pós” modernidade.

No Brasil, a tendência a pluralidade religiosa se intensifica, segundo Machado e Mariz, com o advento do pentecostalismo na década de 1960/1970 e do neo-pentecostalismo e movimento carismático nos anos 1980/1990, que criam para o fiel brasileiro, alternativas institucionais exclusivas em relação àquela inclusividade sincrética que se dava sob o manto do catolicismo tradicional. Estas novas alternativas permitem o indivíduo optar e ter um pertencimento e uma identidade religiosa definida; como também impõe as religiões tradicionais uma dinâmica de “mercado”, onde estas passam a adestrar-se para a competição por fiéis, como no caso da influência da Renovação Carismática Católica impelindo a Igreja Católica para essa nova configuração. O que parece verificar-se com o advento destes novos grupos no cenário religioso

brasileiro é uma tendência de *modernidade*, marcada pelo primado do indivíduo, sua livre escolha através da consciência com a conseqüente fixação do princípio de identidade (Machado & Mariz, 1998: 07).

Além disso, esta *hiperindividualização* crescente produzida pelo contexto de modernidade no país, também se expressa por uma forte tendência à *hibridização* das crenças e práticas religiosas, criando como conseqüência uma *desinstitucionalização* religiosa. (Machado & Mariz, 1998:21). Neste particular, um movimento que paradoxalmente se distancia do projeto identitário cartesiano moderno, significando um “retorno” *em novas bases* à dinâmica do sincretismo e das porosidades da estrutura tradicional da religião/catolicismo popular brasileiro, mas agora mediada pelo indivíduo, seu emocionalismo e subjetividade. Segundo Steil, esta “tendência recorrente nas ‘novas formas de crer’”, “se estende para o campo religioso como um todo” ao “incorporar, integrar e juntar elementos de diversas tradições ou fontes, compondo sínteses personalizadas de crenças com um mínimo de mediação institucional” (2001:122).

Esta tendência ao “sincretismo pós-moderno” acolhido por indivíduos marcados por um cosmopolitismo e abertura a novas experimentações, pode ser qualificada como uma *combinação de novo tipo* entre: tendências modernas – como a do primado do indivíduo, de sua livre escolha, da instituição de um pluralismo de alternativas religiosas no mundo, pré-condição para a liberdade de escolha e para o respeito pela alteridade – e tendências pré-modernas – como a da prevalência da totalidade, do holismo, do “encantamento do mundo”, dos mitos, de práticas mágicas e rituais, do místico sobrepondo-se ao racional.

Uma primeira interpretação para esta diversidade, que emerge dos números apresentados nos últimos Censos do IBGE de 2002 e 2010,

aponta para um quadro de *multiplicidade de ofertas religiosas e liberdade de escolha*, resultado de um processo de modernização, liberalização e democratização operado no país. Os dados sobre religião se comparados com outros dados trazidos pelo mesmo Censo (diminuição da natalidade, aumento de casamentos sem legalização, aumento da escolaridade), apontam para uma modernização de hábitos e crescimento do individualismo subjetivista (Antoniuzzi, 2002:87).

Como conseqüência destas transformações na direção de uma modernidade no país assiste-se ao declínio do Catolicismo aqui, associado à crise das religiões majoritárias em qualquer parte do globo (protestantes nos EUA, Hinduísmo na Índia). Para termos a real dimensão de que a crise católica no Brasil é marcada centralmente pelas “conseqüências da modernidade” (Giddens,1991) com suas transformações nas concepções sociais, morais, estéticas, científicas e religiosas, segundo avaliação do IBGE, em um século (passado) a proporção de católicos variou apenas 7,9% (de 1872 com 99,7% à 1970 com 91,8%); ao passo que a partir daí percebe-se uma redução acelerada, através dos anos modernos, do contingente de católicos: 89,2% em 1980, 83,3% em 1991, 73,8% em 2000 e agora 64,6% em 2010 (IBGE,2012:90). Mas o agravante dentro desta tendência declinante é que essa última queda percentual marca uma transformação de qualidade no decréscimo: pela primeira vez a queda percentual católica se dá de forma *absoluta*, ou seja, a população do país cresceu em 12,3% e o número de católicos diminuiu em 1,4%. (Estado de São Paulo, 30/06/12; *O Globo*, 30/06/12)

Esta curva decrescente do Catolicismo e aumento significativo nos evangélicos e nos “sem religião”, significa, pelos dados deste último Censo de 2010, uma *mudança de paradigma cultural*, com implicações importantes para o novo pacto de convivência das religiões no Brasil.

Uma das explicações de base sociológica para o surpreendente decréscimo católico é a sua grande dificuldade para acompanhar as migrações internas que revolvem o Brasil contemporâneo. Onde os católicos mais diminuíram e os pentecostais e “sem religião” mais cresceram, são as regiões das periferias metropolitanas e as fronteiras de ocupação sem presença institucional católica. A estrutura eclesial católica centralizada e burocrática, centrada nas paróquias não consegue acompanhar a mobilidade dos deslocamentos populacionais como as ágeis redes evangélicas. No sudeste urbanizado da região metropolitana do Rio de Janeiro, os católicos são agora apenas 39% quase equiparados aos 34% evangélicos (Folha de São Paulo, 30/06/12) e no estado do Rio de Janeiro, municípios como Duque de Caxias, Nova Iguaçu e Belfort Roxo já registram um número de evangélicos superior ao de católicos e o catolicismo já começa a ser praticado como religião de minoria.

Entretanto é bom que se registre que ao longo da década foram realizadas iniciativas e estímulos por parte da Igreja Católica no sentido de reverter à saída de fiéis, tanto na direção de fórmulas de sucesso praticadas pelos evangélicos quanto na busca de sintonia com os estilos da tecnologia e cultura (pós) modernos. A literatura das Ciências (Sociais) da Religião tem detectado dentro do ambiente católico também a constituição de espaços ágeis conectados em *redes* – Comunidades de Vida e de Aliança, Grupos de Oração Universitária, Tocas de Assis, TV Canção Nova – que sem perder a pertença à instituição total da Igreja e sua estrutura hierárquica nem uma mentalidade conservadora e ascética, interpenetram-se com esferas profanas dos *mass media*, da cultura *psi*, do lazer e consumo (Steil, 2004: 11-36; Mariz, 2003: 169-86).

Este rol de ofertas recentemente surgidas dentro da instituição religiosa da Igreja Católica, através de sua faceta carismática, proporcionam ao indivíduo uma sensação de “segurança ontológica” (Giddens 1997; Berger & Luckmann, 2004) em relação à falta de sentido que atravessa a existência do indivíduo moderno. Pode-se observar neste fenômeno uma forma nova de adesão à tradição católica através da escolha pessoal, ou seja, um acesso ao dogma e à tradição a partir de uma opção individual, alternativa à prática milenar de inculcar suas crenças pela imposição e atavismo (Camurça 2001: 45-56), naquilo que Silveira demonstrou como um encaixe da pequena narrativa (biográfica) individual na grande narrativa da história e dos símbolos da Igreja (Silveira, 2000, 2006). Neste processo complexo produz-se uma reestruturação na personalidade individual, no entanto, dentro da simbólica totalizante da tradição católica. Como resultante disto parece ocorrer neste indivíduo à constituição de um *self* sagrado, liberto dos “pecados” vivenciados de forma psicológica (fobias, culpas, traumas etc.). Esta libertação é sentida como êxtase, fruição, emoção ao lado do reforço neste mesmo indivíduo de um *ethos* católico rígido, de alguém munido de uma ética de disciplinarização de condutas, que se traduz numa pertença exclusiva ao catolicismo através da frequência engajada na missa, nos sacramentos e na condenação das outras religiões (Prandi, 1997).

Dentro desse processo de subjetivação a que a modernidade tem levado as instituições religiosas milenares verifica-se no seio da Igreja Católica no Brasil, o desenvolvimento de um rico mimetismo com estilos de vida moderna revestindo-os com a rubrica sagrada (barzinhos de Jesus, Cristotecas, “aeróbica” de Jesus, shows-missas com seus padres-cantores etc.) como uma fórmula pela qual o setor carismático da

Igreja Católica tem impulsionado a instituição a tentar readquirir seu prestígio na juventude e entre a população em geral (Carranza, 2005; Souza, 2005; Braga, 2004; Oliveira, 2004).

No que se refere aos evangélicos, um fenômeno novo que veio a ser detectado neste último Censo foi a declaração recorrente de um segmento da população que passa a se identificar apenas como “evangélica”, saindo de 1,7 milhões no Censo de 2000 para 9,2 milhões no Censo atual. Fenômeno que a classificação do IBGE denomina “evangélico não determinado”. Do total do grupo evangélico, este segmento já ultrapassa os “evangélicos de missão” (as igrejas protestantes históricas), superado apenas pelos pentecostais. Esta transformação no meio evangélico, que vem associada ao seu expressivo crescimento, intensifica *dentro* deste meio um mercado de bens simbólicos e uma diversificação tão plural (embora com a marca evangélica) quanto à do campo religioso brasileiro. Este campo religioso evangélico, então, passa a se caracterizar por um grande *pluralismo* de ofertas, como por uma crescente e acirrada *competição* interna. Atualmente se dizer evangélico significa poder circular entre suas igrejas, atividades, marchas, shows, turismo religioso, sessões de cura e libertação num autêntico trânsito interno.

Quanto ao pluralismo no “mercado religioso evangélico”, além das múltiplas ofertas provenientes de suas igrejas, assiste-se à proliferação de centenas de iniciativas midiáticas, performáticas em redes capilares do universo social-religioso evangélico: o *funk* evangélico no fundo da garagem, inserções de sucesso no *You Tube*, os “pancadões de Jesus” que explodem nos subúrbios metropolitanos e as *performances* do “sapatinho de fogo” que eletrizam as dezenas de cultos dos minúsculos templos. Estudos sobre o mercado evangélico constatam que este mo-

vimenta cerca de 12 bilhões de reais com a utilização de cartões de crédito exclusivos, feiras setoriais com cerca de 150 mil visitantes por ano, o segmento de música *gospel* fatura cerca de 1,5 milhões e já existe uma rua do comércio no centro de São Paulo com dezenas de produtos especializados evangélicos (Carta Capital, edição 707, 25/07/12). E quanto ao surgimento de uma competição interna, pode-se constatar a clivagem e a disputa para dentro do meio evangélico-pentecostal que antes era dirigida a competidores religiosos externos, como a Igreja Católica, espíritas e afro-brasileiros. Os conflitos entre a Igreja Universal e a Mundial do Poder de Deus (Campos e Maurício Jr, 2012; Souza, 2012) entre a Universal e o Ministério de Louvor “Diante do Trono” (Rosas, 2013) e o que envolveu na última campanha presidencial o Bispo Macedo se alinhando a Dilma Roussef e Silas Malafaia a José Serra, são todos testemunhos visíveis deste novo quadro tenso e competitivo que compõe *pari passu* o crescimento do campo evangélico.

No que se refere ao grupo dos “sem religião” – geralmente associado à desfiliação religiosa, ao trânsito do indivíduo através de várias tradições religiosas – seu crescimento em ritmo menor que os dos evangélicos, ainda assim, parece se explicar na relação com a prática similar de “desinstitucionalização” praticada pelos “evangélicos não determinados”, neste segundo caso, circunscrita ao meio evangélico. Alguns pesquisadores, diante da evidência do que julgam ser esta relação, chegaram a ver os dois fenômenos como tendo o mesmo fundo, mas com ritmos diferentes. O sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira, suspeita que exista uma relação de causa/conseqüência entre “evangélico não determinado” e “sem religião” no sentido de que um possa ser uma etapa anterior ao outro, em função da tendência que ele considera dominante, da crescente “desafeição religiosa” em relação às instituições

religiosas no Brasil: “tudo indica a passagem de uma religião a outra: de católico a evangélico tradicional, ou pentecostal tradicional depois a neopentecostal, depois [evangélico] não determinado e depois sem religião” (IHU On line 05/07/12).

Embora estejam os “evangélicos não determinados” e os “sem religião”, marcados ambos pela dinâmica da flexibilização do compromisso religioso e pelo trânsito entre as instituições religiosas, o grau em que isso se dá é bastante diferente, uma vez que os “evangélicos não determinados” continuam sendo evangélicos tanto em sua adesão à identidade evangélica – mesmo que seja marcada pela experimentação e o trânsito desde que seja no campo evangélico – quanto na rejeição aos outros credos.

Também é interessante notar que os “sem religião” – tal qual os “evangélicos não determinados” e pentecostais – são provenientes de camadas pobres ou em ascensão vivendo uma situação de deslocamento para as grandes concentrações urbanas do litoral brasileiro e as frentes de ocupação do Norte e Centro Oeste. São também primordialmente jovens como os primeiros, e também como estes possuidores de um considerável imaginário religioso, contabilizando um número mínimo de ateus e agnósticos nas suas fileiras. A despeito de seu acentuado grau de crenças, não freqüentam instituições religiosas “por falta de tempo”, semelhante ao “não praticante” que acompanhou o catolicismo no Brasil por décadas. Neste particular, as grandes dificuldades sócio econômicas destes migrantes pobres com seus deslocamentos e fixação nos territórios urbanos ou nas fronteiras não desembocam, como muitas teses preconizam, na religião (no caso, a pentecostal), mas ao indiferentismo da prática religiosa institucionalizada. O que me sugere a existência de um processo de secularização na base da sociedade.

2 O futuro das religiões na sua relação com o espaço público no Brasil

A noção do espaço público como um *locus* de publicização da religião (Casanova, 1994) desenvolveu-se no país tendo de um lado aqueles para quem o papel da religião no espaço público significa uma contradição e embaraço para as instituições laicas e democráticas e de outro aqueles para quem esta presença se deve à interação que as religiões estabelecem com as instituições públicas como parte do jogo da modernidade.

Para estes primeiros a presença pública da religião representa uma pedra de tropeço para a plena realização dos valores republicanos e democráticos (Pierucci & Prandi, 1996). No caso dos estudos sobre o comportamento político dos evangélicos, categorias como “corporativismo” e “sectarismo” são empregadas nesta modalidade de análise como forma de mostrar a não adequação do transporte das idéias religiosas para o universo político, comprometendo seu caráter universalista (Freston, 1996:186).

Para os segundos, como Joanildo Burity a publicização da religião longe de representar uma tentativa “para neutralizar ou reverter a autonomia do político” se situa num quadro de “resposta, reafirmação de práticas, valores e identidades colocadas em torno questões contemporâneas (...) fluxos globalizantes, avanço do pluralismo cultural” (2005: 209). Também para Giumbelli, “a presença do religioso na sociedade está sempre relacionada com os dispositivos estatais, apesar ou por causa da laicidade” (2008:81).

Esta polarização poderia também ser compreendida nos marcos do debate travado pelo antropólogo Talal Asad com quem ele chamou de

intelectuais liberais iluministas. Para Asad, estes intelectuais consideram que apenas algumas religiões são compatíveis com a modernidade, ou seja, aquelas que buscam o debate racional com os oponentes para persuadi-los e não coagi-los. Mas ele inquire que se a condição para o ingresso das religiões no espaço público é de “enriquecer o debate público”, porque não exigir dos políticos isto também, pois estes praticam o discurso público, “não para enriquecê-lo” mas para exercer autoridade e “tomar decisões” (Asad, 2003:180-182).

No caso do Brasil, esta sua condição de país cujo regime republicano se encontra assentado sob a separação constitucional entre Igreja e Estado, todavia com uma presença religiosa – a princípio e por muitos anos católica e mais recentemente ampliada pela presença evangélica – significativa na esfera pública tem desafiado nossos estudiosos do fenômeno religioso. Uma contradição que exige uma interpretação complexa como essa de Ricardo Mariano de que “a laicidade não constitui propriamente um valor ou princípio nuclear da República brasileira (...) nem a sociedade brasileira é secularizada” (2011:154).

É no processo histórico que remonta nosso passado colonial chegando até a República que se pode compor o mapa desta situação peculiar em que vivemos, entre um regime jurídico-político laico e uma abundante presença religiosa no espaço público.

Já é do domínio acadêmico dos estudos deste tema, o conhecimento de que a única religião formalmente existente nos períodos colonial e imperial do Brasil era a católica (Montero, 2006; Oro, 2011). Será apenas com o advento da República e de sua constituição em 1891 que se realiza a separação Igreja-Estado com a respectiva laicização do corpo administrativo/burocrático estatal e o estabelecimento de uma regulação legal do papel do Estado frente à sociedade, nas matérias do ensi-

no, casamento, sepultamentos, etc. A Igreja Católica, nas suas fricções, interações com o regime republicano ao longo da história moderna do país, forneceu a este, o grande “modelo de referência” do que seria normatizado dentro da categoria “religião” (Montero,2006:51). Por ser a grande antagonista da República no seu período inicial, “uma vez que não havia então qualquer outro culto estabelecido, nem se concebiam outras práticas populares como religiosas” (Montero,2006:52), no contraste e na contenda, a Igreja Católica termina por estabelecer a agenda e os pressupostos dos mecanismos de regulação do religioso pelos legisladores republicanos e demais homens do poder. E por sua vez, ela, Igreja, também procura mobilizar sua influência na intelectualidade, na política e nas elites sociais para influenciar com valores cristãos/católicos a constitucionalidade do regime republicano.

Será apenas com a entrada em cena no espaço público deste ator social conhecido como evangélico e/ou (neo) pentecostal que esta situação de acomodação e hierarquia sobre a direção de uma cultura católica pública irá se alterar. Portador de um questionamento à capacidade inclusiva do catolicismo e também deflagrador de inúmeras controvérsias com respeito às outras religiões e ao sistema político, jurídico e pedagógico que compõem o arcabouço republicano, o ator evangélico/pentecostal produzirá no ambiente público, um “efeito revelatório” (Giumbelli, 2012:19) daquilo que estava encoberto pela dinâmica encompassadora do catolicismo dominante. O sociólogo Ricardo Mariano também afirma que o pentecostalismo, por sua característica “proselitista e conversionista” será aquele capaz de “por em xeque a estreita identificação entre catolicismo e nacionalidade brasileira” rompendo “assim como modelo hegemônico da relação inter-religiosa...: o sincrético-hierárquico” (2011:248).

Conclusão

Dentro da perspectiva do campo religioso brasileiro e suas transformações a partir da crise católica e o avanço de pentecostais e “sem religião”, gostaria de sugerir a guisa de finalização, o seguinte.

Como afirmei antes, a estrutura pesada da instituição católica não é competitiva diante das redes ágeis das miríades de igrejas evangélicas que surgem nos becos, ruelas das periferias e zonas de deslocamento das populações migrantes do país. Acrescido a isto o êxito obtido pelas estratégias de comunicação das igrejas evangélicas que exercem um mimetismo com os estilos modernos e populares da vida cotidiana: bandas e cantores *gospel*, atletas de Cristo, *marketing* e consumo. O Catolicismo passou recentemente a investir neste campo, com redes televisivas, padres-cantores, “comunidades de vida e aliança” para gêneros diferentes de participação, sobretudo entre os grupos carismáticos. Além disto, verifica-se uma atitude mais proativa como parece estar se configurando neste novo pontificado do Papa Francisco, voltando-se para juventude, como foi testemunho eloqüente estas últimas Jornadas Mundiais da Juventude no Rio de Janeiro, denunciando as grandes desigualdades sociais e enfrentando com determinação a crise moral (corrupção e pedofilia) que foi gerada nas estruturas burocráticas da Igreja. No entanto, só o tempo dirá sobre a capacidade de a Igreja Católica reverter o quadro e seguir tendo o papel preeminente que sempre exerceu na cultura e sociedade do “maior país católico do mundo”. É fato que a diversidade religiosa é uma tendência que se impõe no mundo moderno, acabando com as hegemônias e monopólios religiosos em países e culturas, mas isso não significa que as ex-religiões hegemônicas, como a católica no Brasil, tenham que viver um

ocaso e perder totalmente sua influência social, cultural e espiritual.

No que diz respeito a um enfoque a partir da presença das religiões no espaço público, estas estão cada vez mais presentes e visíveis nas esferas democráticas e republicanas no país. Querem ter mais voz ativa nas questões políticas, jurídicas, científicas e de saúde pública no Brasil. As polêmicas que envolveram posições sobre as pesquisas científicas com células tronco no julgamento do STF, direitos jurídicos de casais homossexuais, permissão legal para realização do aborto vem estabelecendo clivagens na sociedade acerca do lugar da religião no espaço público. Estariam católicos e evangélicos ameaçando nossa laicidade e clamando por um Estado confessional? Ou estariam exercendo seu direito dentro da “liberdade religiosa” e de “expressão” garantida constitucionalmente? A questão é complexa porque as religiões, à sua maneira, também reivindicam-se respeitando os princípios democráticos e republicanos, porém gostariam de influir mais nas decisões estatais a partir dos seus valores morais, ainda porque julgam que o cidadão é também um fiel e partilha de suas concepções religiosas. Para a ciência política e a *intelligentsia* brasileira, a questão é delimitar quais são os limites do discurso religioso dentro do espaço do “bem comum” para que ele não caia no “fundamentalismo”, lembrando que ele é apenas um dos discursos entre outros que compõem a sociedade. Haveria então, que se “filtrar” o discurso (moral/espiritual) religioso para o discurso racional-legal universal do debate público? Ou não há como fugir que ele entre neste debate com suas características próprias? Por outro lado, estaria a sociedade brasileira suficientemente secularizada para dispensar os valores e crenças religiosas na estruturação de sua dinâmica? Bom, este é um debate que vem polarizando os cientistas sociais e políticos, os cientistas da religião e todos os que se ocupam do exame do papel da religião na esfera pública.

Por fim, a questão de fundo do nosso Congresso: o futuro das religiões no Brasil. Elas, as religiões no Brasil são historicamente parte do nosso *ethos* e identidade. A partir dos seus símbolos e crenças, os brasileiros vieram ao longo dos séculos construindo as dinâmicas culturais e sociais que os estruturaram enquanto nação e sociedade. Elas também souberam acompanhar e se adaptar consideravelmente – apesar das dificuldades mais em algumas que em outras – às transformações que a sociedade brasileira passou: modernização, secularização, mercado, individualização, mudança de valores, mudanças tecnológicas, etc. Podemos hoje dizer que as relações estabelecidas dentro do “campo religioso brasileiro” estão em equivalência com outros campos da sociedade brasileira, os “campos” econômico, político, científico. Mesmo os conflitos que produzem entre si mesmas e com outros espaços nunca levaram às “guerras religiosas” como as que assistimos em outras sociedades, mas são reveladores dos interesses, posições, ideologias e imaginários pelos quais podemos compreender nossa formação social. Desta maneira, não há dúvida quanto à atualidade e pregnância social das religiões no Brasil, tanto no estabelecimento de consensos quanto de controvérsias, o que prova sua marcante relevância no tecido social e cultural do país. Penso que não há como entender profundamente outros domínios da realidade do país: política, economia, moral, artes, etc. sem cruzá-los com o aspecto religioso.

Referências Bibliográficas

ANTONIAZZI, Alberto. “As religiões no Brasil segundo o Censo 2000”. *Magis: cadernos de Fé e Cultura* (Especial), nº 1, agosto, 2002, pp. 83-109.

- ASAD, Talal. "Religion, Nation-State, Secularism". In: *Nation and Religion: perspectives on Europe and Asia*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, pp. 178-196.
- BERGER, Peter L. "A Secularização e o Problema da Plausibilidade". In: *O Dossel Sagrado*, São Paulo: Paulus, 1985, pp. 139-164.
- BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem*, Petropolis: Vozes, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. "Gênese e Estrutura do Campo Religioso". In: *Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo: Perspectiva, 1978, pp. 27-78.
- BURITY, Joanildo. "Religião, voto e instituições políticas: notas sobre evangélicos nas eleições de 2002". In: *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2006, pp. 173-213.
- BRAGA, Antônio Mendes C. "TV Católica Canção Nova: 'Providência e Compromisso' X 'Mercado e Consumismo'". *Religião e Sociedade*, vol.24/1, 2004, p. 113-123.
- CAMPOS, Roberta Bivar C. MAURÍCIO JR, Cleonardo Gil B. *Líderes Carismáticos: modalidades de circulação do carisma e propagação da mensagem*. 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, GT 59 "Proselitismos e disputas no campo religioso brasileiro", SP, 2012, pp.01-29.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. "Renovação Carismática Católica: entre a tradição e modernidade". *Rhema*, vol 7, nº 25, 2001, pp.45-56.
- _____. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas 2008.
- _____. Entre sincretismos e "guerras santas": dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. *Revista USP* nº 81, março/abril/maio 2009, pp.173-185.
- CARRANZA, Brenda. *Movimentos do Catolicismo Brasileiro: cultura, mí-*

- dia e instituição*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2005.
- CARVALHO, José Jorge. “Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea.” In *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*. Maria Clara L. Bingemer (org.) São Paulo, Loyola, 1992, pp.133-164.
- CASANOVA, José. *Public religions in modern world*. Chicago: University Press, 1994.
- FRESTON, Paul. “As Igrejas Protestantes nas eleições gerais brasileiras”. *Religião e Sociedade*, 17/2, 1996, pp.160-188
- GIDDENS, Anthony. “A vida numa sociedade pós-tradicional”. In: BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony, LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997
- _____. *As consequências da modernidade*. São Paulo, UNESP, 1991.
- GIUMBELLI, Emerson. “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, 28/2, 2008, pp.80-101.
- _____. Crucifixos invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. *Anuário Antropológico*, v. 10 (1), 2012, pp. 77-105.
- INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Censo Demográfico 2010*. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência, Rio de Janeiro:IBGE, 2012, pp. 89-105.
- MACHADO, Maria das Dores Campos & MARIZ Cecília. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica*, v. 5, 1998, pp. 21-43.
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*. Porto Alegre, v.11, n° 2,

- 2011, pp.238-258.
- MARIZ, Cecília Loreto. “A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja?”. *Civitas*, vol.3 n°1, 2003, pp.169-86.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, 74, 2006, pp. 47-65.
- OLIVEIRA, Eliane Martins de. “O mergulho no Espírito Santo’: interfaces entre o catolicismo carismático e a Nova Era (o caso da Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova)”. *Religião e Sociedade*, vol.24/1, 2004, p.85-112.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. A desafeição religiosa de jovens e adolescentes. *IHU On line*, 05/07/12: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas>. Acesso em 02/09/12.
- PIERUCCI, Antonio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das Religiões no Brasil.*, São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo.* São Paulo: Edusp/Fapesp, 1997.
- ROSAS, Nina. *Religião, mídia e produção fonográfica: o Diante do Trono e as disputas com a Igreja Universal.* *Religião e Sociedade*, vol.33/1, 2013, pp.167-192.
- SANCHIS, Pierre. “O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil”. In: Ari Pedro Oro, Carlos Alberto Steil (Org). *Globalização e Religião.* Petrópolis, Vozes, 1997a, pp.103-117.
- _____. “As Religiões dos Brasileiros”. *Horizontes*, vol. 1 n°. 2, 1997b.
- SILVEIRA, Emerson J. Sena. “A ‘posse do Espírito’: Cuidado de si e salvação. Uma análise do imaginário da Renovação Carismática Católica”. *Rhema*, v.6 n°23, 2000, pp. 143-169.
- _____. *Tecnologia e Ética de si: subjetividade e performance na cura*

interior católico-carismática a partir da figura do curador. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – UFJF, 2006.

SOUZA, André Ricardo. *Igreja in Concert. Padres cantores, Mídia e Marketing*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2005.

_____. *A concorrência neopentecostal*. 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, GT 59 “Proselitismos e disputas no campo religioso brasileiro”, SP, 2012, pp.01-13.

STEIL, Carlos Alberto. “Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre. *Religião e Sociedade*, vol.24/1, 2004, p.11-36.

_____. “Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso”. *Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, n.3, 2001, pp.115-129.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião*: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas 2006.

Periódicos e Revistas

“Pela primeira vez os número de católicos cai” *O Globo*, 30/06/2012.

“Igreja Católica tem queda recorde e perde 465 fiéis por dia em uma década” *O Estado de São Paulo*, 30/06/2012.

“Censo aponta queda no número de católicos pela 1ª vez no Brasil” *Folha de São Paulo*, 30/06/2012.

“Até 2030, católicos devem ser menos de 50%” *O Globo*, 01/07/2012.

“A avalanche evangélica”, *Carta Capital*, edição 707, 25/07/2012.

O Sagrado entre e além das Religiões: Um breve ensaio antropológico

*Emerson José Sena da Silveira **

Revisitado um sem número de vezes, o termo “sagrado”, permanece como totem para algumas tribos de cientistas da religião e como artefato arqueológico para outras. Entre idas e vindas, seu constante uso para designar experiências Sagrado, religião, experiência religiosa e religiosidade são conceitos que designam realidades diversas, social e culturalmente, bem como tradições teóricas distintas.

Por uns é defendido, por outros é repellido, mas volta e meia ele é visto andando entre os homens e mulheres. Alguns dizem tê-lo visto lançando flertes com a cultura de consumo ou navegando nas novas redes eletrônicas; outros dizem que se escondeu na utopia biogenética da saúde ou ainda, entrando e saindo em rituais mágicos e religiosos, a torto e a direito, em todas as famílias religiosas, dentro de templos monumentais, barracões de zinco shoppings centers, nas ruas, em marchas cristológicas ou vadiando por aí. E, ao seu encaço, caçadores de borboletas com finas redes epistemológicas ou hackers refinados criptografando bytes místicos.

Diante do tiroteio de fenômenos empíricos e das disputas semânticas, teima uma pergunta: o termo “sagrado” ainda tem fôlego hermenêutico na contemporaneidade do fenômeno religioso? Quando o

* Antropólogo. Doutor em Ciência da Religião. Professor e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

mercado, o consumo, o shopping center, o videogame e o espaço cibernético são vistos como símbolos e/ou locais do novo sagrado na sociedade capitalista, em oposição ao velho sagrado, então o que é sagrado, o que é o sagrado?

É difícil tomar este termo entre as mãos, deixa-lo fluir entre os lábios e estalar nas palavras, ambíguo que é até os ossos. Supõe tanto separação, quando contato; tanto vertigens endoidecidas, quanto disciplinas pétreas. Nele cabem sentidos ambíguos e paradoxais; habitam-no as religiões, mais ou menos institucionalizadas, esgueiram-se, entre suas dobras, ortodoxias, heterodoxias, terreiros, altares e cantos.

O sentido da palavra sagrado (apartado, separado) tem suas raízes fincadas no mundo indo-europeu, nascido de vivências históricas e culturais singulares. Projetada como índice universal por estudiosos da cultura semita, a palavra “sagrado” foi abraçada por filólogos, historiadores, sociólogos, teólogos e fenomenólogos. Tornou-se mensurador das experiências do além, da transcendência, sobrenaturais e místicas.

Alguns dizem que é de um sagrado fundamental que as promessas de salvação ricocheteiam moral conservadora sobre os parlamentos e legislativos, tornando-a um arbusto chamejante diante do qual as sandálias das minorias sociais devem ser postas de lado. Um sagrado de dois gumes, o impuro e o puro, a sombra e a luz, o verso e o reverso.

Contaminação, por um lado, com um longo desfile de rituais, mitos e cosmologias de purificação, exorcismo e afastamento; contágio por outro, com um rico cortejo de rituais, mitos e cosmologias do transe, possessão e êxtase.

O sagrado sempre trafega nos trilhos da história e da cultura, das tradições e inovações religiosas. É veiculado, e inoculado, nos e pelos

desejos de homens e mulheres, ricos e pobres; das classes trabalhadoras e burguesas, das castas ou estamentos patrimoniais.

Para alguns, a religião é pálido reflexo do sagrado selvagem, que volta e meia espoca no grito extático dos pentecostais, na gira atrevida das danças afro-brasileiras, no silêncio aveludado das iogas, no caleidoscópio psicodélico new age, nos latinórios tradicionalistas, na cristalina mensagem dos espíritos ou do Espírito Santo, movendo os sapatinhos de fogo ou as correntes de prosperidade.

Assim, é na modernidade moderna, que o religioso oscila entre a fala ritual, performática e oracular e a racionalidade, desencantada e reflexiva. Tal oscilação é fruto de transformações da sociedade ocidental, como a consolidação de novas estruturas sociais e políticas, a expansão da ciência experimental e a expansão da cultura escrita, possibilitando a criação de novas hermenêuticas.

Nas sociedades modernas, a identidade religiosa ou espiritual de massas é um horizonte simbólico importante, mediado por uma cultura do consumo, de origens românticas (CAMPBELL, 1997) a ética romântica e o espírito do capitalismo. Porém, as massas, classes e grupos sociais, apesar dos experimentalismos, não querem perder totalmente de vista a identidade normativa e daí a resistência em negá-la ou vê-la denegrida por outros (TAYLOR, 2010). Por isso, o marco identitário normativo-ontológico ainda é importante para muitos indivíduos e grupos em sua busca de âncoras sociais para o sagrado.

Por isso, um ponto importante na produção do sagrado nos discursos religiosos são os circuitos e os tráfegos simbólicos (transmissão, reprodução, continuidade e descontinuidade) entre rituais e mitologias.

A cultura digital, o midiativismo e as estratégias de apropriação de ferramentas tecnológicas das redes, como o Facebook, Twitter e ou-

tras, para causas e objetivos religiosos, implodem as distinções entre espaços culturais e religiosos, entre semânticas seculares e não-seculares. Daí reemergem as micro contaminações entre semânticas diferentes, fecundando pensamentos religiosos e sociais com novas terminologias, territórios e fronteiras.

Nesse sentido, a globalização econômico-financeira, em compasso-descompasso com a globalização cultural, e os consequentes fluxos derramados sobre a religião, e desta para outras esferas do social, geram e multiplicam precariedades sociais e existenciais, mas também geram novas dinâmicas de busca, resistência e vivência social e religiosa do sagrado.

Perante a rotina da modernidade moderna, instalaram-se novas dinâmicas de resistências, criações e invenções discursivas com o seguinte horizonte: universalização dos meios de produção capitalista mercantil e infraestrutura pública; constituição de novos circuitos e mercados de bens e serviços (emergências dos mercados simbólicos); emergência de intelectualidades (religiosas e não religiosas) paralelas à universidade com possibilidade de apropriação tecnológica (software livre, códigos abertos, cultura digital).

Por isso, os neoconservadores no campo da religião e da sociedade, desejam reinventar antigas fronteiras. Nostalgia da tradição. E é o que se põem a fazer, favorecidos paradoxalmente com as novas mídias e a ampliação do espaço público, pois assim os discursos circulam com rapidez, intensidade e ressonância.

Observe-se, entretanto, que as formas e velocidades de interpretação e de ação religioso-política variam enormemente. As variáveis socioculturais e biográficas (escolaridade, renda, região e outras) modulam ritmos de absorção, recusa, complementação, oposição e ressig-

nificação de fronteiras e experiências espirituais entre grupos e famílias religiosas.

Nesses novos contextos, as mesclas entre discursos operam freneticamente, aproximando cosmologias religiosas e morais. Em tal ambiente de fluxos, as religiões dissolvem-se em miríade de atores e discursos, mas ao mesmo tempo, galvanizam-se em redes e troncos, enfeixados por elementos discursivos comuns. Portanto, parece haver um processo de transversalização de tópicos discursivos que emergem em eventos, ações e falas de líderes e grupos religiosos.

Podem-se observar pelo menos dois grandes conjuntos de tópicos semânticos que circulam entre as religiões no Brasil contemporâneo, com variações, é claro, mas pelo qual o sagrado bifurca sua língua: dinheiro e prosperidade de um lado, e de outro, corpo, felicidade e bem-estar.

Sobejamente conhecidos são os discursos e gestos dos líderes evangélicos neopentecostais exaltando a prosperidade e o dinheiro. Os rituais são criativos e as releituras da Bíblia se parecem com hermenêuticas pós-modernas. Por isso, não custa lembrar uma das míticas origens dessa teologia, a frase atribuída a um convertido ao evangelismo norte-americano e posteriormente participante de uma seita gnóstica cristã (Ciência Cristã): “O que eu confesso, eu possuo”.

A ampliação e a circulação da noção de prosperidade atingem outras searas, como as espíritas, herdeiras da desconfiança católica em relação ao lucro capitalista. Com isso, práticas sociais são redefinidas. Com títulos como “a senhora dos espíritos” ou “o império espírita”, a revista *Isto É* entrevistou em maio de 2013, a famosa médium Zíbia Gasparetto e fez uma provocativa pergunta sobre dinheiro e mediuni-

dade. Ela respondeu: “O que essas pessoas têm contra o dinheiro? [...] O dinheiro é do mundo! E fica aqui. A gente responde pelo que faz com o dinheiro e eu estou fazendo bom uso dele”.

As ideias de felicidade, bem-estar e cura são cotidianamente ditas e reeditas, circulando em livros, canções, cultos e pregações de padres, pastores, lideranças umbandistas, candomblecistas, espíritas, new age ou terapeutas esotéricos entre outros. Ser feliz é direito, mandato divino ou quase obrigação. Ser feliz é sagrado, sagrado são os direitos do indivíduo e do corpo. Profana são as intervenções institucionais da norma religiosa na vida pessoal.

Do ponto de vista institucional, a relação se inverte: sagrados são os mandatos divinos, mediados pelos profetas, sacerdotes e magos, profanos são os desejos pessoais. Mas as coisas se misturam, trocam de lugar e o lugar das trocas emerge como *locus identitário* maior na sociedade contemporânea.

Por isso, nos espaços religiosos brasileiros, letras de canções gospel,0 mantras hindus, pontos de umbanda, entre outros, expressam redefinições semânticas que enfatizam a alegria, o bem-estar, a superação do sofrimento e da dor, constituindo o corpo como índice e critério de espiritualização. O sagrado está no corpo, é o corpo, imantado por cinestésias, visões, audições, sabores e humores.

Alguns veem nisso o recuo da grande teodiceia ocidental do sofrimento em detrimento de uma orientalização do Ocidente (CAMPBELL, 1997). Esta “orientalização” significou mais do que a entrada de práticas e discursos orientais, mas a reativação de correntes subalternas e subterrâneas de práticas e discursos religiosos gestados no Mundo Ocidental, mas impedidas de circularem pela preeminência das grandes narrativas cristãs e científicas.

Por outro lado, a ampla e crescente mixagem de gêneros estilísticos e pluralismos metodológicos nas academias e locais de produção do saber autorizado cientificamente, indica que a circulação das linguagens encontra-se desterritorializada, ao mesmo tempo em que surgem necessidades de reterritorializações do discurso, da linguagem e dos atores sociais.

Há, portanto, constantes esforços para reterritorializar os marcos do discurso religioso e científico, centralizando-os, senão em instituições, ao menos em ancoradouros supostamente ao abrigo das flutuações retóricas e sociais trazidas pelas lutas e tensões que esta época contemporânea abriga e estimula.

Assim, grupos religiosos cristãos (católicos e evangélicos) incrustam-se no aparelho estatal (legislativo, judiciário e executivo) e na sociedade civil, disseminando avaliações morais e lutando contra a suposta perda da memória ancestral do cristianismo e da ligação inextirpável, aos olhos conservadores, entre nação, ordem moral, família e direitos naturais. Essas cristalizações estão em estado de tensão com outras visões políticas, sociais e religiosas ligadas a diferentes grupos religiosos e não-religiosos, acelerando o desencaixe ente pertencimento, referência identitária e crença.

Dessa forma, a atual dinâmica social-religiosa oscila entre “a autoridade peremptória, de um lado, e a autossuficiência, do outro; ou a pura autossuspeição ou total autoconfiança” (TAYLOR, 2010, p. 601).

Nas religiões cristãs, doutrinas de salvação pentecostais e neopentecostais são vistas como ponta de lança da identidade moderna e autocentrada: o indivíduo, em seu self, torna-se o lócus da batalha pela salvação, palco em que a transcendência divina digladiava-se contra for-

ças demoníacas. Por outro lado, nesse vasto paroxismo de intercruzamentos, os desdobramentos dos processos culturais no Brasil induzem a se perguntar pela perenidade e coerência dessas tendências e imagens: se, no exorcismo, por exemplo, o culpado não é o indivíduo, mas o demônio, essa desculpabilização é paradoxal, já que, pelos princípios da modernidade protestante clássica, a consciência e a responsabilidade cabem ao indivíduo.

Paralela à crescente importância da religião do self, que perpassa diversas religiosidades, principalmente após a crítica pós-moderna às grandes narrativas, inseridas, paradoxalmente, no fluxo da pulsão romântica, vicejam as tentativas de eclipsar as dualidades semânticas multiplicam-se: corpo/mente, sociedade/indivíduo, sagrado/profano, ação/estrutura.

Formam-se padrões que se “atravessam no caminho das constelações tradicionais” (TAYLOR, 2010, p. 603). Com isso, muitas outras variações são produzidas, e ao lado do crer sem pertencer, cresce o pertencer sem crer.

Contudo, a relação de pertença é complexa e as radicalizações discursivas feitas na contemporaneidade permitem vir à baila exemplos de compromissos subterrâneos. Afeições e desafeições cruzam céus institucionais, movendo fluxos de entrada, saída e permanência de grupos e indivíduos em determinados etos religiosos, ou a circulação em espaços ampliados. Sagrado e profano em desconcerto, conectados pelos indivíduos. É o caso da reação de católicos franceses diante de uma campanha, inflamada e radical, da Igreja Católica francesa contra o casamento gay. Alguns deles, homossexuais que viviam há anos com seus companheiros, afastaram-se e manifestaram raiva. Segundo a reportagem do Jornal *Le Monde*:

Julien resistiu ‘o máximo possível’ e, depois, há dois meses, esse católico praticante não conseguiu mais. ‘Eu deixei de ir à missa. Não aguentava mais paroquianos que distribuía panfletos para a Manifestação para Todos – Manif’. Recentemente, o jovem homossexual, unido ao seu companheiro há vários anos, deu um novo passo: ‘Eu interrompi a minha transferência bancária automática em favor da Igreja’. Uma maneira radical de expressar a sua raiva contra a Igreja Católica, que, há nove meses, ‘se mobilizou contra o casamento para todos, sem se preocupar com os homossexuais, mostrando um rosto profundamente excludente’.

A tensão aumenta quando discursos religiosos normativos, vocalizados por grupos políticos, pretendem fazer eco a uma “antiga obsessão do cristianismo latino: cimentar com precisão última, inalcançável e no final, autodestrutiva, as bases da autoridade final, imutável e inerrante. Seja ela a [...] decisão papal ou uma leitura literal da Bíblia” (TAYLOR, 2010, p. 601).

Dessa forma, as trajetórias dos indivíduos, grupos e comunidades, bamboeiam entre a dureza do dogma e a radicalidade da hiperindividualização. Desconfiança do indivíduo, suas emoções e seu self, por um lado, e por outro, exaltação das singularidades individuais, da escolha e certeza da experiência pessoal.

Por outro lado, com suas complexas relações e facetas, a situação de pluralismo institucional e secularização tornou-se uma plataforma não apenas heurística, mas também política e normativa. Portanto, é possível falar de modernidade religiosa em que a religião, definida como um empreendimento de transmissão e perpetuação da memória de um acontecimento fundador, muda profundamente sua função, seu

papel e suas orientações (HERVIEU-LÈGER, 2008).

A linha crente ou linhagem religiosa, que liga o acontecimento fundador do passado à vivência de sua memória no presente, sofre rupturas. Fratura-se a distância que liga o passado mítico, percebido como real pelos crentes, ao presente momento, visto como continuidade que caminha para um futuro, almejado como realização plena do passado (HERVIEU-LÈGER, 2008).

Imersa num mundo governado pelo imperativo da mudança e da inovação – que atravessa de alto a baixo as classes e as relações sociais, políticas, culturais e econômicas das sociedades ocidentais – a religião (e suas instituições), empreendimento marcado pela busca da continuidade, vê-se atravessada por forças centrípetas e centrífugas.

Contudo, é preciso lembrar que toda religião implica uma mobilização da memória coletiva, constituindo-se num dispositivo prático, simbólico e ideológico a partir do qual a consciência individual e coletiva de pertença a uma linha de crença é constituída, estabelecida e controlada. Se, por um lado, a transmissão ou continuidade de uma tradição religiosa não significa imutabilidade, por outro, implica a ocultação das rupturas que a linha crente sofreu ao longo da história (HERVIEU-LÈGER, 2008).

As disputas dos muitos grupos religiosos em torno da memória autorizada (memória hegemônica e legitimada da maioria dos crentes), bem como as disputas em torno da autenticidade dessa memória ou de sua restauração, expressam essas irrupções ou disjunções históricas (HERVIEU-LÈGER, 2008). Embora os crentes vejam sua linhagem como imutável, legítima, autêntica e unívoca, as outras linhagens lhes parecem mutáveis, bastardas, inautênticas e plurívocas.

Nos tempos moderno-secularizados, favoráveis à história, à racionalidade formal-instrumental, à pluralidade normativo-cognitiva das esferas institucionais (arte, ciência, política, economia) e à ascensão do indivíduo (vontade, inteligência e emoção) como centro decisório maior, entra em crise o ocultamento da mudança empreendido pelas tradições religiosas.

As quatro lógicas articuladas pelas instituições religiosas no empreendimento de ocultar ou deter a mudança tornam-se polos autônomos de produção identitária grupal e individual: a lógica ética (universalismo da mensagem religiosa); a lógica comunitária (vivência grupal e local da mensagem universal); a lógica emocional (experiência imediata da emoção religiosa original); e a lógica cultural (aparato de mediação da emoção religiosa e sua perduração) (HERVIËU-LEGER, 2008).

Na modernidade religiosa, formam-se dois eixos fundamentais de tensão na articulação histórico-social das quatro lógicas: o eixo ético-comunitário e o eixo emoção-cultura. Os processos secularizantes enfraqueceram os controles institucionais usados pelas instituições para que as tensões fossem contidas e administradas. Em torno das quatro lógicas, novas possibilidades de crer e pertencer foram efetivadas: crer sem tradição e pertencer sem crença (HERVIEU-LÈGER, 2008).

A despeito disso, é preciso cuidado na utilização de tais parâmetros para interpretar a realidade latino-americana e brasileira. Ao se analisar o panorama da América Latina, constatam-se fortes descompassos entre tradição, modernismo cultural e modernização socioeconômica bem como entre as trajetórias de formação e constituição dos estados, sociedades e mercados. Dessa forma, as relações entre a esfera pública, a esfera privada e a cultura (religião inclusa) são complexas e heterogêneas, discrepantes dos padrões eurocêntricos de mudanças sociocul-

turais, econômicas e religiosas (CANCLINI, 2000; MONTERO, 2006).

É nesse contexto que, no campo do espaço público brasileiro, os processos de produção e legitimação de identidades grupais e individuais conectam-se às dinâmicas das religiões e suas disputas de capital simbólico. No âmbito das mudanças sócio-religiosas, a acelerada destradicionalização (ou perda da cultura católico-afro-brasileira) e a ascensão do individualismo moderno (ou cultura moderna da escolha individual) parecem constituir-se no movimento central. Todavia, as possibilidades semântico-sociais de interação entre sociedade, religião e cultura não se esgotam no trânsito da tradição rumo à modernidade.

Assim, é preciso refletir sobre a queda da hegemonia é um fato empiricamente demonstrável por pesquisas e censos do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística): em 1872, 99,7% da população declaravam-se católica; em 1970, 91,8%; em 1980, 88%; em 1991, 80%; em, 1994, 74,9%; em 2000, 73,6%; em 2010, 64,6%¹.

O crescimento do número de evangélicos (pentecostais e neopentecostais) com amplo uso de estratégias de visibilidade e atuação pública, ao lado do crescimento dos sem-religião e das religiões mediúnicas (espiritismo kardecista) traça, em termos quantitativos, o panorama do campo religioso atual. Em termos quantitativos: em 2000, os evangélicos eram 15,4% da população, em 2010, 22,4%; os espíritas passaram de 1,3%, em 2000, para 2,0%, em 2010; os umbandistas e candomblecistas ficaram entre 0,8%, em 2000 e 2010.

Porém, se em termos quantitativos o cenário é de perdas constantes, em termos qualitativos deve-se destacar as combinações e poro-

1 Conferir: a) http://www.ibge.gov.br/canal_artigos/. Acesso: 30 de junho de 2012; b) <http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/>. Acesso em 01 de julho de 2012.

sidades do catolicismo com outras famílias de crenças religiosas. Em 1998, o Instituto Gallup constatava que 98,5% dos católicos acreditavam em Deus, mas 45,4% acreditavam em reencarnação, 49,6% em inferno, 61% em vida após a morte, 58,% em destino².

Diante desse cenário, toma vulto um movimento massivo de religiosidades pentecostais e neopentecostais, na medida em que, desvinculando-se dos tradicionais laços, criando novas comunidades de adeptos, por meio da soberana vontade e escolha individual (PIERUCCI, 2006).

Nessa realidade de pura modernidade, num fazendo-se e desfazendo-se da tradição, o novo aponta para um questionamento: será, simplesmente, a inauguração de um indivíduo moderno, livre e soberano no campo religioso? Como as religiões tradicionais são afetadas por essas mudanças? Na passagem das tradições religiosas e político-econômicas, pode-se pensar no irreversível declínio das religiões étnicas e tradicionais em face das religiões universais e de conversão individual? (PIERUCCI, 2006).

Concomitantemente a esse declínio, o quadro interno do catolicismo caracteriza-se por diferenciações culturais crescentes e porosas, de um lado, e de homogeneizações teológico-doutrinal-pastoral endurecidas, hierarquicamente centralizadas e não porosas, de outro.

Assim, tanto no campo católico, quanto no religioso em geral, surgem movimentos simultâneos, inter cruzados (dentro e fora dos grupamentos institucionais): por um lado, movimentos de distinção, multiplicação e rupturas; por outro, movimentos de indistinção, unificação e de tendência homogeneizante. Há uma ‘neopentecostalização’

2 Fonte: <http://www.gallup.com/poll/trends.aspx>. Acesso em 05 de julho de 2012.

de várias religiões: expandem-se os moldes empresariais e midiáticos, que estruturam o modo de ser neopentecostal (CARRANZA, 2011).

Os fenômenos de cruzamento, como hibridismo e ortodoxia vividos no campo religioso estão relacionados à estrutura socioeconômica e política brasileira. Esta assume novos contornos, funções e estruturas ao longo do século XX e início do século XXI. Intensas migrações urbano-rurais e mobilidades sociais, industrializações inovadoras e permanências atávicas atravessam o tecido social brasileiro: os segmentos, as classes, as regiões e os grupos (religiosos ou não) são conduzidos pelo ritmo assimétrico das racionalidades político-econômicas e simbólicas.

Dessa forma, a construção da identidade como tarefa empreendida, submersa nos atuais fluxos de mídia e consumo, é um trabalho religioso extenuante, já que as fronteiras entre a sociedade, outros grupos religiosos e fenômenos sociais precisam ser recompostas a partir de diversas estratégias de diferenciação, por um lado, e indistinção, por outro.

As crenças, junto com outros fatores sociais e simbólicos, produzem ou inventam as realidades sociais às quais se referem, inclusive, a transformação da gramática em ontologia. Por exemplo, a crença na secularização, por parte de agentes sociais, igrejas ou academias tem um efeito social importante: o da profecia autocumprida, fenômeno sociológico largamente estudado. Essas crenças vocalizam-se em semânticas normativas presentes em discursos teóricos e religiosos. Ou seja, a crença na secularização expressa um desejo e uma vontade, não somente uma realidade inalienável ou uma teoria austera e neutra. E é de se supor que a crença em contrário – na pós-secularidade, na pós-religiosidade ou na revanche do religioso – tenha os mesmos efeitos sobre a realidade social.

Mas, destacando interpretações alternativas, este texto concebe o discurso religioso como uma construção da linguagem, influenciado por dinâmicas socioculturais que atravessam o campo das religiões e do social, e influenciando, por sua vez, esses mesmos campos. Um vaivém semântico ocorre: categorias religiosas são (re)apropriadas por discursos seculares e categorias seculares são resinificadas religiosamente.

E assim, emerge uma segunda observação: o discurso religioso está associado aos atores sociais que o assumem e o emitem, bem como aos canais de transmissão, validação e legitimação. Nesse sentido, todo discurso está ligado a um aparato institucional de sustentação e a mecanismos de controle, delimitação e exclusão (FOUCAULT, 2010).

Os comentários e glosas cumprem função essencial, em especial no âmbito da produção discursiva religiosa, de tal forma que, no Mundo Ocidental letrado, as expressões religiosas encontram-se profundamente marcadas por esse aparato, conduzido por instâncias institucionais (casas, editoras, conselhos), não obstante o livre trânsito entre signos, significantes, imagens e outros. Essa livre circulação semântica ocorre a contragosto das instâncias de controle religioso institucional, e é uma característica da sociedade moderna, plural, urbana e globalizada, na qual a ampliação do espaço público, dos mercados sócio-simbólicos e a estruturação sócio-política cumprem importante função social de constituir a plausibilidade moderna. Mas, no atual contexto de profunda transformação social, com o esvaziamento do sujeito e a dispersão da autoridade é preciso considerar dois níveis de análise: o histórico (diacronia, mudança) e o estrutural (sincronia, permanência).

No plano histórico situa-se a sociogênese das sociedades e nações, marcando o início de processos que se prolongam história afora, a lon-

ga duração. Nesse plano o discurso da origem é a origem de reafirmações, (re)atualizações e reiteraões feitas ao longo da história social. A inauguração da hierofania, as manifestações divinas, as revelações da verdade precisam ser ditas e reditas constantemente, por isso a importância dos comentários e glosas de líderes, profetas, sacerdotes, leigos ou divinamente loucos.

No plano estrutural, situam-se as matrizes tradicionais de valores sócio religiosos, leitos sociais por onde correm os processos de interação entre religiões e sociedades. Nesse plano, cosmologias e simbologias assinalam a continuidade dos discursos religiosos como estruturas estruturantes, às quais grupos e comunidades em disputa, concorrência ou aliança, recorrem para reafirmar, fundar ou reformar sua identidade.

Ganha terreno, nessas configurações adquire importância a dimensão da subjetividade, do self, do interior. Assim, em amplos movimentos religiosos, no interior do indivíduo, ou seja, em seu self, é experimentado, através da relação entre homem e natureza, por exemplo, um novo acesso ao sagrado, autêntico e experiencial. Com isso, têm-se, de um lado, experiências de ultrapassagem, comunicação com o além (do corpo, da sociedade, do tempo e de si mesmo); de outro, o desejo de tradição, de sentir-se inserido em uma família venerável, num nobre passado. Daí, seu caráter ambivalente na religião ou nas religiões: centralidade da experiência e da emoção, engajamento do corpo e dos sentidos, em chave não institucional e individual na religião e nas relações desta com a cultura e a natureza; racionalidades modernas, mecanismo de garantia da segurança ontológica, em chave institucional e comunitária na religião e nos contatos desta com a sociedade e a cultura.

De fato, na corrosão efetivada pelos poderes de solvência da modernidade, as buscas de fronteiras são ativadas e podem ser traduzidas como o esforço para sistematizar sensações e cognições, bem como diminuir os pontos de fuga.

Dois movimentos, dois vastos continentes. De um lado, o self-sagrado, nas religiosidades new age e vicinais, totalidades porosas neo-românticas em redes de consumo e experimentação; do outro, os self-indivíduos, livres e rearranjados em novas comunidades de laços puramente religiosos, com vasta penetração nas religiosidades modernas racional-universalistas do tipo pentecostal e neopentecostal.

Cabe uma indagação: trata-se mesmo de linhas de demarcação definidas e puras? No self-sagrado, a religião reencontra-se com a ciência holística, e a emoção é a via de acesso ao fenômeno, é garantia de autenticidade da experiência. O consumo e a experiência social de produção de individualidades são articulados em redes, mas singulares em suas trajetórias e combinações individualizadas. São também desamarrados de institucionalidades definidoras e de cânones.

Ambos os selfs se articulam em torno de outros centros de gravidade: comunidades de puro interesse religioso, num caso, e redes de experimentação, em outro. Resta saber se ambos bebem das mesmas fontes de desterritorializações e se em ambos há combinação de traços neorromânticos e traços da reação ou da confirmação de fluxos de modernidade identitária.

Entre os pentecostais e neopentecostais, um dos movimentos mais ativos no campo religioso, a desvinculação dos laços religiosos do passado ocorre em meio ao afeto sensível aprumado numa vida em busca da moral. Se, por um lado, a ética e a modernidade da religião universal de conversão individual são fundamentais, por outro lado, são impor-

tantes as emoções, as manifestações espirituais, os êxtases, os descendimentos do Espírito Santo, as revelações, os exorcismos desculpabilizadores (perda da centralidade do sujeito racional), as profecias (a voz do Outro, Outros ou de Deus, através de mim), os cânticos, a oração em línguas e as danças.

Nem puro fulgor de destradicionalização, nem pura antropofagia à brasileira. É nesse entrelaçado, na contemporaneidade brasileira, enredam-se o sagrado e as diversas ordens da existência social da ecologia ao consumo de bens e serviços. Por isso, a relação entre a singularidade local das confluências sociorreligiosas e a totalidade global das tendências modernas deve ser vista como processo de articulação das diferenças (SANCHIS, 1997).

Nas tramas da história e da sociedade, impensadas conexões e arranjos com novas leituras podem ser trazidos à luz, irrigando antigos temas. E, assim, quem sabe, o sagrado nômade deixe à vista, suas rotas de peregrinação no mundo moderno.

Referências bibliográficas

CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 18, n. 1, p. 5-22, agosto de 1997.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2000.

CARRANZA, B. *Renovação carismática católica: origens, tendências, mudanças*. Aparecida: Santuário: 2000.

_____. *Perspectivas da neopentecostalização católica*. In: CARRAN-

- ZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Ideias & Letras, p. 33-58, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 20 ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- HERVIÉU-LÈGER, Daniele. *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*. Petrópolis, 2008.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.
- PIERUCCI, Antônio F. A religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, p. 111-127, Jul. 2006.
- SANCHIS, Pierre. *As religiões dos brasileiros*. Vol. 1, Nº. 2, p. 28-43, 2 sem. 1997.
- TAYLOR, Charles. *Um era secular*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

Sessões Temáticas

Sessão Temática 1

Ecoteologia. Temas Emergentes

A sessão temática abordou questões teóricas acerca da Ecoteologia, tais como: seu estatuto epistemológico, a atual discussão sobre “antropocentrismo” e “biocentrismo” e autores que incorporam a perspectiva ecológica na reflexão teológica. Apresentaram-se sínteses de pesquisas que articulem “ecologia, consciência planetária e religião”. Os participantes se envolveram na discussão de todos os temas temas, de forma a promover a produção coletiva do conhecimento e estimular os grupos de pesquisa existentes. Palavras-chave: Teologia e Ecologia, Meio Ambiente, Religião e Natureza.

Coordenação:

Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad (FAJE),

Prof. Dr. Luis Carlos Susin (PUC-RS), Doutorando Carlos Cunha (FAJE).

Textos Completos

1. Ecoteologia - Proposta Programática para discussão

*Afonso Murad**

Resumo original

Em diferentes partes do mundo, as teologias contextuais tem se desenvolvido como parte de um esforço conjunto de ampliar o diálogo da fé cristã com o mundo contemporâneo, de forma significativa. A ecoteologia se insere na imensa tarefa de atualizar a mensagem cristã, estabelecer interfaces com outras áreas do saber e contribuir para a sustentabilidade e a cultura da paz. O presente trabalho, de caráter programático, visa levantar os pontos essenciais para a produção de uma obra de ecoteologia, que sirva de texto-base, material de estudo para pessoas e grupos, e colabore efetivamente para o avanço da pesquisa. Quais seriam os elementos imprescindíveis para um texto-base de ecoteologia? Propomos, para reflexão e debate nesta Sessão Temática: (1) Estatuto epistemológico, método e abrangência da ecoteologia. Relação com outras teologias contextuais. (2) Religiões, consciência planetária e sustentabilidade. Síntese e tarefas. (3) Ecoteologia cristã: bases bíblicas. (4) Doutrina cristã e ecologia: novas interrelações. (5) Ética da sustentabilidade à luz da fé cristã. (6) Espiritualidade Ecológica. (7) Síntese: a fé cristã e as sete chaves da consciência planetária.

* Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana (Roma). Docente da FAJE (Faculdade Jesuíta) em Belo Horizonte. Bolsista de produtividade em Pesquisa do CNPq. Contato: murad4@hotmail.com

Palavras-chave: Ecoteologia, Teologia e sustentabilidade, religião e consciência planetária.

Introdução

A ecoteologia tem ganhado espaço crescente, no âmbito da academia e no campo dos temas relevantes para a sociedade. Do ponto de vista acadêmico, o assunto tem polarizado pesquisadores (doutores, doutorandos, mestres e mestrandos), no que se refere às interfaces entre consciência planetária, sustentabilidade e religião. Nos últimos anos, tal interesse levou à constituição de Grupo temática ou Sessão Temática em duas importantes instâncias que reúnem profissionais da teologia e das ciências da religião: o Congresso anual da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da religião) e o Congresso bianual da ANPTECRE (Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião). Do ponto de vista da Ação Evangelizadora das Igrejas cristãs, a questão ecológica começa a dar passos. Ela mobilizou milhares de pessoas em distintas “Campanhas da Fraternidade”, algumas das quais protagonizadas pela Igreja católica e, outras, pelo Conselho Nacional das Igrejas Cristãs (CONIC). No horizonte da teologia pública, a ecoteologia constitui um tema fascinante, pois possibilita um espaço comum de discussão com pensadores de distintas áreas do saber, gestores de instituições e grupos sociais empenhados na construção de uma sociedade justa, solidária e sustentável.

O que se apresenta abaixo é um “esqueleto” de obra de referência em ecoteologia, destinada a professores e alunos de cursos de teologia e ciências da religião, a pessoas de distintas igrejas e religiões, e a grupos que efetivamente promovem ações socioambientais. Não se trata de um artigo em linguagem corrente, mas sim de um esquema

ampliado, visando suscitar discussão, de forma a recolher contribuições de várias instâncias e áreas do conhecimento para a produção de obra acadêmica. Esta versão já assimila as observações dos membros da Sessão Temática 1 (Ecoteologia) da ANPTECRE de 2013, realizada na UNICAP, em Recife. Os itens são apresentados de forma desigual. Alguns já foram desenvolvidos de forma preliminar pelo autor, em artigos infracitados, enquanto outros serão apenas aludidos. A bibliografia é ilustrativa, pois seria inviável nomear as principais referências correspondentes a cada item.

Esquema ampliado de obra básica de Ecoteologia (versão 2)

1. Ecologia, consciência planetária e sustentabilidade

Este capítulo visa introduzir o leitor em alguns conceitos básicos do “arquipélago hermenêutico” que constitui a ecologia, com seus termos correlacionados. Este nivelamento conceitual é fundamental para estabelecer as bases para o diálogo profícuo entre “ecologia” e “teologia”.

1.1. Ecologia como ciência, paradigma e ética

a) Ciência: ecologia significa o estudo de como se inter-relacionam todos os seres que constituem a “comunidade de vida” em nosso planeta: os seres abióticos (água, ar, solo e energia do sol), os seres bióticos (microrganismos, plantas e animais) e o ser humano. Nascida da biologia, ultrapassou seu campo inicial de conhecimento, ao propor estudar as relações, os contextos, e não somente determinados seres vivos em seu hábitat. Forja-se então a categoria “interdependência”: todos os seres estão em rede e as redes de matéria e energia são constitutivas na teia da vida.

- A ecologia postula a colaboração de muitos saberes. Somente se compreendem as relações na esfera da vida do planeta (biosfera) recorrendo simultaneamente a várias ciências. A abordagem científica da ecologia aproxima-se da teoria da complexidade de E. Morin, por reconhecer a incerteza e a incompletude como parte do conhecimento, que se mantém aberto para tecer novos fios. A ecologia se liga à holografia e a holística, enquanto percebe que em cada ser, biótico ou abiótico, há uma parte do cosmos, e que o todo é maior do que a soma das partes. A ecologia se tornou um viés que influencia várias ciências teóricas e aplicadas, pois seu interesse se dirige à continuidade da vida no presente e no futuro do planeta.

b) Ética: diz respeito ao despertar da consciência (ecopercepção) e a empreender ações que tenham em vista a sustentabilidade. Inicia-se com a percepção de que a atual forma de o ser humano se relacionar com o ecossistema está equivocada e levará a humanidade e a nossa “casa comum” a desastre sem precedentes, se não houver mudança de rumo. A atuação irresponsável do ser humano em relação ao ecossistema tem consequências graves e simultâneas, tais como alteração do ciclo das estações, perda da biodiversidade, contaminação (do solo, do ar e da água), perdas econômicas na agricultura, aumento de doenças respiratórias, custos econômicos não contabilizados e externalizados.

- A ética ecológica articula a questão do indivíduo, do grupo, da instituição e das estruturas sociais e econômicas. Rejeita a exclusividade de fatores e a oposição entre subjetividade e coletividade. Propugna que a sociedade ecologicamente sustentável é possível quando se somam, de forma interdependente, atitudes individuais, ações familiares e coletivas, gestão institucional, adoção de políticas locais e nacionais, além de acordos internacionais em forma de protocolos vinculantes.

- A busca da sustentabilidade postula novo ethos humano e socio-político. Implica mudança de hábitos pessoais e comunitários de consumo e descarte. Interfere no processo de extração, produção, distribuição, consumo, descarte (ou reciclagem) dos bens e nos serviços a eles associados. Compreende quatro perspectivas: econômica, social, cultural e ambiental. Transforma-se numa das grandes causas da humanidade, no presente e no futuro. Exige que o ser humano se reencante, perceba que os outros seres não são “coisas”, tome consciência de seu impacto sobre o planeta e assuma novas atitudes.

c) Paradigma ecológico: consiste na crítica e na superação do antropocentrismo moderno. O ser humano pode até se compreender como “centro consciente do universo conhecido”, mas ele não está sozinho. A espécie humana é fruto de longuíssimo processo de evolução da matéria. Somos filhos da Terra e parte da Terra. Por isso, a consciência planetária implica ética planetária: é preciso cuidar da Terra. Assim, ciência e ética se fundem, sem perder a especificidade, num modelo de compreensão, no qual o ser humano se percebe como parte do meio ambiente e em contínua relação de interdependência com ele. Então, o conceito de “paradigma ecológico” se relaciona com “consciência planetária” e “sustentabilidade”.

1.2. Conceito de consciência planetária

a) Consciência ou visão planetária: (re)descoberta de que o mundo se torna um todo, o ser humano é membro da Terra e deve assumir a responsabilidade pelo futuro do planeta habitável. Expressa uma significativa e ainda minoritária etapa da evolução da humanidade, implicando tarefa de expansão e aprofundamento. Dimensões: estar consciente de algo, ecopercepção, consciência coletiva e crítica (MURAD, 2013, p.)

b) *Planetarização*: movimento crescente e irreversível de conexão de homens e mulheres dos diversos cantos da Terra, para constituir uma história única. Não se reduz à globalização do mercado. Os problemas e as soluções ultrapassam as fronteiras das nações. Comporta ampliação de horizontes para um mundo uno, processos comunicativos que rompem com compreensão tradicional de tempo e de espaço, a intensificação da teia humana que se tece na diversidade étnica, cultural, de gênero, sexual, generacional, inter-religiosa e multiconfessional.

c) *Consciência planetária e cidadania planetária*: No primeiro, enfatiza-se a originalidade da percepção e da sensibilidade ética, a emergência de um novo paradigma civilizacional nos processos de mudança nas mentes e nos corações. No segundo, acentuam-se as práticas transformadoras, a nova forma de estar e de atuar com os outros na biosfera, a organização da sociedade com os Direitos Humanos e os Direitos da Terra, que configuram uma civilização original.

d) O ser humano é filho da Terra? *Sim*. Ele é a própria Terra, enquanto pensa, age, sente, atua, confere sentido e comunica-se com a linguagem, representa suas interações com os outros seres através de símbolos e conceitos. É parte integrante e consciência reflexa da *comunidade de vida* no nosso planeta. Relativizam-se assim as diferenças entre as espécies e se realça a igualdade do princípio vital que as unifica. Todos os viventes formam uma única comunidade de vida, interdependente e solidária.

Não. Suas características próprias, como linguagem, consciência reflexa, enorme capacidade de aprendizagem, estrutura cerebral extremamente complexa conferem-lhe um distanciamento em relação aos outros seres e ao próprio planeta, como entidade biosférica.

Sim e Não. Nós, os humanos, provamos simultaneamente o enraizamento no cosmos físico e na esfera viva, e o desenraizamento que nos é próprio. Ao mesmo tempo, estamos dentro e fora da natureza em co-participação e distanciamento (MORIN, 2002, p. 50).

e) O planeta é um entidade própria, um super-organismo vivo? Prós e contras a teoria de Gaia (LOVELOCK, 2006, p. 27-46)

1.3. Sustentabilidade: consensos e diferenças

a) O ser humano: de dominador a *habitante* da Terra, nossa “casa comum”. Tarefa: Manter o planeta habitável. Reduzir a “pegada ecológica”.

b) *Conceito de sustentabilidade*: toda ação destinada a manter as condições energéticas, informacionais, físico-químicas que sustentam todos os seres, especialmente a Terra viva, a comunidade de vida e a vida humana, visando sua continuidade e ainda atender as necessidades da geração presente e das futuras, de tal forma que o capital natural seja mantido e enriquecido em sua capacidade de regeneração, reprodução e coevolução. (BOFF, 2012, p.107).

c) *A sustentabilidade é viável*, na economia de mercado globalizada?
c.1: Sim: conforme a proposta do “desenvolvimento sustentável”. Ele seria alcançado com iniciativas simultâneas no “triple botton line”: econômico, ambiental e social, correspondentes aos três pés: Profit, Planet, People. A bandeira da sustentabilidade é assumida por empresários e, em menor grau, pelos governos. Busca de “ecoeficiência” (ALMEIDA, 2002).

- Critérios do desenvolvimento sustentável nas empresas e o “capitalismo natural” (HAWKEN; LOVINS; LOVINS, 1999, p. 9-19).

- A (falsa) opção da “economia verde”.

- Os tratados internacionais em vista da “governança global”. Os passos das “Conferências das partes”.

c.2: Não. A transformação da economia deve ser radical, a ponto de superar a ilusão moderna do desenvolvimento econômico infinito, medido pelas taxas de PIB, pelo aumento de produção e consumo. A Terra não aguenta o crescimento ilimitado. Trata-se de questionar o próprio conceito de “desenvolvimento” e desglobalizar a economia. “Desfazer o desenvolvimento para refazer o mundo” (LLENA et al., 2009). Impossível conciliação, pois os processos da natureza são cíclicos enquanto a economia de mercado é linear. Crítica ferrenha advinda da Cúpula dos Povos, no ano de 2012.

c.3: A busca do “inédito viável” da sustentabilidade. Novas propostas conceituais, como “ecodesenvolvimento” (GADOTTI, 2009, p.65), “ecossocialismo”, “desenvolvimento ao ponto sustentável” (BRAUN, 2005, p.12).

1.4. Educar para a sustentabilidade e a cidadania planetária

a) *Educação ambiental*: consensos e avanços (MOURA CARVALHO, 2004).

b) *Requisitos pedagógicos* para o processo de educação da cidadania planetária: protagonismo efetivo dos educandos e interlocutores; epistemologia integradora de razão e emoção, uso apurado dos cinco sentidos, exercício da dimensão experiencial da aprendizagem, compreensão complexa das variáveis, simultaneidade de atitudes individuais e ações coletivas e visibilidade das práticas transformadoras (GUTIÉRREZ e PRADO, 2002).

c) *Ecopedagogia*: pedagogia que promove a aprendizagem do sentido das coisas a partir da vida cotidiana, que significa facilitar, acom-

panhar, possibilitar, recuperar, dar lugar, compartilhar, inquietar, problematizar, relacionar, reconhecer, envolver, comunicar, expressar, comprometer, entusiasmar, apaixonar, amar. As pessoas e o planeta salvos no mesmo projeto de futuro (GADOTTI, 2009)

2. Contribuição e tarefas das religiões para a ecologia

Este capítulo mostra como as religiões podem auxiliar a humanidade na tomada de consciência da questão sócio-ambiental. O que elas oferecem aos seus seguidores e à humanidade, no que diz respeito ao empenho pela sustentabilidade?

2.1: *Sete tarefas das religiões em relação à ecologia* (MAÇANEIRO, 2011):

- Interpretar a condição humana no quadro da vida planetária;
- Desenvolver a consciência ecológica de seus seguidores;
- Participar da elaboração de uma epistemologia ambiental;
- Promover a ética ecológica pessoal, comunitária e global;
- Dialogar em conjunto sobre questões ecológicas;
- Atuar em conjunto em causas ecológicas;
- Re-encantar a natureza.

2.2. *O compromisso* da “Carta das religiões sobre o cuidado da Terra” ao Final da Cúpula dos Povos.

2.3. *Porque as religiões*, efetivamente, contribuem tão pouco para o cuidado com o planeta?

3. Eco-espiritualidade e doutrina cristã

Este capítulo apresenta a contribuição específica do cristianismo

para o desenvolvimento da consciência planetária, a partir das suas raízes espirituais.

3.1. *Características da eco-espiritualidade*, difusa na cultura contemporânea.

3.2. Releitura da bíblia à luz da eco-espiritualidade

a) Encantamento, louvor, reconhecimento e cuidado. Chaves de leitura (AGUIRRE in: SUSIN et AL (org), 2011, p.41-68; MORANDINI, 2008, p.29-101).

b) A leitura poética dos dois relatos da criação (Gn 1 e 2). Dominar e cultivar?

c) O louvor da criação e a salvação na história: os Salmos (SCHWANTES, 2012; FERNANDES e GRENZER, 2013).

d) A indignação faz parte da espiritualidade? O viés do profetismo bíblico.

e) Criação e Nova criação (RIBEIRO CIRNE, 2013, p.41-95).

3.3. *Espiritualidade trinitária*

a) Trindade como teodiversidade.

b) O Espírito Santo: cria, sustenta, leva à plenitude a criação (MOLTMANN, 2002).

c) O Filho, Palavra co-criadora que recapitula a história.

3.4. Espiritualidade e evolução, segundo Teilhard de Chardin.

3.5. A unidade da experiência salvífica como fulcro da ecoteologia (MURAD, 2009)

a) A fragmentação entre criação e salvação na teologia clássica

- b) A recuperação da teologia da graça em perspectiva antropocêntrica
- c) A unidade entre salvação e história, na teologia da libertação
- d) A perspectiva da ecoteologia.

3.6. Ideias diretrizes para uma doutrina ecológica da criação (MOLTMANN, 1987)

- a) Questão epistemológica prévia: o conhecimento participativo
- b) Criação para a glória
- b) O sábado da criação
- c) Preparação messiânica da criação para o Reino
- d) Criação no Espírito
- d) Imanência de Deus no mundo
- e) O princípio da mútua compenetração
- f) Espírito e consciência humana

4. Da mística à prática transformadora

Este capítulo resume, de forma didática e interrelacionada, as principais questões ecológicas atuais. Apresenta também um conjunto de iniciativas, que reúnem crentes e não crentes, em vista da constituição da “Terra habitável”.

4.1. Principais questões ambientais interdependentes

- a) Mudanças climáticas -> emissão de GEE -> Política energética, Mobilidade Urbana e transportes, Conservação dos mares e das florestas.
- b) Resíduos sólidos: -> ciclo de vida dos produtos, consumismo, reciclagem.
- c) Segurança alimentar: -> uso do solo, agrotóxicos e fertilizantes, tecnologia e apropriação do conhecimento, desperdício, desertificação.
- d) Biodiversidade

e) Água

4.2. *Simultaneidade dos âmbitos de ação*

- a) Atitudes individuais.
- b) Ações coletivas em pequenas redes.
- c) Educação ambiental (capítulo anterior) (MOURA CARVALHO, 2004)
- d) Gestão ambiental (MOURA, 2008)
- e) Políticas públicas em âmbito municipal, regional e do país. Legislação e órgãos de controle.
- f) Comunicação
- g) Governança global.

5. Eco-alfabetização e vida cristã

Este capítulo visa mostrar como os princípios de eco-alfabetização, propostos por CAPRA (1996) também são iluminadores para os cristãos e as igrejas.

5.1. *Ecoalfabetização*

- Ser ecologicamente alfabetizado, ou “ecoalfabetizado”, significa entender os princípios de organização das comunidades ecológicas (ecossistemas) e usar esses princípios para criar comunidades humanas sustentáveis. Trata-se de revitalizar os diversos grupos humanos – inclusive as comunidades educativas, comerciais e políticas – de modo que os princípios da ecologia se manifestem neles como princípios de educação, de administração e de política.

- Durante mais de três bilhões de anos de evolução, os ecossistemas do planeta têm se organizado de maneiras sutis e complexas, a fim de maximizar a sustentabilidade. Essa sabedoria da natureza é a essên-

cia da ecoalfabetização. Os princípios básicos da ecologia podem ser diretrizes para construir comunidades humanas sustentáveis. Capra seleciona os seguintes princípios: interdependência, ciclo, parceria, flexibilidade e diversidade.

5.2. Interdependência

- Todos os membros de uma comunidade ecológica estão interligados numa vasta e intrincada rede de relações, que compreende a teia da vida. Eles derivam suas propriedades essenciais e a própria existência, das relações com outros. A interdependência – a dependência mútua de todos os processos vitais dos organismos – é a natureza de todas as relações ecológicas. O comportamento de cada membro vivo do ecossistema depende do comportamento de muitos outros.

- Entender a interdependência ecológica significa entender o que são relações. Isso determina as mudanças de percepção que são características do pensamento sistêmico – das partes para o todo, de objetos para relações, de conteúdo para padrão. Uma comunidade humana sustentável está ciente das múltiplas relações entre seus membros. Nutrir a comunidade significa nutrir essas relações.

- O fato de que o padrão básico da vida seja um padrão de rede significa que as relações entre os membros de uma comunidade ecológica não são lineares e envolvem múltiplos laços de realimentação. Cadeias lineares de causa e efeito existem muito raramente nos ecossistemas, que nós chamamos de “natureza”. De maneira semelhante, construir comunidades humanas sustentáveis significa compreender e fortalecer as relações entre as pessoas e destas com o meio ambiente e seus múltiplos elementos, como o ar, o solo, a água, as fontes de energia, as árvores e os animais. Precisamos uns dos outros para viver e manter o

ciclo da vida, de forma saudável e duradoura.

- Este princípio ecológico interpela a fé cristã:

* Se alguém acredita que o ser humano recebe de Deus a vocação de administrar a criação, esta crença deve iluminar a forma de produzir, consumir, descartar e reutilizar os bens disponíveis no nosso planeta. A relação de cuidado só é possível se levarmos em conta a interdependência e a alteridade dos outros seres em relação a nós, os humanos.

* O princípio da interdependência desmascara a pretensão do individualismo moderno, da competição desenfreada e da busca isolada do sucesso. Os cristãos acreditam que, em longo prazo, as relações baseadas na colaboração recíproca, na entreatajuda, na solidariedade, são mais duradouras do que as que se realizam de forma utilitarista e competitiva.

* Somos Povo de Deus em marcha. A aliança de Javé com seu povo, bem como o seguimento de Jesus numa comunidade de fé, embora ressoem de forma original no coração de cada um, são claramente comunitários. No seio da comunidade de cristã nascemos e nos desenvolvemos, nutrindo relações de interdependência. Se o princípio da interdependência valer mais na Igreja, o autoritarismo e clericalismo se reduzirão, em favor da edificação da Igreja comunidade, entretecida com laços efetivos e relações de corresponsabilidade.

* As estruturas formais das Igrejas devem ser revistas e recriadas, visando para favorecer a interdependência: cada um é simultaneamente sujeito de sua história, que livremente constrói em colaboração recíproca com suas coirmãs(ãos).

5.3. Ciclos e ciclagem

- Os processos ecológicos são cíclicos, pois matéria e energia circulam

continuamente na teia da vida. Todos os organismos de um ecossistema produzem resíduos, mas o que é resíduo para uma espécie é alimento para outra, de modo que o ecossistema como um todo permanece livre de resíduos. As comunidades de organismos têm evoluído dessa maneira ao longo de bilhões de anos, usando e reciclando continuamente as mesmas moléculas de minerais, de água e de ar.

- Segundo F. Capra, aprofundado por Daniel Goleman, na obra “Inteligência Ecológica” (GOLEMAN, 2009), o mercado capitalista não fornece aos consumidores informações adequadas, pois os custos sociais e ambientais de produção não participam dos atuais modelos econômicos. Esses custos são rotulados de variáveis “externas”, pois não se encaixam nos seus arcabouços teóricos. Os lucros privados estão sendo obtidos com os custos públicos em detrimento do meio ambiente e da qualidade geral da vida, e a expensas das gerações futuras. A alfabetização ecológica mostra que esse sistema não é sustentável. Ou seja, ele tende a entrar em crise e se autodestruir.

- Um dos principais desacordos entre a economia e a ecologia deriva do fato de que a natureza é cíclica, enquanto que os atuais sistemas industriais são lineares. As atividades comerciais extraem recursos, transformam-nos em produtos e em resíduos; vendem os produtos para os consumidores, que descartam ainda mais resíduos. Os padrões sustentáveis de produção e de consumo precisam ser cíclicos, imitando os processos cíclicos da natureza. Para conseguir esses padrões cíclicos, deve-se replanejar em nível fundamental as atividades comerciais e a economia, em todo o ciclo de vida dos produtos, do berço ao túmulo.

- Qual o impacto deste princípio para vida cristã e as igrejas?

* A sociedade contemporânea está fundada na ilusão do progresso ilimitado. E isso se liga à concepção, cada vez mais difundida a partir

do neopentecostalismo, de que o cristão é um vencedor (individual), que devido à sua fé, vai superar a situação de carência material, entrar na sociedade de consumo e acumular muitos bens de consumo. Uma visão ecológica da fé cristã denuncia estes enganos.

* As Igrejas cristãs, como espaço educativo, devem ser as primeiras a conscientizar seus membros sobre a necessidade de adotar um estilo de vida sustentável (que inclui extração, produção, transporte, venda-compra, consumo, descarte e reciclagem dos produtos). Produzir menos resíduos e colaborar nos processos de reciclagem é forma básica de demonstrar respeito e amor ao ecossistema, considerado como criação de Deus e nossa casa comum.

* As Igrejas também, como instâncias éticas, devem colaborar com a sociedade civil na definição das políticas públicas sobre os resíduos sólidos (que chamamos de lixo) e a matriz energética de seu país (conjunto de meios de geração, transmissão e distribuição da energia).

* A Teologia da Libertação, com a ajuda de mediações socioanalíticas, mostrou que na sociedade capitalista a geração e distribuição da riqueza é injusta, enquanto concentra e exclui. A ecoteologia acrescenta que a economia de mercado, tal como está organizada hoje no mundo, conduz à destruição das “comunidades de vida”, dos ecossistemas.

* As instituições cristãs exercem grande influência sobre pessoas, grupos e comunidades. Devem conhecer o princípio dos ciclos, aplicá-los nas suas casas e organizações, e promover processos educativos com seus fornecedores, destinatários e interlocutores. Além disso, adotar política de redução, reutilização e reciclagem de materiais.

5.4. *Parceria*

- Há nos ecossistemas uma relação de “competição”, ao considerar o

lugar dos diferentes seres vivos na cadeia alimentar. Na corrida pela sobrevivência, os predadores competem com aqueles que são seu alimento. No entanto, acontecem simultaneamente relações de parceria. Na natureza a parceria é uma característica essencial das comunidades sustentáveis. Num ecossistema, os intercâmbios cíclicos de energia e de recursos são sustentados por uma cooperação generalizada. A parceria – a tendência para formar associações, para estabelecer ligações, para viver dentro de outro organismo e para cooperar – é um dos “certificados de qualidade” da vida no nosso planeta.

- Nas comunidades humanas, parceria significa participação, sintonia e colaboração recíproca. Combinando o princípio da parceria com a dinâmica da mudança e do desenvolvimento, utiliza-se o termo “coevolução” de maneira metafórica nas comunidades humanas. À medida que uma parceria se processa, cada parceiro passa a entender melhor as necessidades dos outros. Numa parceria verdadeira, ambos os parceiros aprendem e mudam – eles coevoluem.

- Há tensão entre economia e a ecologia. A economia enfatiza a competição, a expansão e a dominação; a ecologia destaca a cooperação, a conservação e a parceria.

- Elementos para leitura teológico-pastoral do princípio ecológico da parceria:

* Estabelecer parcerias é questão estratégica e espiritual. A sociedade é tão complexa e as instituições religiosas apresentam tantos fatores limitantes, que elas necessitam se associar a outras, para se manterem vivas e dinâmicas. Do ponto de vista espiritual, uma forma contemporânea de viver a fraternidades entre grupos e instituições consiste em fazer circular o conhecimento, os saberes, o saber fazer, numa relação em que os dois parceiros sejam beneficiados.

- Colaboramos com outros não somente para nos beneficiar reciprocamente. Há pessoas e grupos que ajudam os outros para promovê-los, estar ao seu lado, colaborar, mesmo que isso não lhes traga vantagens individuais e institucionais. Já não se trata de parceria, mas sim de solidariedade, de amor ágape. Ambas são importantes, mas distintas.
- Deus precisa de nós? Somos parceiros de Deus na causa da salvação do mundo? Os cristãos sustentam a prioridade da Graça. A visão protestante enfatiza a total liberdade divina, a católica sublinha que Deus, na sua imensa bondade, quis contar conosco.

5.5. Flexibilidade

- A flexibilidade de um ecossistema é consequência de seus múltiplos laços de realimentação, que tendem a levar o sistema de volta ao equilíbrio sempre que houver um desvio, devido a condições ambientais mutáveis. As variáveis de um ecossistema flutuam, como densidade populacional, disponibilidade de nutrientes e padrões meteorológicos. A teia da vida é uma rede flexível e sempre flutuante. Quanto mais variáveis forem mantidas flutuando, mais dinâmico será o sistema, maior será a sua flexibilidade e maior será sua capacidade para se adaptar a condições mutáveis.
- As alterações ecológicas ocorrem entre limites de tolerância. Há o perigo de que todo o sistema entre em colapso quando uma alteração ultrapassar esses limites e o sistema não consiga mais compensá-la.
- O mesmo é verdadeiro para as comunidades humanas. A falta de flexibilidade se manifesta como tensão. Em particular, haverá tensão quando uma ou mais variáveis do sistema forem empurradas até seus valores extremos, o que induzirá uma rigidez intensificada em todo o sistema. A tensão temporária é um aspecto essencial da

vida, mas a tensão prolongada é nociva e destrutiva para o sistema. Administrar um sistema social – uma empresa, uma cidade ou uma economia – significa encontrar os valores ideais para as variáveis do sistema. Se tentarmos maximizar qualquer variável isolada em vez de otimizá-la, isso levará, invariavelmente, à destruição do sistema como um todo.

- O princípio da flexibilidade inspira a estratégia para a resolução de conflitos. Em toda comunidade humana haverá contradições que não podem ser resolvidos em favor de um ou do outro lado. Precisar-se-á simultaneamente de estabilidade e de mudança, de ordem e de liberdade, de tradição e de inovação. Esses conflitos inevitáveis são mais bem-resolvidos estabelecendo-se um equilíbrio dinâmico do que adotando decisões rígidas. A alfabetização ecológica inclui o conhecimento de ambos os lados de um conflito. As contradições no âmbito de uma comunidade são sinais de sua diversidade e de sua vitalidade e, desse modo, contribuem para sua viabilidade.

- O princípio da flexibilidade se aplica à comunidade eclesial, na tensão produtiva entre Tradição e atualização da Boa Nova e na forma como se enfrentam os conflitos.

5.6. Diversidade e resiliência

- Nos ecossistemas, o papel da diversidade está estreitamente ligado à sua estrutura em rede. Um ecossistema diversificado é flexível, pois contém muitas espécies com funções ecológicas sobrepostas que podem, parcialmente, substituir umas às outras. Quando uma determinada espécie é destruída por uma perturbação séria, de modo que um elo da rede seja quebrado, uma comunidade diversificada é capaz de sobreviver e de se reorganizar, pois outros elos da rede podem, pelo

menos parcialmente, preencher a função da espécie destruída. Quanto mais complexo for o padrão de interconexões de uma rede, mais elástica ela será.

- Nos ecossistemas, a complexidade da rede é uma consequência da sua biodiversidade e, desse modo, uma comunidade ecológica diversificada é uma comunidade elástica. Nas comunidades humanas, a diversidade étnica e cultural pode desempenhar o mesmo papel.

- A diversidade só se torna uma vantagem estratégica se houver comunidade vibrante, sustentada por uma teia de relações. Se ela estiver fragmentada em grupos e em indivíduos isolados, a diversidade poderá tornar-se fonte de preconceitos e de atritos. Porém, se a comunidade estiver ciente da interdependência de todos os seus membros, a diversidade enriquecerá todas as relações e, desse modo, enriquecerá a comunidade como um todo, bem como cada um dos seus membros. Nessa comunidade, as informações e as ideias fluem livremente por toda a rede, e a diversidade de interpretações e de estilos de aprendizagem – até mesmo a diversidade de erros – enriquecerá a todos.

- Leitura teológico-pastoral a desenvolver: Deus trindade: princípio e fonte de diversidade biológica e humana; Contribuição da diversidade na construção das comunidades cristãs.

5. 7. Conclusão aberta

6. *Ecoteologia – Estatuto epistemológico*

Este capítulo, de natureza teórica, reflete sobre o tipo de saber que caracteriza a ecoteologia, seu método e a relação de interdependência com outras teologias contemporâneas.

6.1. A teologia como reflexão sistemática, crítica e esperançada sobre a fé ou a partir dela (LIBANIO e MURAD, 2012).

a) Matéria prima, mediação hermenêutica pré-teológica e teológica da ciência da fé.

b) O específico da ecoteologia.

6.2. Que tipo de saber é a ecoteologia.

6.3. Relação da Ecoteologia com outras correntes teológicas contemporâneas:

a) É teologia contextual? Sim e não

b) Filha da teologia da libertação: visa práxis transformadora, compreende a realidade de forma estrutural.

c) Com a teologia de gênero: crítica ao patriarcalismo e sua forma de dominação sobre todos os seres, acesso ao saber pela investigação e a intuição.

d) Com as teologias étnico-culturais: olhar encantado sobre o mundo, conhecimento aliado à sabedoria milenar.

e) Com a teologia das religiões.

7. Ecologia na Teologia. A título de Conclusão

Para concluir, três tópicos. Um de caráter sintético. E outros, prospectivos.

7.1. As sete chaves da consciência planetária à luz da ecoteologia:

a) Encantamento: experiência sensível de contato com o meio ambiente, que desperta no ser humano o sentimento de reverência diante do mistério de todos os seres.

b) Indignação: postura ética de “desconforto” diante das situações que atentam contra a dignidade dos seres humanos, sobrecarregam

os ecossistemas e comprometem a continuidade da “teia da vida” no planeta.

c) Informação: conhecer a situação dos ecossistemas no planeta, os aspectos e os impactos ambientais da ação humana, a configuração do antropoceno e as alternativas de sustentabilidade.

d) Visão sistêmica: superação da visão analítica que fragmenta a realidade, através do exercício da “alfabetização ecológica”, de compreensão holística e holográfica.

e) Mística: desenvolvimento da eco-espiritualidade a partir da Bíblia, da Tradição Eclesial, do diálogo interreligioso e da sensibilidade aos Sinais dos Tempos, favorecendo a unidade da experiência salvífica cristã.

f) Atitudes pessoais: posturas individuais, traduzidas em ações cotidianas referentes ao consumo de produtos e serviços e ao exercício da cidadania.

g) Ações coletivas: complexo de iniciativas que abrange diversos âmbitos, do nível local à governança global, incluindo educação ambiental, gestão sócio-ambiental, comunicação, legislação e comunicação.

7.2. Repensar a teologia em relação com a ecologia. Reelaborações possíveis e necessárias: Trindade, Criação e Salvação, Antropologia Teológica, Escatologia, Liturgia...

7.3. A ecopedagogia no Ensino da Teologia.

a) Recuperar a articulação de teologia, pastoral e espiritualidade.

b) Superar o intelectualismo, com a ajuda da neurociência.

7.4. Poema conclusivo.

Conclusão

O esquema desta futura obra de ecoteologia assemelha-se a um croqui, um esboço, um rascunho detalhado. Na perspectiva da “interdependência”, que caracteriza a ecologia, traduz o pensamento singular de seu ator, com a cooperação de múltiplos parceiros. É um projeto a se realizar, visando contribuir para a expansão e o aprofundamento da consciência planetária. Um sonho possível e necessário.

Referências

- ALMEIDA, Fernando. *O bom negócio da sustentabilidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- BOFF, Leonardo. *Cuidar da Terra, proteger a vida: como evitar o fim do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- BOFF, Leonardo. *Sustentabilidade. O que é – O que não é*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BRAUN, Ricardo. *Novos paradigmas ambientais: Desenvolvimento ao ponto sustentável*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- CAPRA, Fritjof. *A Teia da Vida: uma nova compreensão dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- FERNANDES, Leonardo Agostini; GRENZER, Matthias. *Dança, ó terra! Interpretando Salmos*.
- JUNGES, Roque. *Ecologia e criação*. São Paulo: Loyola, 2001.
- MOLTMANN, Jürgen. *Dios en la creación: doctrina ecológica de la creación*. Sígueme: Salamanca, 1987, p.15-32.
- MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria*. São Paulo: Loyola, 2007.

- DIAS, Genebaldo Freire. *Ecopercepção. Um resumo didático dos desafios socioambientais*. São Paulo: Gaia, 2004.
- GADOTTI, Moacir. *Pedagogia da terra*. 6. ed. São Paulo: Petrópolis, 2009.
- GOLEMAN, Daniel. *Inteligência ecológica: o impacto do que consumimos e as mudanças que podem melhorar o planeta*. Rio de Janeiro: Campus, 2009.
- GUTIÉRREZ, Francisco; PRADO, Cruz. *Ecopedagogia e cidadania planetária*. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- HAWKEN, Paul; LOVINS, Amory; LOVINS, L. Hunter. *Capitalismo natural: criando a próxima revolução industrial*. São Paulo: Cultrix, 1999.
- LLENA, Claude et al., *Desfazer o desenvolvimento para refazer o mundo*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2009.
- LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*. São Paulo: Loyola, 2012, 8 ed revista e ampliada.
- LOVELOCK, James. *A vingança de Gaia*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006, p. 27-46.
- MAÇANEIRO, Marcial. *Religiões e ecologia. Cosmovisão, valores e tarefas*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- MOLTMANN, Jürgen. *Dios en la creación: doctrina ecológica de la creación*. Sígueme: Salamanca, 1987, p.15-32.
- MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida. O Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MOURA, Luiz Antônio Abdalla de. *Qualidade e gestão ambiental: sustentabilidade e implantação da ISO 14.001*. 5. ed. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2008.
- MOURA CARVALHO, Isabel Cristina. *Educação ambiental: a formação*

do sujeito ecológico. São Paulo: Cortez, 2004.

MURAD, Afonso. *Paradigma ecológico: gestão e educação ambientais*. In: SOTER (Org.). *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 40-53.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro; SOUZA, José Carlos Aguiar (orgs.). *Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2009.

RIBEIRO CIRNE, Lúcio Flávio. *O espaço da coexistência. Uma visão interdisciplinar de ética socioambiental*. São Paulo: Loyola, 2013.

SCHWANTES, Milton. *Salmos da vida: a caminho da justiça*. São Leopoldo: Oikos, 2012.

2. “Novo céu e nova terra”. Por que o pentecostalismo brasileiro não se engaja em causas ecológicas?

*Carlos Alberto Motta Cunha**

Resumo

O título desta comunicação já pressupõe a hipótese sugerida: o pentecostalismo brasileiro rejeita o engajamento ecológico. “Novo céu e nova terra” (Ap 21,1), para a fé pentecostal, são lugares de um futuro distante, longe da Terra. A esperança de um planeta restaurado não faz parte do imaginário pentecostal que, por sua vez, determina o comportamento alienante diante das causas ecológicas. Quais são os elementos teológicos determinantes de tal comportamento? Com o intuito de responder esta pergunta fundamental, o texto analisa as matrizes hermenêutica e escatológica do movimento pentecostal no Brasil e suas implicações para o não engajamento ecológico.

Palavras-chave: Pentecostalismo. Escatologia. Hermenêutica bíblica. Ecologia.

1 Introdução

O mapeamento religioso feito pelo Censo 2010 do IBGE de 2010 aponta para o crescimento do pentecostalismo no Brasil. Dos mais de

* Doutorando em Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e bolsista da CAPES.

42 milhões de evangélicos no Brasil, mais de 25 milhões são pentecostais. Sem avaliar os critérios utilizados pelo IBGE para diferenciar os grupos: Evangélicos de Missão, Evangélicos de Imigração, Pentecostais e Neopentecostais, neste texto, “pentecostais” são os fiéis pertencentes às igrejas: Assembleia de Deus, Quadrangular, Deus é Amor, Nova Vida e as suas dissidentes, bem como crentes das igrejas históricas: Batista, Presbiteriana, Metodista etc. que foram profundamente influenciados pela onda pentecostal.

Essas igrejas compõem o pentecostalismo brasileiro. É o movimento religioso que mais cresce no Brasil. Só para se ter uma ideia, a maior igreja pentecostal no Brasil, Assembleia de Deus, tem aproximadamente 12,5 milhões de fiéis. É mais gente do que todas as neopentecostais juntas. O número de pentecostais no Brasil supera a soma de habitantes das quatro maiores capitais do país: São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador e Brasília. Assim, assuntos relacionados a esse segmento religioso têm grande relevância no cenário nacional.

Há esforços e divergências para explicar o surgimento e o desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil. O movimento da *Azuza Street*¹, igrejas de mediação e pequenas seitas que se formam no vácuo da expansão das igrejas históricas são algumas das opções para se falar sobre a origem do pentecostalismo no Brasil. Mesmo diante da complexidade do movimento, percebem-se suas raízes teológicas oriundas de eventos como o do montanismo, dos anabatistas, dos

1 “O movimento da *Azuza Street*” é o nome da reforma carismática evangélica que tem como característica o dom de falar em outras línguas – glossolalia. Localizada no centro de Los Angeles, a Igreja episcopal metodista africana da Rua Azuza foi palco do início do pentecostalismo, em 1906 e 1909. Cf. SYNAN. Pentecostalismo. In: ELWELL, Walter. (Ed.). *Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990, v.3, p.131-135.

Quakers e do metodismo, que deram ao pentecostalismo brasileiro características próprias: independência, doutrinas peculiares, hermenêutica própria, ênfase na pneumatologia e nos dons, evangelização agressiva, fundamentalismo teológico e milenarismo apocalíptico.

No Brasil, o pentecostalismo tem vários começos a partir de sua chegada no início do século XX. Por aqui se inculturou, construindo fases, linhagens e denominações. O número atual de adeptos pentecostais agrega, de fato, enorme variedade de orientações que nascem das antigas denominações aqui implantadas, bem como das práticas geradas nos últimos tempos, sobretudo nos Estados Unidos da América, e pelo espírito religioso autônomo dos fundadores locais (PASSOS, 2005,p.53).

O movimento pentecostal é identificado por seu elemento mais distintivo: a glossolalia, o que pode não ser apenas reducionista, mas, também, simplista. Nesse viés, o pentecostalismo representa, muito mais, a confluência de elementos teológicos exuberantes, próprios do final do século XIX, tais como: o movimento de cura divina, a teologia escatológica apocalíptica, o movimento de oposição às escolas alemãs de teologia liberal, denominado pietismo, e ao movimento de santidade, denominado puritanismo ou *Holiness*.

O pentecostalismo inspirou numerosos movimentos religiosos autóctones, milenarismos endógenos que misturam a tradição cristã entusiasta, o culto do herói fundador e o universo das crenças populares (BASTIAN, 2004, p.26). Além disso, o pentecostalismo tem, no seu bojo, características apocalípticas amalgamadas a uma liturgia dinâmica com perspectivas messiânicas, fruto das crenças populares que lhe dão características próprias.

2 Organizações paraeclesialísticas e o dispensacionalismo

Do ponto de vista teológico, o pentecostalismo é dependente de uma teologia importada das organizações paraeclesialísticas que, segundo Antônio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho, são:

Organizações missionárias diferentes das tradicionais. Elas não se ligam às juntas ou comitês das grandes Igrejas norte-americanas, mas se organizam independentemente delas com contribuições em dinheiro de membros das diversas Igrejas que assumem compromissos individuais de sustentação de missões ou missionários [...] As paraeclesialísticas agem de três diferentes níveis: evangelização de massa, acampamentos para juventude e literatura (MENDONÇA, FILHO, 2002, p. 55-58).

Essas organizações injetaram nas igrejas pentecostais brasileiras o ideário messiânico estadunidense que tem provocado um efeito paralisante.

Ao mesmo tempo em que reforçam suas linhas demarcatórias em relação à sociedade brasileira, uma vez que os padrões injetados pertencem a outro universo, impedem-nas de reformular seu pensamento e prática bem como de avançar, aos poucos, na direção dos valores da sociedade brasileira. O efeito paralisante produz dois efeitos: primeiro, contorna o perigo de as Igrejas caminharem para uma teologia mais autônoma que as capacite e as libere para as lutas sociais; segundo, limita a migração dos protestantes tradicionais de origem missionária para as Igrejas pentecostais, Igrejas que, embora portadoras de uma teologia

muito conservadora e fundamentalista, situam-se fora de qualquer forma de controle externo (MENDONÇA, FILHO, 2002, p.24).

As paraeclesiásticas enfraquecem as Igrejas de dois modos: primeiro, pela paralisação a que induzem pela teologia de corte fundamentalista difundida entre as massas e, segundo, pelo conformismo das Igrejas que delegam às paraeclesiásticas projetos que deveriam empreender.

Uma das obras “clássicas” trazidas pelas paraeclesiásticas e que baliza a teologia pentecostal é a *Bíblia de Scofield com Referências*, popularmente conhecida como a *Bíblia de Scofield*, versão das escrituras cristãs, editada por Cyrus I. Scofield (1843-1921)². No comentário que preparou para sua edição da Bíblia, inserido às margens do texto, Scofield aprofundou, aperfeiçoou e divulgou a teoria dispensacionalista de John N. Darby (1800-1882), fundador do movimento evangélico Irmãos de Plymouth, conhecido também como Igreja dos Irmãos. A publicação da Bíblia de Scofield, em 1909, fez com que fosse erroneamente atribuída a Scofield a formulação da teoria dispensacionalista.

No Brasil, a *Bíblia de Scofield* foi publicada pela Sociedade Bíblica do Brasil em 1983 com uma tiragem de 30 mil exemplares. Com o

2 Cyrus Ingerson Scofield nasceu nos Estados Unidos em 1843. Foi soldado no Exército confederado durante a Guerra Civil Americana (1861-1865). Ao terminar a guerra, Scofield estudou direito e começou a exercer advocacia em 1869. Por causa do vício da bebida, a sua vida familiar e profissional foi arruinada. Em 1879 teve uma experiência de conversão e foi formado em sua fé cristã por James Brookes, pastor presbiteriano simpatizante de Darby. Foi ordenado em 1883 e aceitou o pastorado da Primeira Igreja Congregacional de Dallas, Texas. Como parte de seu ministério começou a desenvolver conferências sobre a Bíblia e a profecia, utilizando a interpretação dispensacionalista. Sua interpretação se tornou muito popular através de suas palestras que se realizaram pelos Estados Unidos. Destes trabalhos resultou a *Bíblia de Scofield*, publicada em 1907.

texto de João Ferreira de Almeida, revisto e atualizado, e com notas explicativas, a *Bíblia de Scofield* apresenta uma introdução em que o autor dos comentários busca demonstrar a relevância da sua teologia dispensacionalista. Essas anotações têm sido instrumentos de doutrinação dispensacionalista inclusive em círculos e púlpitos de tradição reformada.

O dispensacionalismo, espécie de filosofia cristã da história, sustenta a existência de sete dispensações. Isto é, sete sistemas diferentes e sucessivos da relação de Deus com a humanidade, todos devidamente referidos na Bíblia, que configuram uma teologia da história com marcos irreversíveis diante dos quais o ser humano é inteiramente impotente. Cabe ao homem somente a responsabilidade de ler, nos eventos históricos, os sinais que configuram o superar das dispensações no sentido da sua própria preparação para o fim.

O dispensacionalismo é um esquema pré-milenista. Para Scofield, há sete dispensações, conforme as formas diferentes de relacionamento entre Deus e o ser humano, a partir de relatos bíblicos: Inocência (Gn 1,28 – no Éden), Consciência (3,7 – da Queda ao Dilúvio), Governo Humano (Gn 8,15 – de Noé a Babel), Promessa (Gn 12,1 – Abraão ao Egito), Lei (Ex 19,1 – Moisés a João Batista), Igreja ou Graça (Jo 1,17 e At 2,1) e o Reino ou Milênio (Ap 20.4).

Scofield faz uma separação entre Israel e Igreja. Israel teve origem na promessa divina a Abraão, mas a Igreja começou no Pentecostes devido à recusa dos judeus em aceitar o reino messiânico de Cristo. De modo que, a dispensação da graça é um mero parêntese na história da salvação. Em outras palavras, a Igreja é um “plano B” de Deus diante da recusa dos judeus a proposta de salvação e uma forma de salvar os “gentios”.

Segundo Scofield, a sexta dispensação, a da graça, é a época em que vivemos. Vai da crucificação de Jesus Cristo ao seu retorno futuro. Um dos resultados disso é certo menosprezo pelas dispensações anteriores, que surgem apenas como etapas ultrapassadas. Isso conduz inevitavelmente a certa hierarquização dos escritos bíblicos: as cartas de Paulo ganham preponderância enquanto perdem valor os evangelhos, uma vez que procedem da quinta dispensação, em que a humanidade ainda estava sob o domínio da lei.

3 Escatologia pentecostal

A última dispensação, o Reino, marca a apocalíptica dispensacionalista, determinante para a escatologia pentecostal. A passagem básica é Apocalipse 20,4-6:

Vi também tronos, e nestes sentaram-se aqueles aos quais foi dada autoridade de julgar. Vi ainda as almas dos decapitados por causa do testemunho de Jesus, bem como por causa da palavra de Deus, tantos quantos não adoraram a besta, nem tampouco a sua imagem, e não receberam a marca na fronte e na mão; e viveram e reinaram com Cristo durante mil anos. Os restantes dos mortos não reviveram até que se completassem os mil anos. Esta é a primeira ressurreição. Bem-aventurados e santo é aquele que tem parte na primeira ressurreição; sobre esses a segunda morte não tem autoridade; pelo contrário, serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com ele os mil anos.

A escatologia pentecostal insiste na interpretação literal dessa passagem. Duas ressurreições, espiritual (regeneração) e literal (corporal),

para dois grupos distintos com um intervalo de mil anos. O pré-milenismo acredita no milênio como um evento repentino, cataclísmico. Haverá uma ruptura bem marcante em relação às condições conforme as encontramos agora.

A ilustração abaixo aclara, em linhas gerais, a escatologia pentecostal dispensacionalista:



A Era da Igreja, sexta dispensação, termina com o seu arrebatamento por Jesus (1Ts 4,17) e, imediatamente, tem-se o início do Reinado do Anticristo por sete anos, anos de tribulação (Mt 24). Neste momento, os cristãos estarão com o Senhor e retornam com Ele para a grande Batalha do Armagedom (Ap 16,16; 19,11-21) e destruição do Anticristo. Dá-se o início de uma nova era: o Milênio – período de mil anos de paz sobre a Terra em que justos reinarão plenamente com o Senhor (Ap 20,1-6). O milênio termina com uma ação de Satanás que desviará alguns fiéis aí ele será destruído definitivamente (Ap 20, 7-10) e então virá o fim: o Estado Eterno ou a Nova Jerusalém (Ap 21,9-27):

Então, veio um dos sete anjos que têm as sete taças cheias dos últimos sete flagelos e falou comigo, dizendo: Vem, mostrar-te-

-ei a noiva, a esposa do Cordeiro; e me transportou, em espírito, até a uma grande e elevada montanha e me mostrou a santa cidade, Jerusalém, que descia do céu, da parte de Deus, a qual tem a glória de Deus (vs.9-11).

Na lógica dispensacionalista, a Nova Jerusalém é um lugar diferente da Terra. Não se sabe exatamente onde fica, mas não fica aqui. É um lugar numa outra dimensão de existência. Não tem nenhuma relação com o antigo planeta Terra. É um novo céu e uma nova terra frutos de uma ação recriadora do Criador: “Vi novo céu e nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe” (Ap 21,1).

A partir dessa ótica, não há sentido para o pentecostal, que tem uma concepção dispensacionalista, falar sobre engajamento ecológico. A visão é pessimista sobre o futuro do Planeta Azul. Catástrofes naturais e destruição do planeta fazem parte dos sinais que antecedem a vinda do Senhor (Mt 24,29). Não há esperança para a Terra.

Mas, qual é o tipo de leitura bíblica que embasa a escatologia pentecostal?

4 Hermenêutica pentecostal

Diferente da opção paulina assumida pelo protestantismo clássico, o pentecostalismo tem hermenêutica própria, a partir da ótica lucana descrita em Atos dos apóstolos, que se constrói na dialética entre a experiência e a Bíblia, mediada pelo Espírito Santo.

A hermenêutica pentecostal é idealista, vê a Bíblia, Palavra de Deus, inspirada, infalível e inerrante, como a única “propriedade” legítima

do pentecostal para questões normativas absolutas. E o pastor pentecostal como aquele capaz de decodificar os segredos do texto bíblico por meio de “ecos” de interpretações difundidas nas comunidades.

É a Bíblia que normatiza toda a revelação do Espírito na vida do crente. Toda profecia pentecostal está subordinada à revelação bíblica. Mas, por outro lado, só o Espírito Santo é capaz de guiar o povo à interpretação das Escrituras. No pentecostalismo opera-se a popularização do “magistério”, já que dentro da comunidade, a leitura bíblica está mediada pela tradição derivada, na maioria dos casos, do pastor fundador da denominação.

A Bíblia, no pentecostalismo, é símbolo que identifica o convertido e lhe oferece segurança especial. A leitura dos textos bíblicos inclina-se para um viés idealista, já que o pentecostal tende a tirar e isolar as palavras do contexto histórico específico que lhes deu origem e a transformar a palavra bíblica em algo absoluto.

A leitura bíblica pentecostal é literalista. Nesse ambiente, os gêneros literários existentes na Bíblia são ignorados ou reduzidos a qualquer narração do gênero histórico, de modo que tomam tudo ao pé da letra. Leem a Bíblia como qualquer texto histórico ou jornalístico. Leem as Escrituras pelas margens dos textos com o intuito de descobrir a “última revelação”. A exegese é substituída pela eisegese: faz dizer a certos textos o que querem que digam. Memorizar algumas passagens, fora do contexto, e repeti-las constantemente são indícios do verdadeiro conhecedor da Bíblia, segundo o pentecostalismo.

A hermenêutica pentecostal não reconhece os textos apocalípticos como um dos vários gêneros literários da Bíblia. Esses textos são lidos como vaticínios ou anúncios futuristas. Acreditam que o propósito de-

les é o de informar a respeito dos acontecimentos que sucederão antes do fim do mundo.

No sermão do monte, Jesus declarou que não só as palavras, mas até mesmo os pequeninos sinais diacríticos de uma palavra hebraica, vieram de Deus: “Em verdade vos digo que até que a terra e o céu passem, nem um jota ou um til se omitirá da lei, sem que tudo seja cumprido” (Mt 5,18). Portanto, para o pentecostalismo, o que quer que se diga como teoria a respeito da inspiração das Escrituras, a própria Bíblia reivindica para si mesma toda a autoridade verbal ou escrita.

Fica, pois, saliente para a hermenêutica pentecostal o fato de que a inspiração concede autoridade indiscutível ao texto ou documento escrito. A Bíblia não é só inspirada; é também, por causa de sua inspiração, inerrante, isto é, não contém erros. Tudo quanto Deus declara é verdade isenta de erro. No pentecostalismo, nada do que a Bíblia ensina contém erro, visto que a inerrância é consequência lógica da inspiração divina:

Deus não pode mentir (Hb 6.18); sua Palavra é a verdade (Jo 17.17). Por isso, seja qual for o assunto sobre o qual a Bíblia diga alguma coisa, ela só dirá a verdade. Não existem erros históricos nem científicos nos ensinamentos das Escrituras. Tudo quanto a Bíblia ensina vem de Deus e, por isso, não tem a mácula do erro (GEISLER, NIX, 1997, p.24.).

Conclusão

O problema do não engajamento ecológico do pentecostalismo é de ordem hermenêutica. A leitura bíblica acrítica e literalista não per-

mite o envolvimento do movimento pentecostal em ações em prol da preservação do planeta. A escatologia pentecostal, milenarista e pré-tribulacionista, tem um olhar pessimista sobre o céu e a terra.

Na ótica pentecostal a destruição do planeta Terra é sinal da irrupção da “parousia” de Jesus e início de um novo tempo, com um novo céu e uma nova terra, literalmente. Tal perspectiva faz o fiel pentecostal caminhar focado na expectativa do retorno do seu Senhor. A visão é futurista e o presente se resume a engajamentos evangelísticos.

Além disso, a escatologia pentecostal dita o comportamento do crente. A ética e a moral pentecostais são condicionadas pela apocalíptica. “Se a Bíblia diz que a destruição do planeta é sinal da vinda de Jesus, por que se envolver em causas ecológicas? A Terra está destinada à destruição. Aguardamos um novo céu e uma nova terra”, afirma o pentecostal.

Referências

- SYNAN. *Pentecostalismo*. In: ELWELL, Walter. (Ed.). Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã. São Paulo: Vida Nova, 1990, v.3.
- PASSOS, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005. p.53
- BASTIAN, Jean-Pierre. Os pentecostalismos: afirmação de uma singularidade religiosa latino-americana. *Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo, UMESP, ano XXIII, n. 27, p. 26, dez. 2004.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

- WALKER, William (Ed.). *Bíblia Sagrada com as referências e anotações de Dr.C.I. Scofield*. Sociedade Bíblica do Brasil.
- GEISLER, Norman; NIX, William. *Introdução bíblica: como a Bíblia chegou até nós*. São Paulo: Vida, 1997.
- PENTECOST, J.Dwight. *Manual de escatologia: uma análise dos eventos futuros*. São Paulo: Vida, 1998.
- CUNHA, Carlos Alberto Motta Cunha. *Hermenêutica pentecostal e hermenêutica da libertação: estudo sobre dois projetos de leitura bíblica no Brasil*. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: FAJE, 2007.

3. “Natureza e Revelação testificam o amor de Deus”: A práxis ecoteológica de Ellen White como reflexão para a consciência planetária

Fábio Augusto Darius **

Fábio Pinheiro ††

Resumo

O amor de Deus” é, indubitavelmente, o maior e mais abrangente tema abordado por Ellen Gould Harmon White, cofundadora da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Contudo, ao abordar o “Livro da Natureza” como fonte privilegiada para o conhecimento prático de Deus e (por conseguinte) de Seu amor em plena Era Vitoriana, ela possibilitou um novo olhar às relações entre o ser humano e o divino mediante intrínseca e visceral relação do homem e da mulher com o meio-ambiente. Assim, refletir acerca de seus escritos sobre a natureza é abrir a consciência ao cuidado do planeta e ao mesmo tempo perceber a beleza da criação de Deus. Segundo a proposta da teologia holística de Ellen White, é impossível buscar a progressiva santificação e a negação do eu sem humildade para contemplar na terra e no céu o Deus

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

†† Teólogo e Pastor adventista do sétimo dia. Atua na região metropolitana de Porto Alegre. Contato: fabio.pinheiro@adventistas.org.br

abscondito que na natureza se revela de forma privilegiada. Desta forma, conclui, conhecer e amar a natureza para perceber pessoalmente o amor de Deus expresso na Bíblia deve ser objetivado desde a mais tenra infância, ainda no ambiente escolar e mesmo antes. O objetivo deste artigo é compartilhar e analisar textos whiteanos selecionados acerca do tema, vinculando o mesmo à educação vivencial, com o intuito de promover possibilidades de diálogo e ações colaborativas para um mundo mais focado na interação entre o ser humano e a Natureza, indissociavelmente.

Palavras-chave: Religião, Natureza, Teologia Adventista

Introdução

Ellen Gould Harmon, nascida em 26 de novembro de 1827 - que adotaria o sobrenome White após seu casamento com James em 1846 - não figura citada entre as grandes pensadoras da religião, onde aliás, poucas mulheres aparecem. À exceção destacam-se pouquíssimos pesquisadores, dentre as quais Ruth Alden Doan que ao escrever sobre White, comenta que sua teologia transcende as dualidades do “material-espiritual” e do “corporal-espiritual”, sendo esta uma das características fundamentais inclusive de sua compreensão integral de ser-humano e a vivência e convivência deste com a natureza (DOAN, 1997, p. 366). Também merecem ser citados Mark G. Toulouse e James Duke (que organizam o livro em que aparece o texto de Doan) ao constatarem que dentre os criadores da teologia cristã na América do Norte, destacam-se apenas seis mulheres (TOULOUSE e DUKE, 1997, p. 9), sendo citada Ellen White provavelmente pelo caráter apocalíptico de seus escritos, além do fato de sua prolífica escrita até hoje in-

fluenciar milhões de pessoas ao redor do mundo. Na verdade, é quase certo que a jovem Ellen e sua irmã gêmea - negras visto que seu pai era saxão e sua mãe era de origem caribenha - teceriam o núcleo de mais uma simples família do Maine, na região da Nova Inglaterra, Estados Unidos e passariam incólumes como quase todas as de sua geração, não fosse o precoce fervor religioso desta franzina que por pouco não faleceu precocemente, vítima de uma pedra atirada fortuitamente por colega de classe, em sua tenra infância. A própria Ellen White conta em livro o seguinte:

Sendo eu criança, meus pais se mudaram de Gorham para Portland (Maine). Aí, na idade de nove anos sofri um acidente que iria me afetar a vida inteira. Em companhia de minha irmã gêmea e de uma de nossas colegas, atravessava eu uma praça na cidade de Portland, quando uma menina de treze anos aproximadamente, zangando-se por qualquer futilidade, atirou uma pedra que me atingiu o nariz. Fiquei aturdida com o golpe e caí ao chão, desmaiada. (WHITE, 2000, p. 13)

Sobre esta grande agonia – que aqui merece ser citada visto que o fato mudou para sempre os rumos de sua vida, fazendo com que ela se mudasse de sua antiga religião – ela ainda relatou que

Os médicos acharam que era possível enfiar um fio de prata em meu nariz para manter sua forma, mas me disseram que isso seria de pouca utilidade. Disseram que eu havia perdido tanto sangue e sofrera abalo nervoso tão grande que meu restabelecimento era muito improvável; disseram também que, ainda que eu melhorasse, não conseguiria viver muito tempo.

Fiquei quase reduzida a um esqueleto. Minha saúde decaiu rapidamente. Eu só conseguia falar em sussurros ou num tom de voz baixo. Certo médico disse que minha doença era uma tuberculose hidrópica; que meu pulmão direito estava perdido, e o meu esquerdo afetado. Seu prognóstico era o de que eu não viveria muito tempo, podendo até morrer subitamente. Eu sentia grande dificuldade em respirar deitada. Passava as noites apoiada em um travesseiro, em uma posição quase sentada. Despertava muitas vezes com a boca cheia de sangue. (WHITE, 1860, p. 9)

Este trágico fato, que a deixou débil e a fez abandonar os estudos para nunca mais voltar, provocando em Ellen o maior trauma de sua vida, seria absolutamente necessário para que ela se tornasse, no futuro uma das cofundadoras da Igreja Adventista do Sétimo Dia, umas das religiões originais daquele país, como os mórmons e os testemunhas de Jeová, denominações criadas respectivamente nos anos 1830 e 1870.

Seu pai confeccionava chapéus, ofício partilhado com cada membro de sua família; economizavam cada centavo, vestiam-se e comiam comedidamente e, aos domingos, como sempre faziam havia pelo menos quarenta anos, como quase todos na comunidade, frequentavam a Igreja Metodista local. Eis no quadro acima apresentado e aqui novamente frisado, uma família normal para os padrões estadunidenses da primeira metade do século XIX: uma família nuclear de protestantes e trabalhadores remediados, que vivia em uma comunidade onde imperava a Bíblia como regra de fé.

Contudo, foi precisamente naquela região que, poucas décadas antes o grande teólogo e filósofo Jonathan Edwards havia percorrido

pregando de igreja em igreja naquilo que seria conhecido como Grande Avivamento ou Despertamento. Nos anos 1830, praticamente 40 anos após a efervescência inicial do movimento Edwardiano, um fazendeiro batista leigo, juiz de paz e bastante conhecido na região resolveu fundar um movimento apocalíptico pregando a volta de Jesus na literalidade dos céus para o ano de 1843 - posteriormente alterado para 1844 e depois 1850 para finalmente sem mais data nenhuma, contudo sem perder de vista que apenas uma coisa é indubitável e inquestionável: a vinda é para esta geração, sempre esta geração! É sob esta fabulosa e alentadora premissa e promessa, sempre e cada vez mais urgente que reside a fé de cada adventista do sétimo dia desde os anos iniciais do movimento de Miller até os dias de hoje. Foi neste movimento de massa que Ellen White, já adolescente, redescobriu a alegria de viver, visto que fraca como era, temia a morte e o inferno em virtude de seus muitos alegados pecados, sendo que a retórica milerita alegando a breve vinda de Cristo em cores vibrantes, a transportou para o Céu, um céu literal e natural, onde os frutos e as flores jamais morreriam e homens e mulheres livres do pecado e da dor passariam seus dias eternos junto ao Sol da Justiça em meio às mais frondosas árvores, próximo do Jardim da Árvore da Vida, trabalhando na terra, sempre fértil e boa. Ellen White, a partir de dezembro de 1844 começou a escrever de forma contínua, sem ainda a “beleza” de um escritor proficiente, inclusive em virtude de seu abandono forçado da escola. De acordo com Alberto Timm, não se encontram nos escritos whiteanos “as tecnicidades próprias da exegese científica e nem mesmo a estruturação caracterísitca da teologia sistemática convencional” (TIMM, 2000, p.1). Além disso, “as discussões teóricas aparecem frequentemente intercaladas de lições práticas para a vida diária” (TIMM,

2000, p.1) sendo que nessa abordagem não sistemática que se encontram declarações embrionárias que fornecem os parâmetros necessários para a elaboração de uma teologia verdadeiramente integrativa da Palavra de Deus. O resultado disso pode ser contabilizado: a partir de mais de 2000 sonhos e visões até sua morte, 70 anos depois, deixou mais de 100 mil páginas manuscritas e em centenas de escritos destacou a interação entre toda a criação divina - seres humanos, animais e vegetais - seja desde a contemplação, passando pela alimentação, como estágios de santificação necessários na caminhada cristã rumo ao céu. Eis na Criação o expresso e explícito amor de Deus por todas as suas criaturas, incluindo de forma acentuada o homem e a mulher criados para servirem como cuidadores do grande jardim de Deus que na natureza se revelaria sendo o Sábado, memorial da Criação, momento privilegiado de adoração Àquele que fez os céus e a Terra. A partir dessa linha de pensamento tipicamente whiteana, não é possível deixar de citar neste texto pelo menos dois distintos autores (dentre tantos outros) que posteriormente, ainda que sob outros paradigmas, se juntariam a Ellen White neste tocante: Jürgen Moltmann, que em muitos de seus festejados escritos deixa transparecer sua perspectiva condizente com a doutrina judaica da criação e Juan José Tamayo que exalta o “caráter festivo da criação” ao afirmar que “a criação se orienta para o *sábado*, dia em que participa do descanso com Deus, e tem sua consumação no sábado, dia que prefigura o tempo vindouro” (TAMAYO, 2011, p. 122). Disto se pode concluir que a questão do cuidado com criação principalmente no Sábado não é tema apenas de discussão entre os adventistas do sétimo dia, mas que muitas outras pessoas e denominações têm se esforçado para fazer deste dia, um verdadeiro dia de guarda. Ainda assim, destacam-se os adventistas do sétimo dia,

que carregam o Sábado em seu próprio nome denominacional, por serem um dos primeiros grupos cristãos a guardarem o dia conformem os preceitos bíblicos veterotestamentários (embora tenham aprendido acerca do sábado do quarto mandamento com os batistas do sétimo dia) e desde seus inícios, a preservar a natureza e a manter um estilo de vida saudável. Talvez seja este o maior legado desta denominação ao cristianismo hoje.

1 O amor à criação

Deve-se notar diante do exposto que o amor pela criação divina e seu respeito por ela é, provavelente, “indicativo de salvação” (visto que refere-se ao necessário processo de santificação). Isto porque pressupõe amor a Deus e aos homens e portanto, estrita observância dos santos mandamentos dados a Moisés no Sinai, ainda que, segundo a concepção adventista do sétimo dia e, nesse caso, whiteanas, este mundo não vai melhorar, pelo contrário. Contudo, a esperança pela esperança, quase Kafkiana (só que em cores bem mais vivas) é que faz do ser humano um filho e filha de Deus, que morreu para salvar o Homem apesar do homem ser humano! Assim, amar a natureza e perceber nela um ciclo que sempre e de novo se renova é perceber que Deus é amor visto que

Deus é amor, está escrito sobre cada botão que desabrocha, sobre cada haste de erva que brota. Os amáveis passarinhos, a encher de música o ar, com seus alegres trinos; as flores de delicados matizes, em sua perfeição, impregnando os ares de perfume; as altaneiras árvores da floresta, com sua luxuriante

ramagem de um verde vivo - todos testificam da terna e paternal solicitude de nosso Deus, e de Seu desejo de tornar felizes os Seus filhos. (WHITE, 1987, p.10)

É vigorosamente impossível desconectar o ser humano integral e holístico da natureza, visto que sem a natureza, obviamente não há integralidade, não há vivência por completo. Em plena Era Vitoriana, um momento da História em que a crença no Homem e em suas máquinas e teorias maravilhosas eclipsava o ideia de um Deus abscondido que bondosamente se revelava na delicada pétala de uma rosa ou de um fugaz lírio-do-campo, Ellen White, tal qual uma Thoreau (sem tamanho veio artístico), feminilizou - sem deixar de ser vitoriana - a complexa teologia assistemática adventista do sétimo dia, visto que para ela “desde o minúsculo átomo até ao maior dos mundos, todas as coisas, animadas e inanimadas, em sua serena beleza e perfeito gozo, declaram que Deus é amor” (WHITE, 1907, p. 678).

2 O caráter feminino e pragmático da Igreja Adventista do Sétimo

Ellen White, que ao morrer mantinha em sua biblioteca particular mais ou menos 1500 livros, pelos motivos alegados acima, ao nunca concluir seus estudos e receber grande parte de seus escritos a partir da Inspiração, foi uma autodidata. Assim sendo, não é possível facilmente encontrar conceitos devidamente cunhados em seus textos, que em sua maioria foram compostos de centenas de cartas, anotações, pequenos artigos para periódicos denominacionais e alguns poucos li-

vros que hoje somam mais uma centena, graças às compilações. Ellen White escrevia tão-somente de acordo com as necessidades de seu povo - tanto o presente quanto o futuro. Ela conclama com todas as suas forças e veemência aos adventistas do sétimo dia que mesmo em seus dias, mas principalmente nos dias finais da história deste mundo [que para estes são precisamente os nossos dias] que se deve abandonar as cidades e viver no campo. É muito mais difícil viver na cidade, que é “falsa e artificial”, uma vida de santificação. Seu ideal de vida idílico, a vida no campo, propicia que o “livro da Natureza” possa ser muito melhor apreciado. Segundo ela:

A vida nas cidades é falsa e artificial. A intensa paixão de ganhar dinheiro, o redemoinho da excitação e da corrida aos prazeres, a sede de ostentação, de luxo e extravagância, tudo são forças que, no que respeita à maioria da humanidade, desviam o espírito do verdadeiro desígnio da vida. Abrem a porta para milhares de males. Estas coisas exercem sobre a juventude uma força quase irresistível. Uma das mais sutis e perigosas tentações que assaltam as crianças e jovens nas cidades, é o amor dos prazeres. Numerosos são os dias feriadados; jogos e corridas de cavalos arrastam milhares, e a onda de excitação e prazer atrai-os para longe dos sóbrios deveres da vida. O dinheiro que deveria haver sido economizado para melhores fins, é desperdiçado em divertimentos”. WHITE, 1946, p. 8).

Não estava interessada em entrar para a História como uma profetisa renomada - aliás, rejeitava o título ao afirmar “não tenho nenhuma pretensão [de ser profetisa] somente que fui instruída de que sou a mensageira do Senhor” (WHITE, 1906, p. 3) - sendo seu único

e desvelado objetivo era servir o próximo. Assim, desde sempre, o caráter de seus inúmeros sermões, cartas, admoestações e livros foi de caráter grandemente prático. A natureza, muito mais do que simples inspiração, era para White repetidas vezes o “grosso” de seu alimento espiritual. Segundo ela:

A Natureza testifica Deus. A mente sensível, levada em contato com o milagre e mistério do Universo, não poderá deixar de reconhecer a operação do poder infinito. Não é pela própria energia inerente que a Terra produz suas dádivas, e ano após ano continua seu movimento em redor do Sol. Uma mão invisível guia os planetas em seu giro pelos céus. Uma vida misteriosa invade toda a Natureza - vida que sustenta os inumeráveis mundos através da imensidade toda. Encontra-se ela no ser microscópico que flutua na brisa do Verão; é ela que dirige o voo das andorinhas, e alimenta as pipilantes avezinhas de rapina; é ela que faz com que os botões floresçam, e as flores frutifiquem. (WHITE, 1952, p.99)

Textos como o acima evidenciados, fáceis de encontrar no abundante material whiteano, clarificam sua límpida e já aludida admoestação para que se abandone as cidades e assim, perceba-se o ser humano parte do todo da Criação de Deus, dando o devido valor a cada detalhe que a natureza apresenta. Assim, o Deus abscondito que sob hipótese nenhuma pode ser fisicamente vislumbrado nas cidades - que mancham Seu nome - é percebido na natureza. Não por acaso, pregou White que as instituições de ensino adventistas do sétimo dia fossem construídas em áreas rurais e desde a mais tenra idade a criança se identificasse e sentisse bem, longe dos excessos citadinos.

Ao falar sempre e de novo sobre santificação, é com metáfora “natural” que ela descreve o que é uma vida ligada a Deus. Para ela, “para viver uma vida santificada, você é tão dependente de Cristo como o ramo depende do tronco para crescer e frutificar. Separado de Cristo, você não tem vida” (WHITE, 2008, p.44). Essa dependência é transcendente ao próprio corpo, visto que para ela corpo e espírito - ou seja, a alma - são indissociáveis. (Afirma textualmente que “a santificação apresentada nas Escrituras compreende o ser inteiro: espírito, alma e corpo”. (WHITE, 1907, p. 473)). Exatamente por isso, em conexão com a vida natural, é necessário que se cuide firmemente da saúde e da educação, sempre com vistas a uma melhor comunicação com Deus e assim, a busca pela espiritualidade plena. Diante dessa questão vital, Ellen White dedicou metade de seus escritos falando sobre vida saudável, privilegiando o vegetarianismo para que assim, dentre muitos outros argumentos, não se matasse a criatura, mantendo o melhor equilíbrio possível. Mais do que isso, ao sempre demonstrar os malefícios de uma vida intemperante, ela clarificava a necessidade da volta do ser humano à dieta e vivência do Jardim original, dentro das muitíssimas limitações atuais:

Ellen White enfatizou que, como consequência do pecado, a morte é causada pelo desrespeito humano à lei de Deus, inclusive a lei da natureza e as leis da saúde. Esse discernimento, por sua vez combinado com sua concepção holística do desenvolvimento humano, trouxe finalmente para os adventistas do sétimo dia o compromisso com o cuidado da saúde e a educação. (ANDREASEN, 2011, p. 383)

Conclusão

Por este pequeno e sucinto texto de caráter meramente introdutório e quase didático, percebe-se com certa clareza que Ellen White preocupava-se por demais com o cuidado prático do ser humano. Sabia ela que assim fazendo, automaticamente este voltaria a ter melhor comunhão com o Criador e indubitavelmente perceberia na natureza, o Deus da natureza. Sem um texto dos mais complexos, White ensinou que para uma vida livre das tentações do consumo e às ofertas de pseudo-sentido, o homem no campo e em maior contato com o Criador viveria sua plenitude possível neste mundo degradado pelo pecado. Suas orientações, integralmente, testificam com fervor que Deus é amor!

Referências

- ANDREASEN, Niels-Erik. Morte: Origem, Natureza e Erradicação. In: DEDEREN, Raoul. (Org.) Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 353-390.
- DOAN, Ruth Alden. Ellen G. H. White (1827-1915). In: TOULOUSE, Mark G.; DUKE, James O. Makers of Christian Theology in America. Nashville: Abingdon Press, 1997, p. 363-369.
- WHITE, Ellen. A Messenger. The Review and Herald, Michigan, 26 de julho de 1906, p. 3
- _____. Caminho a Cristo. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.
- _____. Caminho para Cristo. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1987.
- _____. Country Living. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1946.

_____. *Spiritual Gifts*. Battle Creek: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1860.

_____. *The Great Controversy Between Christ and Satan*. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1907.

_____. *Vida e Ensinos*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira. 10ª. Edição, 2000.

TAMAYO, Juan José. A ecologia como lugar de encontro no diálogo inter-religioso. In: SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal dos (Orgs.) *Nosso Planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 111-124.

TIMM, Alberto R. *Teologia nos Escritos de Ellen White*. Palestra apresentada em um Seminário em Português no Concílio Mundial da Igreja Adventista do Sétimo Dia em Toronto, Canadá, em 29 de junho de 2000.

4. A ambiência da Teologia da criação: O meio ambiente e a qualidade de vida humana

*Nilton Pereira Marinho **

Resumo

A comunicação tem como objetivo mostrar que temas emergentes da Ecoteologia perpassam a teologia bíblica desde o Antigo até o Novo Testamento. O autor dos primeiros capítulos do livro de Gênesis registra que só após o Criador ter proporcionado uma ambiência favorável pôs Humanidade para habitar esse lugar. Passeava com o ser humano no Gan (jardim) todos os dias à tarde e no meio do Gan pôs a árvore da Vida. A vida então passa a ser celebrada. O que é a vida na proposta de Deus senão uma caminhada com Ele todos os dias na praça ou no Jardim? Toda a criação geme esperando a manifestação dos filhos de Deus. Segundo o Livro de Apocalipse, na nova Polis celestial, a nova Jerusalém, há uma platéia (praça) em cujo meio encontra-se a mesma árvore, cujas folhas servirão para a cura das nações. A ecoteologia encontra assim suas bases no início e no final da Bíblia. O Gan (jardim) do éden do início retornará na platéia (praça) da nova polis. Da árvore da vida dependerá a saúde e a vida dos povos. A Humanidade deve cuidar e proteger a Criação e dessa forma cumprir a orientação que Deus lhe dera desde a origem. A pesquisa será feita por meio de uma revisão bibliográfica.

* Mestrando em Teologia - PPG da EST. Email: marinho.teologia@bol.com.br

Palavras-chave: Teologia. Ecoteologia. Vida. Ambiência

Introdução

As antigas civilizações mantinham contato imediato com a natureza sendo possível examinar em suas teogonias e cosmologias a relação intrínseca entre os deuses criadores, a criação e as forças da natureza. Por terem sido a caça, a pesca e a agricultura as primeiras atividades de subsistência humana essa relação entre deuses, natureza e ser humano que cultuavam os deuses da natureza ou sociedades que entendiam os deuses como energia da natureza é percebida nas antigas religiões conhecidas como religiões de integração. Nessas religiões qualquer ato feito pelo homem como caça, pesca e agricultura deveria ser com a permissão dos deuses. Aos deuses pertencia a capacidade de autorizar e permitir o sucesso de tais culturas onde o ser humano se sentia integrado ao ambiente natural em que vivia e seguir o ritmo da natureza era a forma de garantir sua subsistência. (PIAZZA, 1977, p7)

Para essas sociedades e civilizações a natureza estava integrada com o ser humano, dela também fazendo parte a terra, a qual era a Grande Mãe, tal a sua importância para a subsistência. A Grande Mãe era tanto bondosa e dadivosa por alimentar os homens sedentários e ao mesmo tempo cruel por devorar a todos na morte. (PIAZZA, 1977, p13)

Para essas culturas que perpassam pelos antigos asiáticos, ameríndios, australianos, africanos e povos da Oceania, tudo estava relacionado e inserido em uma só família, fossem chamados de Urano e Gaia ou Obatalá e Odudua, os Céus eram o Pai e a Terra era a Grande Mãe.

Não era possível sequer pensar em transgredir o pensamento coletivo de que dependemos da terra e da natureza porque o ser humano faz parte dela e dela somos constituídos.

Não se pode dissociar esse comportamento de dependência e integração ao meio ambiente analisando a sociologia e a antropologia das antigas civilizações, cuja visão de mundo em sua grande maioria é pequena em tecnologia em comparação com as civilizações modernas, porém doutoras em sabedoria e preservação do ecossistema em que viviam. Podemos tomar como exemplo a terra chamada Pindorama pelos nativos que aqui viviam há 10.000 anos antes da chegada dos europeus. Havia grandes florestas, rios, alimento e água para todos em meio a uma ambiência e natureza abundante. Em menos de 500 anos de civilização e tecnologia avançada já sabemos que a água potável será escassa não só no país mas em todo o planeta nos próximos 50 anos, não apenas pelo crescimento demográfico, mas principalmente pela ganância, pela usura e pela loucura dos que só querem riqueza e poder indiferentes à destruição do meio ambiente. Como parte do Mandato Cultural dado à humanidade no jardim do Éden foi a tarefa cuidar e proteger o seu meio ambiente, é tarefa de todo ser humano proteger a ambiência onde convive, isto é, todo o seu ecossistema. Porém o que se observa é a necessidade de uma consciência planetária para a proteção e a preservação de nossa Casa, de nosso Oikós. A hipótese da teologia bíblica é que a ação destrutiva da humanidade sobre seu ecossistema resulta de uma condição espiritual afastada do Criador e de seu propósito independente de pertencer ou não a uma religião.

Aqueles que seguem o mandato cultural de Deus sobre o Ecossistema, guardando-o e protegendo-o, estão conscientes e sensibilizados de que sem a ambiência adequada à vida a família adâmica não viverá

com a qualidade desejada pelo Criador e isso significa o cuidado e a preservação da natureza para que ela seja um bom jardim para a raça humana.

Na ambiência da Teologia da Criação, guardar e proteger a natureza não significa adorá-la como uma divindade, é mais ulterior que isso consiste em uma sensibilidade consciente de que fazemos parte dela e que somos a glória da criação de Deus, pois no início de tudo ela foi criada passo a passo para poder no final abrigar a espécie humana e assim como um Cosmo saudável primeiro foi criado para depois ser colocado nele, por último, o ser humano, da mesma forma o Cosmo destruído essa destruição chegará, por último, à raça humana.

1. Os dias da Criação. Prenúncio para a ambiência adequada à vida humana

O teólogo eloísta apresenta no seu texto cuidadoso detalhe em cada etapa da Criação, a começar apontando sempre para seu ápice, o qual é a vinda do ser humano apenas depois que toda a ambiência para sua existência estivesse pronta. Assim são pontuadas abaixo as ações preparatórias da divindade para o que mais tarde seria chamada como tarefa primordial do ser humano: guardar e proteger o que Deus colocou em suas mãos, o ecossistema.

1.1 A Criação é um ato organizador de Deus

Em hebraico o Livro de Gênesis, nome grego que significa “origem”, é chamado de *Berishith* Em princípio ou o livro dos princípios. Nele, de acordo com a hipótese documentária (FRANCISCO, 1995, p. 26-33) do estudo da Torah, o teólogo eloísta, cuja função, segundo Jacques Vermelyen, é sacudir o leitor propondo um modo de comportar-se

(PURI (Org.), 1996, p. 143), narra que o ser humano foi o último ser da criação a aparecer no mundo. Antes disso é demonstrado que há uma preparação de toda uma ambiência para que esse “Adam – ser humano” viva em plena harmonia com os demais seres da criação e todo o Ecossistema, ou seja, com tudo o que há na natureza, haja vista ser o Adam destinado a ocupar centro da criação (LÓPEZ (Org.), 1998, p. 14). A criação de todos os seres vivos depende da menor ou maior relação com aquele que seria apenas menor do que Deus: O ser Humano.

O texto começa mostrando de uma forma especial que há grande interesse da parte do Elôhim Criador que toda a criação esteja em harmonia. Esse Deus Elôhim ainda não tem um nome próprio, mas é Ele quem está estabelecendo os parâmetros de toda a ambiência da Criação. Na criação da ambiência para a moradia humana, desde dia um até o dia sexto no ápice da Criação que é o ser humano. Não se observa na narrativa mitica do Gênesis, como nas teogonias suméria, babilônica e grega, combates entre deuses para obter o controle do mundo. No poema de Enuma Elish, o deus Marduk filho de Ea luta e vence a deusa serpente Tiamat e na Teogonia grega o deus Caos é vencido pelo deus Cronos, que por sua vez é vencido por Zeus, que por sua vez é desafiado pelos seus irmãos, deuses olímpianos, os quais libertara da barriga do pai Cronos. Em Gênesis a ambiência da Criação é preparada na mais perfeita paz e ela é obra de uma única divindade e, portanto, é divina, sagrada. Essa afirmação é dada na primeira frase no livro com o verbo hebraico “*bará*”, empregado no singular e utilizado apenas para ações de divindade, juntamente com o uso do acusativo “*êl*” tanto para os céus como para a terra, apontando que os céus e a terra foram obras de Elohim. Para o autor desse artigo se no idioma hebraico existisse um número antes do um esse seria o dia zero.

Porém, a terra era ou estava “*tôhu e wawohu*” em total desordem ou, como escreveu Flávio Josefo, não era visível porque estava coberta de trevas espessas (JOSEFO, 1990. P24). Mas a ação vivificadora de Elohim começa a promover sentido ao, como o exegeta Rabi Shelomo Yits’chaki (Rashi) explica a palavra Tôhu, assombro e consternação pelo vazio em que se encontrava a terra e começa a enchê-la de vida. Com o seu “*Ruach*”, Elohim começa a dar vida a um mundo morto com a ação verbal de “*Merarrefet*” e como uma ave chocando e dando vida e agindo sobre a superfície das águas primordiais.

1.2 A Luz e os Dias precedendo a ambiência

A preparação da ambiência se inicia com o princípio da Vida na ordem da criação. Com o poder da Sua palavra Elohim faz surgir a “*Ôr*” luz, pois nada relacionado com a ambiência saudável e a sustentação da vida pode estar relacionado com total escuridão. Tanto o *Genetêto fôs* dos gregos como *Fiat lux* dos romanos é de necessária importância nesse momento. A esse *Ôr, Fôs, Lux, Luz*, o Criador colocou o nome de *Yôm*, Dia, palavra que no texto hebraico pode ser admitida como um dia ordinário como um longo período de tempo. Ao narrar o princípio da Vida na Criação o narrador de Gênesis não está preocupado com o tempo ordinário no qual a ambiência veio a se estabelecer e registra apenas que esse Dia é o *Yôm Errad* o dia um da criação. Esse Dia Um, ou primeiro tempo interterminado continua sendo seguido por mais Seis *Yômim* Dias até a ambiência final da Criação. O que o narrador está apresentando são as etapas da Criação as quais assimilado de culturas de povos anteriores aos hebreus sobre a sequência do aparecimento de cada elemento para que a ambiência estivesse perfeita quando o ser humano viesse a administrar a casa da criação.

A narrativa Eloísta da Criação introduz o monoteísmo ético no mito[‡] da criação influenciado pelos profetas do Reino do Norte de Israel de onde escreve seu texto entre os séculos IX a VIII a.C. observando o firmamento azul e o mar abaixo concede que em ambos os lugares havia água e que essa fora separada, assim quando as portas e janelas ou comportas dos céus eram abertas as águas que estavam contidas no firmamento entornavam e enchiam a terra embaixo, causando os grandes dilúvios. Essa separação das águas fora no Yom dois.

No dia três Elohim cria o mundo vegetal, o qual o Criacionismo e o Evolucionismo concordam ter surgido antes do mundo animal. Já os *marot*, luminares para que o ser humano andasse sob eles, o Sol, a Lua e as Estrelas foram criadas no dia quatro da Criação.

No dia quinto, mais que a metade final para a ambiência estar pronta, Elohim cria os peixes, as aves e os seres aquáticos e os ordena que peixes encham os mares e que as aves povoem a terra. Nenhum animal é nomeado particularmente a não ser os *Tanimim* os quais também podem ser designados por dragões.

1.3 O Sexto Dia e o surgimento da Humanidade

No dia sexto é criado todos os espécimes de animais que vivem sobre a terra e para Elôhim tudo lhe parecia que estava muito bom. O Criador estava contente com a sua Criação.

E ao contemplar exclama que *ki-tôv* tudo era bom e belo. Neste mesmo dia no *Yôm Hashishi* dia sexto da Criação o verbo usado para a ação

‡ Entenda-se Mito em Gênesis como um gênero literário do A.T. cuja narrativa expressa uma verdade transcendental cuja importância narrativa legitima o modo de viver de uma sociedade à qual pertence e se dá nos tempos das teogonias e cosmologias antes da existência humana. Sua importância é o que está por trás do texto e não a narrativa em si.

criadora de Elôhim é *Neasah*, façamos de *Asah*, cuja ideia é criar de algo já existente e que requer uma industrialidade ou um labor mais apurado. A especificidade desse novo ser requer um tato especial porque é criado *B^etselemnú k^edamutenu* em nossa Tsélem, Forma e conforme nossa Demuth, Semelhança, (TORÁH – A LEI DE MOISÉS, 2001, p.3). Elôhim cria o ser humano possuidor de características espirituais semelhante ao Criador. Nenhum ser da criação fora criado assim, nem os anjos, apenas o *Adam*, o *Ántropon*, o *Hominem*, o Ser Humano recebeu esse privilégio.

A ambiência na Criação estava pronta para ser administrada quando esse ser especial apareceu. Para todos os elementos da criação Elôhim dizia a palavra, *Dabar*, e eles apareciam e permaneciam assim, apenas a espécie Humana demandou do Criador um esforço mais especializado, afinal, esses novos humanos teriam que *yerâdâh* de *râdâh*, ou seja, se empenhar para reger e administrar a Criação empenhando o labor necessário para promover a manutenção do que lhe foi entregue sob pena de deixar de representar a imagem do Criador na Criação.

2. A narrativa javista e a ambiência adequada à vida humana

Como a narrativa original não possuía capítulos e versículos colocados apenas na Idade Média cristã, o texto eloísta não termina no versículo 31 do capítulo 1 de Gênesis, mas na primeira parte do versículo 4 do capítulo 2, Eis as origens dos céus e da terra, quando foram criados. A segunda parte do versículo 4 do capítulo dois de Gênesis é o início de uma outra narrativa conhecida como Javista por ter inserida em seu texto o tetragrama sagrado YHWH, No dia em que o Senhor, *HaShem* ou *Adonay* Deus fez a terra e os céus. Esse autor da narrativa javista es-

creve de Judá a partir do século X a.C. (ABADÍA, 2000, p.55) Segundo essa narrativa antes de Adonay criar o ser humano, não chovia e nem havia o mundo vegetal. Nessa narrativa a matéria-prima do Adam é a Adamah, o solo, terra, argila ou barro vermelho, sem sangue de dragão com fez Marduk da Babilônia, mas do barro apenas como o Prometeu da Grécia, porém com fortes diferenciais teológicos. O homem recebera a própria essência de Hashem ou Adonay e a humanidade não foi alvo da ira de outra divindade para aniquilá-los da terra porque o ser que mais se assemelha a Hhashem ou Adonay é a própria humanidade recém-criada. Apenas Deus é maior que Adam.

2.1. A Função da Humanidade na preservação da criação

O ser humano é tomado do solo, da terra, da argila ou barro vermelho, e a o seu dever e missão guardar e proteger o solo do qual foi tomado porque dele virá todo o seu sustento e como é tomado desse mesmo solo que guarda e protege, a humanidade se estabelece mais forte e feliz quando preserva a ambiencia e o solo do qual foi tirado e nele vive.

Na cultura judaica Adam também é homem vermelho ou ruivo da cor da mesma terra de que ele foi tomado. O gênero humano feminino ainda não estava no *gan*, jardim com gênero humano masculino. Todo o Éden é uma planície aluvial e o Jardim era muito bem guardado e protegido pelo gênero masculino solitário da mesma espécie e numa ambiência paradisíaca próxima à nascente de um rio que se dividia em quatro grandes rios, água pura e víveres em abundância.

Logo quase tudo o que é necessário e vital à vida do gênero humano masculino estava posto diante dele e sua principal tarefa era guardar e proteger todo aquele ecossistema. Os animais ainda não eram mortos

para servir de alimento humano, o jardim era muito bem cultivado e a natureza sem sofrer nenhum tipo de violência era preservada como uma dádiva de Deus para a humanidade. È nessa casa pronta, adornada e ambiência paradisíaca que o narração javista destaca a *Yibén* do verbo *Banah* formar e edificar com cuidado o ser que, segundo Frei Luis de Leon, ainda no século XVI seria uma reflexão posterior da divindade e que segundo Lutero no mesmo século ensinava que o homem não vive bem sem ela: o gênero feminino.

Os versículos 18 e 20 do capítulo 2 do livro de Gênesis descrevem a função desse Adam fêmea como auxiliadora e idônea, isto é, alguém, à altura do gênero masculino para ajudar a administrar a criação de Deus e ele Deus tendo acabado a criação poderia relaxar porque a humanidade que ele havia criado para ser seu representante no mundo estava apta para cumprir a sua função. A tarefa para a humanidade é explicitada no verso 15 do capítulo 2. A função da Humanidade no jardim é explícita: *leevadah v^llashômerah* Adônay colocou a Humanidade no jardim do Éden para o para o lavrar e para guardar.

2.2. A celebração da vida

Agora toda a ambiência da criação está adequada para a habitação do ser humano. À humanidade cabe cuidar do local onde habita. Tudo foi preparado cuidadosamente para que a família humana fosse abrigada e vivessem em paz e harmonia com a Criação e com isso alegrando o Criador.

O Criador deseja que essa ambiência saudável e a convivência harmônica entre o homem e seu ecossistema se perpetue em um eterno cuidado e proteção da casa da humanidade e para isso disponibiliza no meio do jardim a *Etz HaHayym*, árvore da vida.

Essa Árvore da Vida, símbolo da graça dadivosa do Criador, garantiria a vida da humanidade enquanto representante de Deus e guardião da Sua Criação. A árvore da vida proporcionaria ao ser humano a saúde e a vida necessária para sempre e eternamente. Enquanto a *Etz Hadath tôv werá*, árvore do conhecimento do bem e do mal daria a humanidade a pretensão de ter mais conhecimento do que devia sem a sabedoria da conscientização do que é o mais essencial, a Vida. A vida poderia ser celebrada em sua plenitude pelo ser humano o tempo que desejasse desde quando fosse executado em sua plenitude pelo ser humano o tempo que desejasse desde quando fosse executado voluntariamente o mandato cultural de proteger o ecossistema e assim proteger sua própria habitação, sua casa, seu lar.

3. A ambiência e a Casa da toda a humanidade.

A ideia de casa é fundamental na cultura oriental. A própria letra hebraica escolhida para se iniciar o texto sagrado significa casa. A preposição *B^e* com que começa a primeira palavra do texto hebraico *B^erê'shith* é a letra Beth que significa Casa. Uma antiga escola rabínica dizia que essa era a letra com a qual o texto sagrado deveria começar porque antes dela tudo estava velado e depois dela a revelação de Deus se abriu à humanidade.

3.1 A ambiência da família humana

Ambiência saudável é fundamental para a moradia harmônica de uma família. Família é o eixo central da Escritura judaico-cristã; ela começa com um casal no paraíso como deve ser toda a casa e em meio à beleza e a poesia é estabelecida a primeira família humana na Terra. Sobre a casa de Abraão, Isaque e Israel estava a bênção de Deus, depois

sobre a casa de Davi de onde vem o Messias e Salvador, o qual começa o seu ministério numa casa abençoando um casamento, transformando a água em vinho, símbolo da beleza e da poesia. Fala sobre a Casa do Pai e afirma que há muitos lugares nela para serem habitados e, por fim, nas bodas do Cordeiro nos últimos capítulos do último livro das Escrituras Cristãs a humanidade reminiscente e restaurada habitará com Deus em seu *skêné tú Théu* tabernáculo, habitação, lar, casa de Deus.

3.2 A restauração final da vida e da ambiência na Criação

O último livro do Novo Testamento termina falando de um casamento, chamado na literatura apocalíptica de as Bodas do Cordeiro e com ela um novo lar e um velho novo Éden chamada Nova Jerusalém. Em uma nova *Edenu*, planície aluvial de Gênesis, mas em uma *Pólis* cidade que desce do céu da parte de Deus e é adornada como uma noiva no dia do casamento, bela e pura, Cosmos de Deus para o homem. Nessa polis também chamada com o mesmo nome da antiga cidade de Jerusalém temos um rio não mais que se divide em quatro como o do Éden em Gênesis, mas o próprio *Potamón Hídatos zóes*, rio da água da vida. O texto também fala não mais um *gan*, *Jardim* mais uma *pratéias*, praça e para que a vida seja mais celebrada, como se não bastasse o rio da água da vida, encontramos no meio da praça a mesma Árvore do livro dos princípios da origem da humanidade, Gênesis, lá, em hebraico, *Etz HaHayym*, a Árvore da Vida em Apocalipse, em grego, *ksílon Zóês*, Árvore da Vida, cujas folhas curaram as nações.

Não existe nesse ambiente a árvore do conhecimento do bem e do mal porque a humanidade restaurada que habita nesse ecossistema aprendeu que a Vida é mais especial do que o conhecimento sem sabedoria.

Na ambiência restaurada há não apenas um Rio da Vida, mas também há uma Árvore da Vida. Dois símbolos que ensinam à humanidade que a ambiência adequada para ela é a que promove e celebra a Vida, a Vida, ela pela qual a Bíblia foi escrita, pela qual reflete toda teologia e filosofia, ela que é o maior dom de Deus para a Humanidade, presente, o qual a humanidade deve aprender novamente a guardar, proteger, preservar e celebrar.

Conclusão

Aprender a viver e a celebrar a Vida a qual Deus proporcionou ao ser humano desde a origem. Esse foi o principal motivo pelo qual, de acordo com frei Carlos Mesters, a Bíblia foi escrita para ensinar o homem sobre a vida e como a humanidade pode adquirir sabedoria para celebrá-la em sua plenitude cumprindo o mandado cultural a respeito da ambiência adequada à vida na terra, do ecossistema, o qual o Criador estabeleceu para o ser humano no início de tudo: Guardar e proteger a sua Eretz, Cósmos, Mundus, o seu Mundo, o seu lar.

Na Odisseia, a segunda parte da *Iliada* de Homero escrita aproximadamente no sec. VIII a.C, no canto de número XXII: O massacre dos pretendentes, quando o herói Odisseu enfim consegue retornar à Ítaca e percebe como seu lar havia sido descuidado pelo pretendente de sua esposa Penélope, Odisseu resolve eliminar aqueles homens. Quando se lhe é perguntado qual o motivo pelo qual eles são dignos de morte o rei Odisseu responde: “Devem morrer porque tentaram destruir o meu mundo, um mundo que construí com as minhas mãos com

a minha mulher que pariu o meu filho”. A lição final no fim da Odisseia é que os que destroem o lar, o mundo, devem sofrer a pior pena: Não viverem a Vida.

A palavra Mundo na língua portuguesa vem do latim *Mundus* e é a tradução da palavra grega *Cosmos*, cuja etimologia é aquilo que é belo, puro e limpo. Na língua portuguesa conhecemos a sintaxe de imundo como aquilo que está sujo e feio. O Mundo, *Mundus*, *Cósmos* criado por Adonay é belo e limpo, não pode ser destruído nem se tornar feio e sujo, afinal tudo foi criado *cosmos, mundus*. E manter o ecossistema é responsabilidade da humanidade inteira. A cada ser humano cabe a função de guardar e proteger bem o mundo para que ele continue a ser um mundo cheio de Vida e um lugar habitável por todos de forma digna e sustentável.

Que a ciência e a tecnologia sejam utilizados melhorar a Vida Humana e o ecossistema e não para destruí-los. Esse conhecimento sem sabedoria que despreza a Vida tem sido denunciado por nossos profetas tanto através da literatura, das artes e poesias como esse trecho a seguir:

Eu queria não ver tantas nuvens escuras nos are/ navegar sem achar tantas manchas de óleo nos mares/E as baleias desaparecendo por falta de escrúpulos comercias / e das águas dos rios os peixes desaparecendo/ eu queria não ver todo o verde da terra morrendo/ eu queria gritar que esse tal de ouro negro não passa de um negro veneno/ e sabemos que por tudo isso vivemos bem menos/ eu não posso aceitar certas coisas que eu não entendo/ O comércio das armas de guerra da morte vivendo/ eu queria falar de alegria ao envéz de tristeza, mas não sou capaz/ eu queria ser civilizado como os animais (Roberto e Erasmo Carlos).

Outro trecho de poesia que denuncia como grande parcela da humanidade prefere não ser uma representatividade de Deus na Criação:

O mar quase morre de sede no ano passado/ os rios ficaram doentes com tanto veneno/ diante da economia/ quem pensa em ecologia?/ não adianta soprar a fumaça do ar/ as chaminés do progresso não podem parar/ quem sabe um museu no futuro/ vai guardar em lugar seguro/ um pouco de ar puro relíquia do ano passado/ os campos risonhos um dia tiveram mais flores/ e os bosques tiveram mais vida e até mais amores/ quem briga com a natureza / envenena a própria mesa/ contra a força de Deus não existe defesa/ o que será o futuro que hoje se faz/ a natureza as crianças e os animais? (Idem).

No século XIX o então presidente da nação que viera a ser a mais poderosa do mundo fez uma proposta à tribo indígena dos Duwasmish de comprar grande parte de suas terras, oferecendo, em contrapartida, a concessão de outra “reserva». Parte do conteúdo do texto da resposta do chefe Noah Seathe, cacique da tribo, foi colocado abaixo:

Como é que se pode comprar ou vender o céu, o calor da terra? Essa idéia nos parece estranha... Se não possuímos o frescor do ar e o brilho da água, como é possível comprá-los?... Cada pedaço desta terra é sagrado... Os rios são nossos irmãos, saciam nossa sede. E, portanto, vocês devem dar aos rios a bondade que dedicariam a qualquer irmão... O ar é precioso para o homem vermelho, pois todas as coisas compartilham o mesmo sopro - o animal, a árvore, o homem compartilham o mesmo sopro. Mas se vendermos nossa terra ao homem branco, ele deve lembrar que o ar é precioso para nós, que o ar compartilha seu espírito

com toda a vida que mantém. O homem branco deve tratar os animais desta terra como seus irmãos... Tudo o que acontecer à terra, acontecerá aos filhos da terra. Se os homens cospem no solo, estão cuspidando em si mesmos... Isto sabemos: a terra não pertence ao homem; o homem pertence à terra. Isto sabemos: todas as coisas estão ligadas como o sangue que une uma família. Há uma ligação em tudo... O que ocorrer com a terra recairá sobre os filhos da terra. O homem não tramou o tecido da vida; ele é simplesmente um de seus fios. Tudo o que fizer ao tecido, fará a si mesmo... A terra lhe é preciosa, e desprezá-la, é desprezar seu Criador.^{§§}

Pelo significado e significância da preservação do ecossistema e do planeta e sua relação intrínseca com a Vida como o Criador a projetou e como a não preservação e proteção da natureza poderá trazer morte e destruição à casa e da família humana fazendo a terra retornar ao um estado de *tôhu* e *wavohu* uma desordem e caos, coberta de trevas espessas.

Segundo James Lovelock, conhecido por seu texto a Hipótese Gaia, o planeta chegou a um ponto de maus tratos que não há mais retorno. Mas ainda há esperança da sensibilização de que a Vida num mundo preservado onde a ambiência seja favorável a todos que participam da criação e aquele que tem responsabilidade sobre ela dada pelo Criador, a Humanidade.

^{§§} No ano de 1854, presidente dos Estados Unidos da América Franklin Pierce fez à tribo indígena dos Duwamish a proposta de comprar grande parte de suas terras, oferecendo, em contrapartida, a concessão de outra “reserva”. O texto da resposta do chefe Noah Seathe, cacique da tribo foi distribuído pela ONU (programa para o meio ambiente) e aqui reescrito, tem sido considerado, através dos tempos, como um dos mais belos e profundos pronunciamentos já feitos a respeito da defesa do meio ambiente. Esse texto pode ser lido na íntegra em: <http://jorgeroriz.wordpress.com/artigo-do-chefe-indigena-ao-presidente-dos-estados-unidos/>

dade. Como profetizou o cacique Noah Seattle: “o que ocorrer com a terra recairá sobre os filhos da terra. Há uma ligação em tudo.” Esse artigo procura demonstrar a legitimidade da Teologia nos assuntos de proteção e preservação do planeta sem o vínculo ao panteísta-moderno-ocidental. A contribuição da ecoteologia para os problemas ambientais é a sensibilização do conceito de que a Terra, obra do Criador, deve ser preservada pela humanidade, a qual como co-criadora tem como principal responsabilidade sustentar a qualidade de vida de toda a Criação e promover o cuidado e manutenção à Vida em todo o seu ecossistema e respeitando é sua principal responsabilidade dada pelo Criador como condição sine qua non para a sobrevivência da espécie humana.

Referências

- A TORÁ VIVA. O PENTATEUCO E AS HAFTAROT. São Paulo. Maayanot. 2000.
- ABADÍA, José Pedro Tosaus, A Bíblia como literatura. Vozes, 2000. pg.55
- ABDALA JR, Benjamin. Fronteiras múltiplas, identidades plurais. São Paulo: SENAC, 2002.
- ADRANI, Maurílio. História das Religiões. Lisboa. Ed.70. s/d.
- ALCARCÃO, Isabel. Professores Reflexivos em uma escola reflexiva. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2005. (Coleção Questões da Nossa Época; 103).
- BOFF, Leonardo. A águia e a galinha - uma metáfora da condição humana. 37ª Ed. Petrópolis/RJ? Vozes. 1997
- BRIEND, J. Uma leitura do Pentateuco. São Paulo: Paulos.1985

- CAZELLES, Henri. HISTÓRIA POLITICA DE ISRAEL - Desde as origens até Alexandre o Grande. São Paulo. Paulos, 1986
- CALVACANTI, Robinson. A Igreja, o País e o mundo - desafios a uma fé engajada. Viçosa: Ultimato, 2000.
- Cadernos de Resumos. I congresso Internacional da Faculdades EST. Religião e Sociedade: desafios contemporâneos. São Leopoldo/RS: oikos, 2012.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. Direitos humanos e cidadania. Sao Paulo: Moderna. 1998.
- EBBA EBAN. A história do meu povo Israel. Jerusalém: EBBA EBAN. 1968.
- FRANCISCO, Clyde T. Introdução ao Velho Testamento. Rio de Janeiro: JUERP, 1995
- FOHRER, Georg. Estruturas Teológicas do Antigo Testamento. Santo André: Academia cristã ltda. 2006.
- GIORDANI, Mario Curtis. História da Africa - anterior aos descobrimentos. Petrópolis: vozes 1985.
- GOTTWALD, Norman K. Introdução socioliterária à Bíblia hebraica. São Paulo: paulinas. 1988
- HALL, H. R. Historia antiga do oriente próximo - Desde os tempos mais remotos até a batalha de Salamina. Rio de Janeiro: CEB. 1948.
- JOSEFO, Flávio. HISTÓRIA DOS HEBREUS. Rio de Janeiro. CPAD. 1990.
- LÒPEZ, Félix García (Org.) O Pentateuco. São Paulo: Paulinas. 1998.
- LOVELOCK, James. A Vingança de Gaia – Revista Veja de 25/10/2006 - ed. 1979 Entrevista com o cientista inglês James Lovelock.
- MESTERS, Carlos. Com Jesus na contra mão. 16ª ed. São paulo: paulinas .2007.

- MILES, Jack- Deus. Uma Biografia. Lisboa: Presença. 1997
- MONDIM, B. O homem, quem é ele? - Elementos de antropologia filológica. São Paulo: Paulos 1980.
- OLSON, Roger E. HISTÓRICA DA TEOLOGIA CRISTÃ. São Paulo. Vida.1999
- PIAZZA, W.O. Religiões da Humanidade. São Paulo/SP: Loyla.1977.
- PURI, Albert de (Org.). O PENTATEUCO EM QUESTÃO. As origens e a composição das cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Petropolis: Vozes. 1996. pg.143.
- RENDTORFF, Rolf. A formação do Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal. 1998.
- RONIS, Osvaldo. GEOGRAFIA BÍBLICA.7 ed. Rio de Janeiro. Juerp. 1986.
- SEATTLE, Noah. <http://jorgeroriz.wordpress.com/a-carta-do-chefe-indigena-ao-presidente-dos-estados-unidos/> acessado em 3 de ago. de 2013.
- SCHMIDT, Werner H. Introdução ao Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal. 1994.
- STOTT, Jonh R. W. Contra Cultura Cristã. São Paulo: ABU, 1981.
- SCHWANTES, Milton. HISTÓRIA DE ISRAEL - Local e Origens. São Leopoldo. Oikos. 2008.
- TORÁ. AS LEIS DE MOISÉS E AS HAFTARÓT. Rio do janeiro: Séfer. 1978.
- VAUX, R. de. Instituições de Israel no Antigo Testamento. São Paulo. Vida Nova. 2004.
- VOLTA, Ornella. Guia do Outro Mundo. São Paulo: Callis. 2000.
- VON SINNER. Rudolf. Teologia Pública no âmbito Global. Teologia Pública em Debate. São Leopoldo, R S: Sinodal/ EST, n.1, p 11-36, 2011.

5. Construindo uma teologia da sustentabilidade: Perspectivas do Divino baseada em Gêneses 6 e I Enoque

*Filipe de Oliveira Guimarães **

Resumo

Ao longo da história cristã já foram criados diversos termos que indicam um novo pensar teológico. São dezenas de teologias, que tinham, e tem, como background vários movimentos. Este trabalho foi elaborado com o objetivo geral a proposta de uma nova teologia que chamamos de Teologia da Sustentabilidade. No primeiro momento abordamos a temática em uma perspectiva da cosmogonia buscando demonstrar, por um viés da história das religiões, o seu lugar na vivência cristã e academia. Em seguida analisamos o relato de Gêneses 6 a luz de crenças presentes no livro de I Enoque, objetivando resgatar, com mais riqueza de detalhes, a crença cosmogônica dos cristãos(ou judaico-cristã) nos primeiros séculos da história cristã. Na seqüência a pesquisa buscou dar apontamentos ontológicos, de caráter hermenêutico, que posicionassem Deus em relação a sua criação, com a finalidade de aproximar a temática da sustentabilidade do texto bíblico no palco da cosmogonia.

* Doutorando em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), com pesquisas realizadas nas Universidades de Oxford, Edimburgo, Glasgow e Hebraica de Jerusalém (bolsista FAPESP). Mestrado-sanduiche em Ciências das Religiões pela UFPB e UMESS com bolsa PROCAD (2011).

Palavras-chave: Teologia, Sustentabilidade, Cosmogonia, I Enoque.

Introdução

Ao longo da história cristã já foram criados diversos termos que indicam um novo pensar teológico. São dezenas de teologias, que tinham, e têm, como background vários movimentos. Grande parte destes sistemas teológicos surgiram, principalmente, nos últimos cinco séculos de história, alguns são: Teologia Apofática, Teologia Ascética, Teologia Bíblica, Teologia católica Romana contemporânea, Teologia construtiva, Teologia da contextualização, Teologia da aliança, Teologia da criação, Teologia da crise, Teologia da cruz, Teologia da dor de Deus, Teologia da Esperança, Teologia da Experiência, Teologia da glória, Teologia da Kenosis, Teologia da Libertação, Teologia da Mediação, Teologia da Morte de Deus, Teologia da Nova Inglaterra, Teologia da velha escola, Teologia de Groningen, Teologia de Mercersburg, Teologia de New Haven, Teologia de Oberlin, etc.

Esta lista nos revela que a construção de teologias é algo comum na história. No presente trabalho iremos apresentar uma nova proposta teológica, que chamados de “Teologia da Sustentabilidade”(T.S). Conquanto possa ocorrer o uso da expressão, ou de expressões similares, no meio teológico, o seu uso neste trabalho é divorciado de qualquer utilização que porventura já exista. Com isto estamos querendo dizer que o trabalho não se reporta a outros mas é fruto de nossa ponderação sobre a temática surgida durante o Colóquio de Sustentabilidade cursado na UMESP.

Não temos a intenção de apresentar a palavra final sobre o assunto, pelo contrário, a nossa pretensão é o lançamento de alicerce, a constru-

ção de bases epistemológicas para futuras edificações sobre o mesmo. A proposta do artigo é cosmogônica, do princípio, do passado. Nosso desejo é destacar uma porta de entrada para a arte do pensar teológico, baseada no desenvolvimento sustentável, que tenha como reflexo uma prática consciente na forma de lidar com a natureza, ou com o mundo a nossa volta, centrada na imagem de um Deus Criador.

É importante lembrarmos que os elementos que compõe a construção de um pensamento teológico são: os fundamentos (pode ser entendido como pressupostos), o método (ou os métodos), a estruturação e a chave de leitura (ou chaves de leitura). Como bem ilustrou o Prof. Teixeira (2011, p.17):

Quanto ao conteúdo, toda teologia se apresenta a partir de uma estrutura, um método, um ou mais fundamentos, e uma ou mais chaves de leitura. Objetivam, respectivamente, demonstrar “o que” tal teologia pretende, “como” o fará e “por que” o quer de tal maneira. (...) quanto ao método, pode ser alegórico, bíblico-histórico ou histórico-crítico; quanto ao fundamento, pode ser exclusivamente bíblico ou misto; e quanto a chave de leitura, pode assumir inúmeros vieses a depender da ênfase dada pelo teólogo.

Partindo desta compreensão podemos definir a configuração da T.S. da seguinte forma: Em relação a sua estrutura classificamos como sendo sistemático-fragmentária (significando que a construímos a partir de pequenas porções da Bíblia buscando obter relações entre elas), metodologicamente direcionada pelo método de História das Religiões, fundamentada em pressupostos bíblicos e pseudoepígrafe, tendo como chave de leitura a temática contemporânea da sustentabilidade.

Em se tratando do tema da Sustentabilidade tomamos como pano de fundo o Segundo o relatório da ONU, elaborado em 1987, que aborda a temática do “Desenvolvimento Sustentável(D.S.)” aponta para um progresso em quatro níveis:

1. Ecologicamente correto;
2. Economicamente viável;
3. Socialmente justo;
4. Culturalmente aceito.

Partindo desta concepção, entendemos como Teologia da Sustentabilidade, o pensar teológico que se apresenta preocupado com questões ecológicas, econômicas e sócio-culturais fundamentado no texto Bíblico e ideologias do Cristianismo. Ou seja, sua formulação deve apresentar argumentos cristãos plausíveis que dialoguem com a temática contemporânea do D.S.

Lançados os componentes metodológicas da nossa pesquisa, passemos para a questão investigativa, ou problema da pesquisa, que é: Podemos encontrar na Bíblia textos que nos levem a construir uma teologia preocupada em fornecer uma cosmovisão que ajudem os cristãos a terem respostas substanciais para lidarem com um desafio tão atual como o Desenvolvimento Sustentável?

Acreditamos que o tema do D.S. é perfeitamente adequado para propormos uma elaboração da teologia cristã com respostas modernas no que tangem a sustentabilidade, posto que é um assunto pertinente ao *homini huius aetatis* (homem atual), e por isso pode ser digerida junto com o pão nosso de cada dia, paralela a busca por respostas de fé.

No primeiro momento abordarmos a temática em uma perspectiva da cosmogonia, buscando demonstrar, por um viés da história das religiões, o seu lugar na vivência cristã e academia. Em seguida ana-

lisamos o relato de Gêneses 6 a luz de crenças presentes no livro de I Enoque, objetivando resgatar, com mais riqueza de detalhes, a crença cosmogônica dos cristãos(ou judaico-cristã) nos primeiros séculos da história cristã.

Na seqüência a pesquisa buscou dar apontamentos ontológicos, de caráter hermenêutico, que posicionassem Deus em relação a sua criação, com a finalidade de aproximar a temática da sustentabilidade do texto bíblico no palco da cosmogonia ou primórdios, ou seja, buscou-se construir afirmações sobre Deus baseada em um relato das origens (o dilúvio), que revelassem um Deus interessado em contemplar harmonia na sua Criação e presenciar responsabilidade humana para com a mesma.

1 O lugar da cosmogonia no Cristianismo

Ter uma crença cosmogônica é algo estrutural na vivência da maioria dos humanos. É ela quem nos concede a idéia dos primórdios, das primeiras coisas, do início. Por mais estranha que algumas imagens pareçam, sobretudo para algumas mentalidades modernas, é justamente esta estranheza que está documentada, que foi registrada como sendo histórica, cheia de sentido e legada para futuras gerações. O fato é que aconteceria se nos desfizéssemos delas? o que teríamos para colocar em seu lugar? Teríamos um grande vazio posto que são elas que estão nos anais culturais da história.

Para o cristianismo o livro que fundamenta sua cosmogonia é, principalmente, o de Gêneses. Este é o principal documento para fundamentar a fé Cristã no que tange as origens. A questão é: Podemos con-

siderar o livro de Gêneses como histórico? Para o método da história das religiões sim, posto que esta metodologia é forjada em cima de pressupostos da religião, aceitando crenças como plausíveis e racionais. O oposto acontece com o método historiográfico que assumiu pressupostos naturalistas o que, metodologicamente, o distancia de vários fenômenos, adquirindo com isso um caráter reducionista quando o assunto é cosmogonia.

O principal nome da História das Religiões é Mircea Eliade, ex-professor da Universidade de Chicago. Ele propõe um olhar diferente para o estudo do fenômeno religioso, posto que, segundo o mesmo, trata-se de um fenômeno irreduzível. Eliade descrevia o sagrado como um elemento na estrutura da consciência da humanidade e não uma fase histórica dessa consciência como propõe modelos evolucionistas.

Segundo Peres (2003, p.46) a originalidade de Eliade se encontra em seu olhar para a religião que difere do olhar, em particular, da filosofia, sociologia, e explicações seja por um viés psicológico, sociológico, etnológico, ou das abordagens historiográficas que captam apenas uma imagem e visão parcial do fenômeno. O Dr. Mircea diz que a irreduzibilidade e autonomia do fenômeno religioso estão em sua particularidade e singularidade, requerendo um olhar global do pesquisador para compreensão do fenômeno em sua complexidade.

Poupard (1987, p. 529) diz que toda a obra científica de Eliade está fundamentada sobre uma tríplice perspectiva, que é histórica, fenomenológica e hermenêutica. Ele desenvolve suas pesquisas sempre com a preocupação de não diluir nem rebaixar o fenômeno religioso a categorias puramente psicológicas.

Segundo Croatto (2010, p.57), Mircea Eliade evita a perspectiva evolucionista presente nas ciências humanas, que faria das religiões

“arcaicas” as menos evoluídas.² Pensa, ao contrário, que essas religiões antigas conservam melhor as formas originárias do comportamento do *homo religiosus* perante seu próprio objeto, chamado por Eliade de “hierofania” ou manifestação do sagrado. Portanto, de acordo com seu pensamento - por não poderem alcançar a complexidade do fenômeno religioso - se faz necessário que as outras ciências caminhem a sombra da História das Religiões. Uma curiosidade no pensamento de Eliade é que segundo o mesmo o politeísmo não antecedia o monoteísmo, o contrário era que era o verdadeiro, o politeísmo, em suas variadas formas, provinha do monoteísmo.

Para ele a História das Religiões só seria capaz de desempenhar esse papel quando seus historiadores tomassem consciência de suas responsabilidades, em outras palavras, libertarem-se do complexo de inferioridade, timidez, e imobilidade que estavam vivenciando nos dias de Eliade, e passassem a construir valores culturais, com base em produções histórico-religiosas de qualidade. Se isso não fosse levado a sério, diz Eliade:

as “generalizações” e “sínteses” serão feitas por diletantes, amadores, jornalistas(...), em vez de uma hermenêutica criativa na perspectiva da História das religiões, vamos continuar a nos submeter as interpretações audaciosas e irrelevantes de realidades religiosas feitas por psicólogos, sociólogos, ou devotos de ideologias reducionistas diversos. E, para uma ou duas gerações ainda vamos ler livros em que as realidades religiosas serão explicadas em termos de infantis, traumatismos, organização social, conflitos de classe, e assim por diante. Certamente tais livros, incluindo os produzidos por diletantes bem como aquelas escritas por reducionistas de vários tipos, continuará a ser

apresentada, e, provavelmente, com o mesmo sucesso. (ELIA-DE, 1965, p. 16) (Tradução nossa)

É partindo desta metodologia (História das Religiões), bastante interessante para pesquisadores interessados no melhor aproveitamento dos relatos contidos no texto bíblico, que por sua vez é considerado como significativo, verdadeiro e real para os cristãos e, portanto sagrado, que nos reportaremos a crenças cristãs referentes a origens da humanidade, posto que a metodologia nos permite tomá-las tais como se apresentam, entendendo que elas faziam parte da reflexão do homem religioso da antiguidade, bem como do moderno.

2 O relato cosmogônico de Gênesis 6 a luz de I Enoque

Por que I Enoque é tão importante para o estudo de Gênesis 6? A narrativa do Livro dos Vigilantes apresenta os filhos dos céus como sendo anjos, o que amplia o nosso conhecimento sobre a crença cosmogônica judaico-cristã nos primeiros séculos de história do cristianismo. Isto significa que o relato de Gn 6 não pode ser bem compreendido se dissociado do livro de I Enoque.

Na modernidade, a maioria dos teólogos afirmam que a expressão “filhos de Deus” em Gn 6 é uma referência aos descendentes de Sete, a linhagem que Deus teria escolhido a fim de gerar o povo judeu, a nação eleita. Então, quando se caminha por esta interpretação, a idéia que se estabelece é que o povo de Deus (descendentes de Sete) desobedeceu sua ordem ao se contaminar com outros povos. (O autor deste argumento foi Agostinho).

Porém, esta compreensão está mais distante da realidade proposta no texto bíblico quando se usa o texto de I Enoque como pano de fundo para o estudo. A própria Bíblia apresenta os filhos de Deus também como sendo uma referência a anjos. No livro de Jó 1:6 encontramos um relato referente aos anjos que se apresentam diante de Deus, como quem vai prestar relatórios ou receber ordens dEle. O texto diz: “Num dia em que os *filhos de Deus* vieram apresentar-se perante o SENHOR, veio também Satanás entre eles.” Outra referência se encontra em Jó 2:1: “Num dia em que os *filhos de Deus* vieram apresentar-se perante o SENHOR, veio também Satanás entre eles apresentar-se perante o SENHOR.” (itálicos do autor)

Através dos próprios textos bíblicos podemos chegar a conclusão que o termo “filho de Deus” ou “filhos dos céus” também pode ser uma referência direta a anjos. Assim, em se tratando de Gn 6:2, a crença era que anjos escolheram, dentre as filhas dos homens, esposas para si, abdicando de seu estado original. É importante perceber, no texto de Enoque, que o interesse dos anjos pelas filhas dos homens não se restringia a questões sexuais, eles desejaram compor uma família e selar o matrimônio com filhos. “Vinde, selecionemos para nós mesmos esposas da progênie dos homens, e geremos filhos.” (Enoque 6:2)

Se por uma lado a beleza das mulheres encantaram estes anjos, por outro eles foram responsáveis em ensinar feitiçaria para as mulheres. “Ensinando-lhes sortilégios, encantamentos, e a divisão de raízes e árvores” (I Enoque 6:10). Segundo I Enoque, os vigilantes foram responsáveis em disseminar conhecimentos e práticas que deveriam ser oculta aos humanos.

O resultado da relação “anjo-humana” foi a geração de uma raça híbrida de gigantes (nephilins). O relato de Gn 6:4 nos dá a idéia de

que mesmo antes da queda dos anjos (entenda-se queda como perda da qualidade original) já existiam gigantes na terra. Porém, os gigantes fruto desta nova relação eram seres mui valentes.

Um dos anjos que recebe destaque no livro de 1 Enoque é Azazel, um dos chefes dos vigilantes. À ele é atribuída a responsabilidade ensinar a arte de fabricar utensílios de embelezamento e de ensinar a arte de fabricar armas de guerra sendo responsável em ampliar a violência e fornicção na Terra.

O personagem Enoque é apresentado no texto como um homem que foi chamado por Deus para anunciar profeticamente a sentença contra vigilantes. Ao que parece, a própria idéia de Deus chamar um homem para exortar aqueles que um dia foram anjos cheio de glória, já carrega em si uma conotação de humilhação para os Sentinelas.

Outro texto que narra a prisão dos Sentinelas é 1 Enoque 9:15:

O Senhor disse a Miguel: Vai e anuncia seus próprios crimes a Samyaza, e aos outros que estão com ele, os quais têm se associado às mulheres para que se contaminem com toda sua impureza. E quando todos os seus filhos forem mortos, quando eles virem a perdição dos seus bem amados, amarra-os por setenta gerações debaixo da terra.

Quando fazemos a leitura do texto de Gn 6:5-7, um questionamento natural que surge é: por que o relato não apresenta a destruição dos gigantes? Fala-se da destruição do homem, do animal, dos reptéis, das aves do céus, mas não se fala nada da destruição de gigantes maus que estavam cometendo perversidades na Terra.

Em nenhum momento encontramos, no texto bíblico, referência a destruição do mundo por causa de Nephilins. A resposta para a ques-

tão é que o dilúvio não era para destruir os gigantes, uma vez que eles já estavam destruídos. Ou seja, segundo I Enoque, o juízo de Deus já tinha vindo sobre eles. O texto apresenta uma guerra “nephiliamita” como juízo divino sobre a raça.

Enoque diz que Deus também envia Gabriel para destruir os filhos dos Sentinelas. Ele é responsável em fazê-los guerrear uns contra os outros. A morte dos filhos dos sentinelas, que causaria dor paterna aos Vigilantes, fora decretada como sentença do Criador para punir os pecados dos Sentinelas.

A seguir o Senhor disse a Gabriel: Vai aos maus, aos réprobos, aos filhos da fornicação; e destrói os filhos da fornicação, a descendência das Sentinelas de entre os homens; traga-os e excita-os uns contra os outros. Faça-os perecer por mútua matança; pois o prolongamento de dias não será deles. Eles rogarão a ti, mas seus pais não obterão seus desejos com respeito a eles; pois eles esperaram por vida eterna. (1 Enoque 9:13-14)

Pode-se deduzir o mesmo em relação ao fato de Gêneses 6 não ter relatado o dilúvio como juízo divino para punir os Sentinelas, posto que a sentença também fora diferente. No caso deles, a punição seria presenciar a morte dos seus filhos (os nephilins) o que é narrado como sendo antes do dilúvio, na guerra “nephiliana”, e, na seqüência, seriam aprisionados de baixo da Terra. Miguel é apresentado como o responsável em transmitir a sentença a Samyaza e aos seus companheiros:

Em resumo, I Enoque apresenta o acontecimento do dilúvio como um ato divino que buscava punir seres humanos e animais, que estavam corrompidos por causa da influência de nephilins e anjos caído.

Aqueles já haviam sido destruídos através de uma guerra e estes estavam aprisionados aguardando o juízo, restando o juízo diluviano raça humana e reino animal.

3 Aproximando a teologia da temática da sustentabilidade

Após entender a proposta do livro de I Enoque em relação ao dilúvio e eventos pré-diluvianos, o que nos permite entender melhor a crença do cristianismo em seus primórdios sobre as origens da raça humana, passaremos a propor a aproximação entre a temática da sustentabilidade e a teologia, tomando como ponto de partida o texto de Gênesis 6:1-8, 18-22.

Escolhemos este texto como base de construção da T.S. posto que nele encontramos elementos que apontam para o divino, humano, reino animal e natureza. A primeira proposição que hermeneuticamente extraímos do texto é: *Deus não desistiu de sua Criação*. O texto fala de corrupção, de uma terra que existia em um estado antagônico aquele que era a vontade do Criador causando-lhe um pesar. Diante deste contexto, Ele resolve separar uma família e casais de várias espécies para preservá-los em vida dentro de uma arca, o que revela o compromisso de Deus com a vida. É importante destacar que Deus preservou mais animais do que seres humanos, o que nos leva a ressaltar a importância do reino animal para o Criador. Também destacamos que no relato Deus é apresentado como aquele que arrebanha os animais levando-os até Noé, para este colocá-los na arca, o que nos faz perceber um Deus interessado em participar do processo de preservação da natureza.

Para elucidar melhor esta primeira proposição é utilizaremos o texto de Deuteronômio 20:19. O referido ensina o comportamento que o Judeus deveriam ter, em relação a natureza, quando em guerra. Indiretamente podemos dizer que esta postura era encarada como agradável aos olhos de YHWH posto que refletia o zelo dele pela natureza. O texto diz:

Quando sitiareis uma cidade por muito tempo, pelejando contra ela para a tomar, não destruirás, o seu arvoredo, metendo nele o machado, porque dele comerás; pelo que não o cortarás, pois será a árvore do campo algum homem, para que fosse sitiada por ti?

Uma segunda proposição de base para a construção de uma ontologia do divino na T.S. é a *Deus deseja uma existência terrestre harmoniosa*. O relato fala de “maldade do homem”, de um estado de existência onde era “continuamente mau todo o desígnio do seu coração”. Tomando o texto de I Enoque o pesar também foi causado por conta da desobediência dos “filhos de Deus” (anjos), que corromperam a terra ampliando sua violência e fornicação. Neste sentido percebemos o dilúvio como um ato do Criador visando exterminar o estado de morte presente em suas criaturas. Ou seja, devia eliminar os seres humanos (posto que haviam sido corrompido pela influência dos nephilins) e os animais uma vez que utilizavam a vida para respirar a morte, multiplicando a maldade e tornado a terra um ambiente oposto a existência, um caos, longe de comportamento harmoniosos.

A harmonia é tão importante para Deus que, segundo o relato do livro Enoque, Ele puniu até mesmos anjos, que são criaturas apresentada nas narrativas bíblicas como possuidoras de uma natureza elevada

por terem semeado comportamentos desordenados rompendo com a proposta harmônica divina.

A terceira proposição embasatória que lançamos mão neste momento é *“Deus não deseja punir sua criação”*. A punição não deve ser vista com um ato de um Deus intolerante mas de um Criador paciente. O texto fala da maldade que se multiplicava que nos leva a pensar em tempo, oportunidade. Ou seja, Deus estava dando oportunidades para suas criaturas mudarem sua direção, corrigirem seus erros, mas ao invés de adquirirem uma postura correta estavam usando o tempo concedido para desenvolverem novas formas, novos caminhos, de destruição e perversidade, corrompendo a Criação, levando Deus a utilizar a sua última opção para não permitir a destruição da Terra e corrupção de suas criaturas na totalidade: Um dilúvio que tinha como proposta um novo recomeço.

A quarta afirmação seria a *Criação é uma bênção para Deus*. Uma das dificuldades para se implantar uma Teologia da Sustentabilidade é a mentalidade popular, presente no cristianismo, fruto de posicionamentos equivocados frente a importância ou lugar daquilo que chamamos de “matéria”. Para muitos, a matéria assume papel de maldição na criação. Ela é má, corrompida, o que significa que o mundo não presta, o mundo está amaldiçoado, e que o mundo jaz no maligno.

Neste sentido é importante entender a palavra “mundo” (kosmos). O que significa esta palavra no contexto bíblico? Esta palavra pode ser traduzida como: o mundo criação material de Deus (At 17:24); mundo como pessoas (Jo 3:16); mundo como sistema de interesses corrompidos por poderes demoníacos (Tg 4:4; I Jo 5:19);

Em se tratando do mundo como criação em nenhum lugar percebe-se um discurso anti-kosmos, como que a matéria fosse algo ruim e

rejeitado pelo Criador, pelo contrário, segundo o Salmo 19:1 – Os Céus proclamam a glória de Deus e o firmamento anunciam as obras de suas mãos.

Então como então entender o texto de Gn 3:17 onde é dito que Deus amaldiçoou a terra? Segundo o relato após a desobediência de Adão e Eva, Deus diz que a terra era maldita por causa do usufruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Se interpretarmos a terra como planeta, como alguns fazem, então estamos diante de um paradoxo bíblico, uma contradição. Porém se tomarmos o texto dentro do seu contexto veremos que não se refere a “Terra”, mas a “terra” enquanto veículo de produção, lugar de plantação, fonte do sustento. O contexto em que a palavra está inserida aponta para o lugar da agricultura. É dito que “com dor comerás dela todos os dias da tua vida”. Significando que a maldição estava no âmbito da sobrevivência. Com estas palavras Deus estava afirmando que reduziria o imenso potencial de produção da terra. A terra não mais produziria com facilidade o que causaria um desconforto para existência humana. Em nenhum lugar é dito que Deus passou a odiar o planeta Terra.

Conclusão

A presente proposta, como foi dito no início, é de caráter insipiente. Somos conscientes que ela terá um longo caminho a percorrer a fim de abranger outras áreas que possam se articular com a sustentabilidade. Não se trata da palavra final para a configuração Teologia da Sustentabilidade mas de uma palavra, uma proposta, que a princípio, buscou apresentar a Pessoa de Deus (ontologia do divino) em sua relação com

a criação tomando como cenário a imagem bíblica daquilo que seria uma das grandes manifestações do juízo de Deus nos primórdios da humanidade(cosmogonia): o dilúvio.

Diante das afirmações aqui colocadas podemos construir a ontologia do divino, na Teologia da Sustentabilidade, partindo de uma proposta cosmogônica que apresenta um Deus que não desistiu de sua criação, um Deus desejoso de ver harmonia em sua criação, um Deus que não deseja punir sua criação e um Deus que enxerga sua criação como uma benção.

Pensamos que esta proposta é necessária para a construção de um pensamento mais ético nas comunidades cristãs, no que tange a maneira de perceber o meio ambiente e conseqüentemente lidar como o mesmo. Acreditamos que um Teologia Sustentável agiria na direção de desencadear um interesse em formas ecologicamente corretas, economicamente viáveis, socialmente mais justas, culturalmente aceitas.

Referências

- ANDRADE, Claudio. *Judas*. Rio de Janeiro: CPAD, 2ª ed, 2002;
- ALEXANDRE, P. S. *The Targumim and Early Exegesis of 'Sons of God' in Genesis 6*. In: *Journal of Jewish Studies* 23, 1972.
- CHARLES R. H. *The Ethiopic Version of the Book of Enoch* (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series xi; Oxford, 1906.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- DOCKERY, David S. *Manual Bíblico*. São Paulo: Vida Nova, 2001.
- ELIADE, Mircea and HARRY B. Partin, *History of Religions*. Vol. 5, No.

- 1 (Summer, 1965), pp. 1-17
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Ed. 4ª São Paulo: Perspectiva, 1994.
- FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao Texto Massorético*. SP: Edições Vida Nova, 2003.
- J. J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Edinburgh: T. Clark, 1998);
- POUPARD, Paul (Director de La Publicación). *Diccionario de las Religiones*. Comité de Redacción: JACQUES VIDAL, JULIEN RIES, ÉDOUARD COTHENET, YVES MARCHASSON, MICHEL DELAOUTRE. Versión castellana de Diorki (José Mª Moreno, Helena Gimeno, Montserrat Molina, Matilde Moreno, Mar Carillo, Gloria Mora y Alberto García) de la obra de Paul Poupard, Dictionnaire des Religions, Presses Universitaires de France, París, 1985. Empresa Editorial Herder S.A, Barcelona, 1987.
- KVANVIG, H.S. *Gen 6,3 and the watcher story*. In: Henoah 25, 2003.
- KVANVIG, H.S. *The Watcher Story and Genesis an Intertextual Reading*. In: Scandinavian Journal of the Old Testament 18, 2004.
- MILIK, J. T. *The books of Enoch*. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4. Oxford, Clarendon Press, 1970.
- REED, Annette Yoshiko. *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*. The Reception of Enochic Literature. New York, Cambridge University Press, 2005.
- TERRA, Kenner Roger Cazotto. *De guardiões a demônios*. A história do imaginário do Pneuma Akatharton e sua relação com o mito dos vigilantes. 2010, 144p. Dissertação(Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Metodista de São Bernardo do Campo.
- VANDERKAM, James C. *Enoch and the Growth of an apocalyptic Tradition*. CBQMS 16. Washington, DC: CBA, 1984.

TEIXEIRA, Carlos F. *Repensando a Religião: debates sobre teologia. Estado e Cultura*. Engenheiro Coelho-SP: Unaspres- Imprensa Universitária Adventista. 2011. p. 217.

6. Mandato cultural: resgatando a teologia da criação para uma vivência pública da fé

*Rodomar Ricardo Ramlow **

Resumo

Para que os cristãos possam avançar do debate teológico para uma vivência prática da fé na esfera pública é necessário um fundamento sólido. No que diz respeito à perspectiva ecológica, é necessário resgatar uma teologia da criação a partir do Mandato Cultural de Deus. Contribuir para esta reflexão é objetivo deste trabalho. Com uma pesquisa bibliográfica e um olhar sobre os primeiros capítulos do livro bíblico de Gênesis procuramos resgatar o conceito de Mandato Cultural, a fim de contribuir para uma conscientização planetária. Lembrando a influência do dualismo grego e o desprezo pela matéria, voltar-se à tradição hebraica significa assumir o desafio de uma compreensão mais integrada de todas as coisas. De maioria cristã, o Brasil precisa superar o dualismo platônico e encarnar a compreensão de que todos são responsáveis pela boa criação de Deus. A intervenção humana na realidade pressupõe responsabilidade e cuidado. Observa-se, no entanto, uma incoerência entre os ensinamentos do livro sagrado dos cristãos e a prática dos fiéis no dia a dia no que se refere à relação humana com o mundo criado.

* Doutorando em Teologia. Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola Superior em Teologia-EST. Bolsista CAPES. E-mail: rodomar.ramlow@gmail.com

Palavras chave: Ecoteologia; Mandato Cultural; Teologia Pública; Criação.

Introdução

Para efeitos introdutórios, uma reflexão sobre as palavras do teólogo e expositor bíblico John Stott, em sua obra *Ouçã o Espírito Ouçã o Mundo* - onde ele trata dos desafios de ser um cristão contemporâneo -, pode ser pertinente:

O Deus que muitos de nós adoramos é religioso demais. Aparentemente, nós achamos que ele só se interessa por livros, edifícios e cerimônias religiosas. Mas não é bem assim. Ele se preocupa *conosco*, nosso lar, nossa família e amigos, nosso trabalho e lazer, nossa cidadania e comunidade. Assim a soberania de Deus estende-se a *ambos* os lados e a *todas* as áreas da nossa vida. Nós não devemos marginalizar Deus, ou tentar espreme-lo para fora da nossa vida não religiosa (STOTT, 1998, p. 156).

Aquilo que chamaremos neste trabalho de *Mandato Cultural* não é uma novidade na teologia, pois é relativamente comum na tradição reformada. Se não é frequente nos trabalhos e publicações mais populares, isso pode ser o reflexo (ou contribui para a causa?) de uma compreensão dualista da vida. Um dualismo que tem sua origem na filosofia grega e que influencia a teologia de modo que faz parecer que a matéria (natureza, corpo, cultura) não interessa a Deus. Consequentemente, não deveria interessar também aos cristãos. Logo, se aceita muito facilmente viver uma religiosidade intimista, privada, restrita ao templo e seus programas. Afinal, o que interessa é o céu, as coisas

da alma, o espírito. Mas, o que faz com que a igreja e tantos cristãos assumam esta dicotomia?

1 A privatização da fé

A ênfase no chamado *Mandato Missionário* ou *Evangelístico* assumido pela igreja, somado a influencia do dualismo neoplatônico, que separa espírito e matéria, tem gerado uma práxis da salvação de almas. E, assim, especialmente o último século, tem presenciado o crescimento de um cristianismo alienado da realidade social, política e econômica. A fé se encerra no âmbito privado e nada tem a dizer para dentro do mundo à sua volta. Uma crença intimista e vertical tem tomado as igrejas que, cada vez mais, se afastam da arena pública. E, quando ainda há algum tipo de envolvimento, como no caso político, este é apenas para fins corporativistas. Como lembra bem Júlio Zabatiero, nós cristãos “também somos clientelistas, privatistas, patrimonialistas” (2012, p. 19).

Diversos autores tem chamado a atenção sobre a influência do dualismo grego sobre a igreja e a teologia. O filósofo neocalvinista Herman Dooyeweerd argumenta que “a visão teológica tradicional do homem” que é encontrada nos trabalhos dogmáticos católico-romanos e protestantes é muito mais de origem grega do que bíblica. Enquanto as Escrituras apontam o coração como o centro religioso da existência humana e, portanto, “a raiz espiritual de todas as manifestações temporais de nossas vidas”, a filosofia grega buscou o centro da existência na razão. Uma imagem construída à parte do tema central da palavra-revelação: criação, queda e redenção (2010, p. 255).

A grande influência da filosofia grega sobre a teologia teria iniciado já nos primeiros séculos da igreja e encontrou em Agostinho o seu maior adepto. No pensamento platônico existe um dualismo que compreende as formas como os ideais imutáveis e a matéria como o mundo instável e mutável. Ou seja, neste dualismo haveria o mundo ideal e superior onde prevalece a forma, o bem, o céu e também a alma, o eterno e o espiritual. No mundo inferior da matéria estaria a terra, o corpo, o material, o temporal, enfim, o mal (WALSH & MIDDLETON, 2010. p. 94).

É com Tomás de Aquino e a escolástica que o tema natureza e graça conduz “a teologia à divisão da vida humana em duas esferas, a natural e a sobrenatural» (DOOYEWEERD, 2010, p. 262). Nesta esfera natural estaria a natureza humana capaz de encontrar o seu centro na razão natural. Uma razão natural, como explica Dooyeweerd, que é «capaz de adquirir um *insight* correto com relação à natureza humana e a todas aquelas assim chamadas ‘verdades naturais’, à parte de qualquer relação divina, unicamente por sua luz natural”. A revelação bíblica, no entanto, mostra que a natureza racional também foi criada por Deus, e que, conseqüentemente, foi também afetada pelos efeitos do pecado. Em sua dogmática o teólogo holandês Herman Bavinck interpreta que a queda e o pecado em si corrompem não só os desejos e a vontade, mas, também, a mente (BAVINCK, 2001, p. 261).

Como consequência desse dualismo, a filosofia e demais disciplinas acadêmicas passam a ser desenvolvidas por esta perspectiva dualista gerando o secularismo. O “pensar” e o fazer ciência estão no âmbito da razão independente e autônoma. Logo, Deus é desnecessário, e foi apenas uma questão de tempo até que o secularismo dominasse a academia. A igreja, por sua vez, não se empenhou em defender a cosmovisão judaico-cristã, mas retirou-se de tudo o que considerava “secular”

para um lugar restrito chamado “sagrado” (MILLER, 2003, p. 44). A ciência se desenvolveu sem considerar a hipótese de Deus. Os cristãos perderam a capacidade de interagir com a realidade e aceitaram a privatização de sua fé. Logo, a vida estava dividida entre o sagrado e o secular.*** Essa cosmovisão dualista dividiria natureza e cultura, corpo e alma, gerando diversos problemas éticos como Zabatiero aponta, tornando necessário “renovar a nossa teologia da criação” (ZABATIERO, 2012, p. 83). Registramos ainda que outro autor que procura destacar a importância do Antigo Testamento para resgatar uma compreensão integral da relação corpo e alma é Wanderley Rosa, em seu trabalho publicado sob o título *O Dualismo na Teologia Cristã* onde ele analisa a concepção antropológica grega e sua influência desde o início com Platão, até o pentecostalismo e o neopentecostalismo de nossos dias (ROSA, 2010). Enfim, com uma visão dicotômica da realidade, os cristãos tem demonstrado uma atitude passiva diante da natureza ou desenvolvido com ela uma relação meramente instrumental. No entanto, se no geral os mitos não reconhecem a responsabilidade humana para com a história, não é este o caso da narrativa cristã.

2 O mandato cultural em Gênesis 1 e 2

Os dois primeiros capítulos de Genesis ajudam a elucidar o que se tem compreendido por *Mandato Cultural*. A crença num Deus criador

*** O tema do dualismo grego na teologia foi assunto em RAMLOW, Rodomar Ricardo; SCHAPER, Valério Guilherme. *O neocalvinismo holandês e o movimento de cosmovisão cristã*. São Leopoldo, RS, 2012. 99 f. Dissertação (Mestrado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2012. p. 37-44.

implica em responsabilidade humana para com esta criação. E, estas responsabilidades estão explicitadas especialmente nos relatos de Gênesis 1. 26-30 e 2. 15-20. Estes textos que compreendem a criação do ser humano revelam também aquilo que se espera destas criaturas feitas à imagem e semelhança do seu criador. Analisemos os versículos e os termos envolvidos mais detalhadamente:

Então disse Deus: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais grandes de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão”. Criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou (Gênesis 1:26-27).

O verbo que denota ação neste texto é *dominar*. Deus criou os seres humanos e o colocou para dominar sobre a sua criação. Outras versões dizem “que ele reine...”. E, no verso seguinte

Deus os abençoou, e lhes disse: “Sejam férteis e multipliquem-se! Enchem e subjuguem a terra! Dominem sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se movem pela terra” (Gênesis 1:28).

Aqui, encontramos além da ordem para se multiplicar, os verbos *subjugar* e *dominar* (outras versões dizem *submeter*). E, na sequência,

Disse Deus: “Eis que lhes dou todas as plantas que nascem em toda a terra e produzem sementes, e todas as árvores que dão frutos com sementes. Elas servirão de alimento para vocês. E dou todos os vegetais como alimento a tudo o que tem em si

fôlego de vida: a todos os grandes animais da terra, a todas as aves do céu e a todas as criaturas que se movem rente ao chão”. E assim foi (Gênesis 1:29-30).

Portanto, Deus entrega (*Eis que lhes dou...*) todas as coisas aos seres humanos confiando a estes a ação de dominar e subjugar (reinar, submeter, sujeitar). É verdade que para os ouvidos modernos palavras como *dominar* e *sujeitar* ou *subjugar* remete muito mais a aspectos negativos do que positivos. A história humana, com toda sua perversidade onde uns tentaram dominar outros bem como a atual crise ambiental, podem levar alguns a culpar o cristianismo, repudiando, assim, tais relatos. No entanto, será que é de acordo com estes significados negativos modernos que deveríamos interpretar estes versos da Bíblia hoje? Alguns autores nos lembram de que estamos falando sobre uma era anterior à Queda relatado em Gênesis 3 (VAN DYKE; MAHAN; SELDON; BRAND, 1999, p. 115). São, portanto, palavras ditas para pessoas sem pecado e que ainda não tinham conhecimento das crueldades e os banhos de sangue na história da humanidade.

Por isso, é importante incluímos ainda o relato do capítulo seguinte de Gênesis: “O Senhor Deus colocou o homem no jardim do Éden para cuidar dele e cultivá-lo” (Gênesis 2:15). Temos aqui palavras mais agradáveis aos ouvidos de hoje: cuidar e cultivar. Eis a responsabilidade do ser humano sobre a boa criação de Deus. Considerando que ainda estamos nos referindo ao relato anterior à queda, esta não era uma tarefa desagradável, enfadonha e cansativa. Portanto, as interpretações populares que geralmente associam o trabalho como um castigo pelo pecado de Adão e Eva também não se sustentam. Se a ordem de Deus era para que desde o princípio os seres humanos dominassem,

subjugassem, cuidassem e cultivassem a criação, esta não poderia ser uma tarefa possível sem o envolvimento direto que configura trabalho para os seres humanos. Tal responsabilidade pressupõe a participação ativa do ser humano no desenvolvimento cultural do mundo. Na sequência, o relato bíblico explicita aquela que deve ter sido a primeira tarefa de Adão:

Depois que formou da terra todos os animais do campo e todas as aves do céu, o Senhor Deus os trouxe ao homem para ver como este lhes chamaria; e o nome que o homem desse a cada ser vivo, esse seria o seu nome. Assim o homem deu nomes a todos os rebanhos domésticos, às aves do céu e a todos os animais selvagens (Gênesis 2:19-20).

Deus chama o ser humano como um cooperador na tarefa de colocar ordem na sua Criação. Não que Deus precisasse disso, mas, ele o faz por amor (VAN DYKE; MAHAN; SELDON & BRAND. 1999, p. 117). Portanto, o padrão para compreendermos as palavras envolvidas no Mandato Cultural é o próprio Deus e sua avaliação da Criação em Gênesis 1:31: “E Deus viu tudo o que havia feito, e tudo havia ficado muito bom”. Nas palavras de Charles Colson, “até o sexto dia, Deus fez todo o trabalho da Criação diretamente. Mas, agora cria os primeiros seres humanos e os ordena a levar adiante de onde deixou” (2000, p. 351). Cabe ao ser humano o desenvolvimento social e cultural em natureza, a tarefa da civilização (Wolters, 2006, p. 53).

A tarefa de trabalhar o jardim cabe aos seres humanos. Zabatiero refere-se a esta tarefa como “a vocação divina da humanidade” (2012, p. 83). Brian J. Walsh e J. Richard Middleton chamam atenção para a relação entre as palavras *cultivar* e *cultura*. Se “cultura é o resultado de

cultivo”, então, estamos falando de nossas interações com o mundo (2010, p. 50). Desta intervenção humana no mundo e na realidade é gerado algum tipo de desenvolvimento. Logo, temos uma relação entre a cultura e a história. O que não significa que defendemos aqui uma interpretação ingênua de que a humanidade desenvolve cultura num histórico e de contínuo “progresso”. Lembremos novamente que estamos buscando compreender o mandato Cultural e, para isso, resgatando aquilo que se esperava do ser humano desde o princípio, antes mesmo do relato da Queda em Gênesis 3. Somente por isso podemos manter uma perspectiva realista e não romantizada da vida.

3 Os desafios de uma Teologia da Criação

Uma fé sólida e embasada na tradição judaico-cristã inevitavelmente levará (ou, pelo menos deveria) ao comprometimento ético do ser humano com o cuidado para com a Criação de Deus. Questões ambientais e de justiça social, portanto, são, sim, assuntos que devem estar na agenda dos cristãos que levam a sua fé e o seu Deus a sério. Como Schaeffer dizia, “homens *fazem o que pensam*” (2003, p. 14). Logo, é fundamental que os cristãos resgatem os relatos da Criação numa compreensão clara que os comprometa. Este é um aspecto fundamental na responsabilidade de nossas ações. Pois, “somos chamados a participar na obra criacional de Deus que está em progresso, para sermos ajudadores de Deus na execução do projeto da sua obra-prima” (WOLTERS, 2006, p. 55). Assim, mais do que o engajamento de cristãos no debate público, devemos encontrar meios de ensinar a igreja e os fiéis sobre a cosmovisão cristã que os compromete como cidadãos no mundo em que vivem.

O anúncio do Evangelho precisa incluir a compreensão mais ampla. Se houve a necessidade de um redentor, há que se perguntar pelos motivos e pelo objeto desta redenção. A Queda relatada em Genesis 3 não parece indicar apenas uma rebeldia que separa o ser humano de Deus. As consequências são mais abrangentes. Uma leitura atenta revela uma verdadeira lista de consequências negativas que acabam por quebrar a harmonia da criação de Deus: sofrimento na gravidez; dominação de homens sobre as mulheres; a terra amaldiçoada; sofrimento dos seres humanos para conseguirem o seu sustento; as dificuldades no trabalho; sentimento de culpa e vergonha da parte dos seres humanos. E, tudo isso se confirma nos relatos bíblicos posteriores. Não é mais possível tomar o pecado como “um ato isolado de desobediência, mas um acontecimento de significado catastrófico para a criação como um todo” (WOLTERS, 2006, p. 63). E estas consequências podem ser vistas e ouvidas por toda parte através do grito dos excluídos, marginalizados e vítimas da injustiça social.

As consequências da Queda, portanto, podem ser identificados nas mais diversas esferas na sociedade e na cultura em geral. E, como diversos autores lembram, o pecado não implica somente na separação do ser humano do seu Deus. Isto pode ter sido o princípio, mas, as consequências vão além. Desde a Queda o ser humano como pessoa está separado de si mesmo, uma divisão psicológica. As pessoas estão também separadas entre si, configurando uma separação sociológica. E, esta mesma separação também ocorre entre os seres humanos e a natureza (SHAEFFER, 2003, p. 46). Consequentemente, a redenção em Jesus Cristo também trás implicações para todas estas esferas. A Queda, porém, não exime os seres humanos de suas responsabilidades dadas por Deus na Criação. Mesmo após Genesis 3 continuamos a do-

minar, nos multiplicar, cultivar e cuidar. A diferença é que esta cultura, fruto da intervenção humana no mundo, traz agora também as marcas e as consequências da Queda. Os seres humanos passaram a imprimir uma direção que reflete a sua rebeldia em toda ordem criada.

O avanço humano na cultura e na sociedade é algo positivo. Esta “ordem divina para que o homem explore de forma criativa e responsável os recursos da criação” (CARVALHO, 2009, p. 65 e 66) só é devidamente compreendida no resgate do relato da criação em Gênesis. O ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus e recebe a ordem para desenvolver a cultura. A autora Nancy Pearcey, referindo-se especialmente à passagem de Genesis 1. 28, explica que

A primeira frase — “Frutificai, e multiplicai-vos” — significa desenvolver o mundo social: formar famílias, igrejas, escolas, cidades, governos, leis. A segunda frase — “enchei a terra, e sujeitai-a” — significa subordinar o mundo *natural*: fazer colheitas, construir pontes, projetar computadores, compor músicas. Esta passagem é chamada de o mandato cultural, porque nos fala que nosso propósito original era criar culturas, construir civilizações — nada mais (PEARCEY, 2006. p. 51).

Esta é uma compreensão especialmente importante e capaz de abrir a visão da igreja que, geralmente, tem compreendido o cristianismo apenas como “uma experiência pessoal, aplicável somente à vida privada da pessoa” (COLSON & PEARCEY, 2000, p. 350). Pois,

Embora tudo o que Deus criou tenha sido considerado “muito bom”, a tarefa de explorar e desenvolver os poderes e potenciais da Criação, a tarefa de construir uma civilização, Ele atribui aos portadores de sua imagem (COLSON & PEARCEY, 2000. p. 351).

Logo, uma visão integral da vida e da responsabilidade humana frente à natureza implica em resgatar também a visão integral da narrativa cristã. Significa tomar o próprio texto bíblico na sua integralidade, superando a tentação de buscar nas Escrituras apenas palavras de conforto e motivação numa leitura meramente devocional. Muito mais do que palavras intimistas a alimentar uma religiosidade individualista, a narrativa cristã compromete e implica em responsabilidade daqueles que creem que Deus criou todas as coisas e que, igualmente, está redimindo todas as coisas. Evocando novamente John Stott,

Toda a nossa vida, tanto anterior à conversão como fora da religião, pertence a Deus e faz parte do seu chamado. Nós não devemos pensar que Deus só passou a se interessar por nós depois que nos convertemos, ou que agora ele só está interessado no cantinho religioso das nossas vidas (STOTT, 1998, p. 155).

Conclusão

O ser humano redimido continua com as suas responsabilidades diante da criação. Todos contribuem com o desenvolvimento cultural. Cada indivíduo imprime uma direção à realidade e os recursos que tem diante de si de acordo com a sua vocação ou necessidade. Na perspectiva da fé cristã, o desafio para o cristão consiste em trabalhar na restauração de toda criação de Deus, uma vez que esta - toda ela - sofre as consequências da Queda. Há, portanto, esta dimensão pública da fé, uma vez que os cristãos são chamados a viver sob a nova perspectiva da redenção até a restauração de toda a criação de Deus. E, como enfatizam Colson e Pearcey, “essa meta redentora penetra em tudo que

fazemos, pois não há nenhuma linha divisória invisível entre o sagrado e o secular” (2000, p. 353). A redenção, portanto, conclui Pearcey, “não é somente ser salvo *do* pecado, mas também ser salvo *para* algo — retomar a tarefa para a qual fomos originalmente criados” (2006, p. 51), numa alusão explícita a Genesis 1 e 2.

Assim - como o holandês Abraham Kuyper já expunha -, Cristo não é somente Mediador da *redenção*, mas também da *Criação*. Uma ideia evidenciada também no Evangelho de João (BRATT, 1998, p. 183). Cristo teria morrido, portanto, não apenas pelos pecadores, mas também por um mundo perdido - poderíamos dizer cosmos ou criação. O trabalho que os seres humanos precisam realizar, portanto, não é uma mera punição que recebem como um castigo pelo pecado, mas uma tarefa já prevista por Deus desde a Criação onde tudo era muito bom. O trabalho assumido como meio de desenvolvimento cultural. Este mandato é instituído já na Criação pelo próprio Criador.

A pregação e o ensino da igreja cristã podem contribuir na propagação de um evangelho que desperta consciências para a responsabilidade ecológica. Isso acontece na medida em que se regata a cosmovisão cristã em sua integralidade. O Deus que se encarna pela redenção de todas as coisas não é outro senão aquele que criou todas as coisas.

Se, como nos lembrou Stott, Deus não se interessa por uma vida religiosa separada da realidade humana em seu dia a dia, os ensinamentos do neocalvinista holandês Abraham Kuyper também já assim o fazia no século XIX:

Se Deus é Soberano, então seu senhorio deve permanecer sobre toda a vida e não pode ser trancada dentro das paredes da igreja ou dos círculos cristãos. O mundo não cristão não foi entregue a Satanás ou à humanidade caída ou ao acaso. A soberania de

Deus é grandiosa e domina também em reinos não batizados, portanto nem o trabalho de Cristo no mundo, nem o filho de Deus pode ser arrancado para fora da vida. Se o seu Deus trabalha no mundo, então você deve colocar a mão no arado para que lá também o nome do Senhor seja glorificado (BRATT, 1998, p. 166).

E, assim, sem a pretensão de dar o assunto por encerrado, fica o desafio para que a comunidade cristã assuma a sua responsabilidade para com a boa criação de Deus.

Referências

- BAVINCK, Hermann. *Teologia Sistemática: Os Fundamentos da Fé Cristã*. Tradução de Vagner Barbosa. São Paulo: SOCEP, 2001. 624 p.
Bíblia Online: <http://www.bibliaonline.com.br/>
Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida, 2000.
BRATT, James D. *Abraham Kuyper: a centennial reader*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. 498 p.
CARVALHO, Guilherme de. *O senhorio de Cristo e a missão da Igreja na cultura: a ideia de soberania e sua aplicação*. In: RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel e AMORIM, Rodolfo. *Fé Cristã e Cultura Contemporânea: cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral*. Viçosa: Ultimato, 2009. 224 p.
COLSON, Charles & PEARCEY, Nancy. *E Agora Como Viveremos?* Rio de Janeiro: CPAD, 2000. 648 p.
DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão*. Tradução de Guilherme Vilela Ribeiro

- e Rodolfo Amorim Caldas de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010. 305 p.
- MILLER, Darrow L. *Disciplinando Nações: o poder da verdade para transformar culturas*. Tradução de Isabel Zwahlen. Curitiba: FatoÉ Publicações e Harvest Brasil, 2003. 336 p.
- PEARCEY, Nancy. *Verdade Absoluta: Libertando o cristianismo de seu cativeiro cultural*. Tradução de Luis Aron. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. 526 p.
- RAMLOW, Rodomar Ricardo; SCHAPER, Valério Guilherme. *O neocalvinismo holandês e o movimento de cosmvisão cristã*. São Leopoldo, RS, 2012. 99 f. Dissertação (Mestrado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2012.
- SCHAEFFER, Francis A. *Poluição e a Morte do Homem: a resposta cristã à depredação humana do jardim de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003. 96 p.
- STOTT, John. *Ouçã o Espírito Ouçã o Mundo: como ser um cristão contemporâneo*. 2 ed. São Paulo: ABU, 1998. 482 p.
- VAN DYKE, Fred; MAHAN, David C.; SELDON, Joseph K.; BRAND, Raymond H. *A Criação Redimida: a base bíblica para a mordomia ecológica*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999. 272 p.
- WALSH, Brian J. e MIDDLETON, J. Richard. *A Visão Transformadora: moldando uma cosmvisão cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. 192 p.
- WOLTERS, Albert M. *A Criação Restaurada: base bíblica para uma cosmvisão reformada*. Tradução de Denise Pereira Ribeiro Meister. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. 128 p.
- ZABATIERO, Júlio. *Para Uma Teologia Pública*. 2 ed. São Paulo: Fonte Editorial, Faculdade Unida, 2012. 208 p.

Sessão Temática 2

Religiões e Filosofias da Índia

A seção temática Religiões e Filosofias da Índia, que se apresenta agora em sua segunda edição, busca estimular os estudos e o diálogo em torno da pluralidade de tradições religiosas e filosóficas que se desenvolveram no subcontinente indiano ao longo de mais de quatro mil anos. Tais estudos compreendem, por um lado, (i) a reflexão sobre as práticas rituais e devocionais, narrativas mitológicas, sistemas de moralidade, e produções artísticas; (ii) e, por outro, a investigação dos princípios metafísicos, ontológicos, lógicos, éticos e estéticos que caracterizam a especulação filosófica, de caráter cognitivo e soteriológico, das principais escolas de pensamento, viz., Vedanta, Samkhya, Nyaya, Vaisesika, Yoga, Mimamsa, Jainismo, Budismo, Charvaka e Vyakarana. Dentre as fontes de investigação, destacam-se as narrativas originalmente escritas em sânscrito tais como (i) os Veda(s), Dharma-Sastras, Mahabharata e Ramayana, a literatura erótico-devocional, as fábulas do Pancatantra, as peças de teatro (natakas); (ii) e os Upanisads, sutras budistas e jainistas, e toda a literatura comentarial. Além destas, destacam-se, ainda, as fontes textuais modernas e

contemporâneas de caráter sócio antropológico, histórico e literário. Palavras-chave: Índia, tradições religiosas, práticas rituais, escolas de pensamento, fontes textuais. Palavras-chave: Índia, tradições religiosas, práticas rituais, escolas de pensamento, fontes textuais.

Coordenação:

Prof^a. Dr^a. Maria Lucia Abaurre Gnerre (UFPB),

e-mail: marialucia.ufpb@gmail.com

Prof. Dr. Dilip Loundo (UFJF)

Prof. Dr. Clodomir Barros de Andrade (UFJF)

Textos Completos

Religiões e Filosofias da Índia

A noção de equilíbrio (sāmya) e conhecimento (jñāna) como fundamentos do conceito de saúde (svāsthya) no Caraka Saṁhitā

Afonso Damião Neto *

Resumo

O objetivo deste trabalho é identificar através de uma análise hermenêutica do Caraka Saṁhitā, texto clássico da Āyurveda, qual é o conceito de saúde contido nele e que era considerado como referência para a prática médica, utilizando para isto uma edição que possui o texto em sânscrito com tradução para o inglês, além de alguns de seus comentários e demais literaturas secundárias.

O texto apresenta a diferenciação entre a ausência de doença (*aroga*), que é considerado o melhor ponto de partida para a vivência de *artha*, *kāma*, *dharma* e *mokṣa*, e a saúde (*svāsthya*), que pode ser traduzida por ‘estar em si’ e que representa um estado mais completo de existência onde o ‘si-mesmo’ que deve ser conhecido pelo ser humano (*puruṣa*) para que este se cure da ignorância existencial (*avidyā*) e consequentemente supere o sofrimento (*duḥkha*) é a alma (*ātman*) e sua equivalência ao todo (*brahaman*). Além da alma, o ser humano é composto pelo corpo (*śārīra*) e mente (*manas*) que formam o tripé

* Bacharel em Medicina – UFMG; Mestrando em Ciência da Religião – UFJF - afonso-damiao@yahoo.com.br

onde a vida se apoia, sendo que é nestes dois últimos constituintes que as doenças estão localizadas devido ao seu uso inadequado e desequilibrado nas relações do homem com seu meio pelo intercâmbio dos cinco elementos (*mahābhūtas*) terra, água, fogo, ar e espaço em suas diversas representações.

Palavras chave: Āyurveda; Equilíbrio; Conhecimento; Saúde

Introdução

A medicina indiana Āyurveda é uma tradição milenar cuja origem é descrita de maneira mítica como sendo imemorial e relacionada a *Brahman*, o criador, tendo como um dos seus livros seminais o *Caraka Saṁhitā* (Compêndio de Caraka), que juntamente com o *Bhela Saṁhitā* e o *Suśruta Saṁhitā* são os mais antigos registros escritos desta tradição. O *Caraka Saṁhitā* é na verdade um tratado escrito por Agniveśa, discípulo de Ātreya, e que foi trabalhado em época posterior por Caraka, recebendo ainda uma revisão de Dṛḍhabala. As datas destes três eventos, assim como acontece com outros textos antigos indianos, são de difícil determinação, chegando a séculos de diferença entre as referidas pelos diversos autores e isto se deve principalmente a uma constante repetição e uso de nomes de antigos sábios como forma de validar o conhecimento, além do acréscimo de novas passagens ao texto já existente (VARIER, 2005, xxvii). Apenas com o intuito de situar o leitor utilizo a cronologia resumida por Rocha (2010, p.53), a partir de autores indianos, que coloca Agniveśa em um período de 1000 à 700 a.C., Caraka no século II a.C. e Dṛḍhabala entre os séculos III e IV d.C.

As práticas para a cura de doenças prescritas nos Vedas se pautavam exclusivamente na relação entre a percepção direta do que estava ocorrendo com o doente e a atuação do médico de acordo com o testemunho autorizado dos Vedas, sem possuir as categorias de conhecimento baseadas na discernimento dos constituintes da natureza e do ser humano ou em uma organização epistemológica sistematizada que surgiam com as escolas filosóficas (*darśanas*), como por exemplo o *Yoga darśana*, o *Sāṁkhya*, o *Nyāya*, o *Vaiśeṣika* e o *Vedānta*. O *Āyurveda* não só incorporava como contribuía para o desenvolvimento destas novas abordagens a respeito da realidade da vida do ser humano, sua relação com o meio ambiente e especificamente na repercussão destas em sua saúde, sendo que, com a escrita do Caraka Saṁhitā e dos outros tratados médicos de sua época, estava marcada uma mudança de paradigma em relação à prática médica que passava de uma abordagem mágico-ritualística para uma abordagem empírico-racional, mantendo-se o respeito aos ensinamentos dos Vedas, principalmente ao Atharvaveda, e entendendo a sua própria mudança de abordagem em relação a prática médica ao descrevê-lo e o mantendo como referência: “O Atharvaveda é o Veda que lida com a medicina através da prescrição de ritos apropriados, oferendas auspiciosas, oblações, expiações, jejuns e encantamentos para a promoção da vida” (CARAKA, 2008, v1, p.239; Sū. xxx. 21)¹. A palavra *Āyurveda* (ciência da vida) é uma auto-denominação, já que ela não é encontrada anteriormente aos seus próprios textos seminais e considera a si próprio um Veda: “O Veda relativo a vida (*āyus*) é o Veda mais virtuoso e é dito que é bom para

1 Nas referências ao Caraka Saṁhitā, além dos dados de ano, volume e página, coloco a forma tradicionalmente usada para sua referência que contém a abreviatura do nome da seção, o capítulo e a numeração do sūtra.

os homens em ambos os mundos” (CARAKA, 2008,v.1, p. 6; Sū. i. 43). Além do próprio texto original (*mūla*), textos comentariais foram escritos durante vários séculos, desde o período mediavel até a época moderna, sendo que a maioria destes comentários se apresenta em fragmentos e não abordam todo o texto do Caraka Saṁhitā. Dentre os principais comentários estão o *Nirantarapadavyākhyā* de Jejjata, escrito no século VII ou IX, o *Āyurvedadīpikā* de Cakrapāṇidata, escrito no século XI, o *Jalpakaḷpataru* de Gaṅgādhara escrito no século XIX e o *Carakopaskāra* de Yogingranātha escrito no início do século XX. (CARAKA, 2008; ZYSK, 2009a).

Conhecimento, equilíbrio e saúde

O objetivo da Āyurveda é “proteger a saúde nos saudáveis e aliviar a doença nos doentes” (CARAKA, 2008,v.1, p. 240; Sū. xxx. 26) e sua inserção no contexto filosófico indiano é colocado no Caraka Saṁhitā já no primeiro *sūtra* após àqueles que saúdam os deuses que transmitiram o conhecimento e sábios presentes ao debate: “A ausência de doença (*aroga*) é o melhor início para fruição dos prazeres do sentidos (*kāma*), trabalho e conforto material (*artha*), cumprimento dos deveres morais (*dharma*) e libertação espiritual (*mokṣa*)” (CARAKA, 2008,v.1, p. 4; Sū. i. 15), isto é, tem como objetivo facilitar a condução da vida humana em acordo com o que é prescrito nos Vedas, servindo de instrumento para a realização das destinações humanas (*purusārthas*), sendo portanto pertinente sua classificação enquanto *upaveda*, consequência dos Vedas, já que se trata de uma ciência com objetivo específico, que aceita, além da própria autoridade dos Vedas, a visão da existência cíclica do mundo, a doutrina

do *karma* e do renascimento, o princípio ético da não-violência (*ahim̐sa*), a importância do respeito ao *dharma* e a soteriologia da libertação final (*mokṣa*), mas não se limita a estes, e considera também a fruição dos prazeres do sentidos (*kāma*) e o trabalho e conforto material (*artha*).

O texto apresenta dois binômios nos quais a vida pode se apresentar: “Āyurveda lida com a vida, feliz (*sukha*) e sofrida (*duḥkha*), regrada (*hita*) e desregrada (*ahita*)” (CARAKA, 2008, v.1, p. 6; Sū. i. 41). A tradução de *sukha-duḥkha* como felicidade-sofrimento não apresenta nenhuma controvérsia, porém o composto *hitāhitaṁ* apresenta algumas interpretações diferentes. Nos comentários citados anteriormente há questionamentos sobre *sukha-duḥkha* serem aspectos pessoais e *hita-ahita* serem aspectos sociais da saúde. O comentarista Gaṅgādhara coloca que *hita* se refere a dieta e atitudes adequadas. Nas traduções para o inglês é traduzido por *good-bad* por Dasgupta (1975) ou *wholesome-unwholesome* por Sharma, editor-tradutor do Caraka (2008), meu livro de referência. Em dicionários é possível achar ‘incitar’, ‘proceder’. (APTE, 2010; MONIER-WILLIANS, 1889)

Opto por traduzir *hita* como ‘regra’, pois ter uma ‘vida regrada’ é como nos referimos a quem por exemplo: bebe pouco, não fuma, tem uma dieta equilibrada, pratica atividades físicas, dorme bem, etc... listagem de prescrições esta que é imensa no Caraka Saṁhitā, abrangendo aspectos de hábitos de alimentação, higiene, relações sociais e compromissos religiosos, sendo a observação da relação do seu cumprimento com o resultado obtido o que acaba por equivaler ser benéfico cumprir certas regras. Afirma que “respeitando estes códigos o homem é capaz de viver cem anos sem anormalidades, adquire saúde e bem estar, além de possibilitar a entrada em um outro mundo virtuoso.” (CARAKA, 2008, v.1, p.61; Sū. viii. 30-33)

A vida que esta ciência estuda é entendida como “A conjunção (*saṁyoga*) do corpo (*śarīra*), sentidos (*indriya*), mente (*sattva*) e alma (*ātma*)” (CARAKA, 2008,v.1, p. 6; Sū. i. 42) e que “Mente (*sattva*), Corpo (*śarīra*) e alma (*ātma*) formam o tripé onde a vida se apóia. Este é o ser humano (*puruṣa*), consciente e local deste Veda. Por ele é que este Veda é revelado”. (CARAKA, 2008,v.1, p. 6; Sū. i. 46-47). A palavra *puruṣa* é utilizada principalmente como ‘pessoa’ ou ‘ser humano’ em todo o texto, mas o próprio Caraka Saṁhitā reconhece seu outro significado, utilizado principalmente nas escolas *Sāṁkhya* e *Yoga* onde significa ‘consciência pura’, independente da matéria ou de qualquer outro aspecto na natureza (*prakṛti*), sendo apenas seu espectador (*śakṣi*). (RADHAKRISHNAN, 2012, v. 2) “O agregado dos cinco elementos e a consciência (*cetanā*) é *puruṣa* e a consciência sozinha também é chamado *puruṣa*”(CARAKA, 2008,v.1, p. 430; Śā. i. 16)

Neste tripé onde a vida se apóia, as doenças podem acometer o corpo e a mente sendo a alma imune às variações “A alma é isenta de anormalidades, é a causa da consciência quando em conjunção com a mente, as propriedades (*guṇa*) dos elementos (*bhūtas*) e órgãos dos sentidos. É eterno e observador que vê todas as ações”. (CARAKA, 2008,v.1, p. 7; Sū. i. 56) A alma é isenta de anormalidades, mas imprime características no indivíduo na sua concepção intraútero,

As características do embrião (*garbha*) relacionadas à alma (*ātmajāni*) são: nascer em determinada espécie, expectativa de vida, auto-conhecimento, mente, órgãos dos sentidos, respiração, impulso, sustentação, fisionomia, voz, complexão, felicidade, sofrimento, desejo, aversão, consciência, tranquilidade, intelecto, memória, ego e vontade (CARAKA, 2008,v.1, p. 423; Śā. iii. 10)

Tanto o corpo quanto a mente são formados por infinitas possibilidades de combinação dos cinco grandes elementos (*pañcamahābhūtas*): Espaço (*ākāśa*), ar (*vāyu*), fogo (*tejas*), água (*āpas*) e terra (*pṛthivi*), que não são ‘tijolinhos’ estanques, mas representam sim ‘pacotes’ variáveis de vinte características ou qualidades (*guṇas*) que compõe dez pares de opostos: frio-quente; liso-áspero; oleoso-seco; macio-duro; pesado-leve; agudo-obtuso; denso-diluído; ativo-passivo; sutil-grosseiro; nítido-opaco. Estes elementos estão em constante permutação entre o ser humano e seu ambiente, uma vez que estes são constituídos da mesma matéria “A pessoa (*puruṣa*) é similar ao universo (*loka*). O que é encontrado no universo é encontrado na pessoa e vice-versa. Os sábios vêm desta forma.” (CARAKA, 2008,v.1, p. 430; Śā. iv. 13) O conhecimento (*jñāna*) adquirido pelo estudo da Āyurveda está em conseguir manter, estabelecer ou re-estabelecer o equilíbrio (*sāmya*) deste intercâmbio contínuo entre o que há no universo e os elementos constituintes do ser humano (*dhātus*), sendo feito nos dois sentidos, tanto limitando ou aumentando a entrada dos elementos no ser humano, quanto utilizando técnicas para retirá-los.

O objetivo deste compêndio é atingir o equilíbrio dos fatores nutridores e de sustentação do corpo (*dhātusāmya*). O excesso, a falta ou o uso inadequado do tempo, inteligência, e dos objetos dos sentidos causam as doenças tanto psíquicas quanto somáticas. O corpo e a mente são as localizações das doenças assim como da felicidade, sendo o equilíbrio no uso a causa da felicidade. (CARAKA, 2008,v.1, p. 7; Sū. i. 53-55)

Esta importância dada ao equilíbrio dos constituintes do corpo para a manutenção da saúde se revela pela sua repetição em mais de uma seção do texto.

Doença (*vikāra*) é desequilíbrio dos *dhātus* e o equilíbrio é a normalidade (*prakṛti*). Saúde (*aroga*) é conhecida como felicidade e doença como sofrimento. Terapêutica (*Cikitsita*) é o estabelecimento (*artha*) da normalidade (*prakṛti*) e equilíbrio (*sāmya*) dos constituintes (*dhātu*) (*prakṛtirdhātusāmyārthā*) (CARAKA, 2008,v.1, p. 62; Sū. ix. 4-5)

As principais premissas para a obtenção deste equilíbrio são que “Similaridade (*sāmānya*) é sempre causa de acréscimo e a diferença (*viśeṣa*) causa o decréscimo. Similaridade causa unidade enquanto a diferença causa diversidade”. (CARAKA, 2008,v.1, p. 9; Sū. i. 44-45) No ser humano, os cinco elementos se agrupam, em desequilíbrio, em *doṣas* que pervadem todo o corpo e que podem, ultrapassado certo limite, se localizar e se ‘condensar’ em locais específicos causando doenças. “*Vāyu* (*vāta*), *pitta* e *kapha* são os *doṣas* do corpo e *rajas* e *tamas* são da mente (*manas*) (CARAKA, 2008,v.1, p. 8; Sū. i. 57). *Vāyu* (*vāta*) é formado pelo ar e espaço, *pitta* e *rajas* pelo fogo e *kapha* e *tamas* pela água e terra. Percebemos aqui uma mudança na nomenclatura para mente que no início do texto recebia o nome de *sattva* e agora é chamada de *manas* sendo que, o terceiro estado da mente, *sattva*, seria o estado puro de mente, não contaminado por *rajas* e *tamas*, sendo questionado então se *sattva* deveria ser considerado um *doṣa* da mente ou seu estado puro, uma vez que não produz doença, isto é, *sattva* é *manas* sem *tamas* e *rajas*.

Os *doṣas* do corpo apresentam as seguintes características:

Vāyu é seco, frio, leve, sutil, móvel e áspero e é pacificado por drogas que tem características contrárias. *Pitta* é levemente oleoso, quente, agudo, ácido, móvel e pungente e é pacificado

por drogas que tem características contrárias. As propriedades de Kapha são pesado, frio, maciez, oleosidade, doçura, imobilidade e liso e é pacificado por drogas que tem características contrárias. (CARAKA, 2008, v.1, p. 8; Sū. i. 59-61)

Já os *doṣas* da mente são: *Sattva* (se for considerado um *doṣa*) (luminosidade, sabedoria, leveza), *tamas* (inércia, passividade, obscuridade) e *rajas* (movimento, paixão, transformação). A *Āyurveda* lida de forma específica de acordo com a localização da doença, corpo ou mente: “Os primeiros são controlados com medidas terapêuticas de origem divina ou de natureza racional enquanto os últimos são tratados com conhecimento (*jñāna*), discernimento (*viñāna*) tranquilidade (*dhairya*), memória (*smṛti*) e concentração (*samādhi*)”. (CARAKA, 2008, v.1, p. 13; Sū. i. 58) E coloca ainda a relação entre os *doṣas* e os grupos de doenças e das drogas utilizadas para tratá-las: “Os vários grupos de doenças do corpo que são causadas pelo desequilíbrio dos fatores internos são dependente de *vāyu*, *pitta* e *kapha*, somente os acidentes (fatores externos - *āgantū*) não são”. (CARAKA, 2008, v.1, p. 136; Sū. xx. 6) e “As drogas são de três tipos, as que reduzem os *doṣas*, outras estimulam os *dhātus* e outras que mantêm a saúde”. (CARAKA, 2008, v.1, p. 9; Sū. i. 67).

Ainda em relação à valorização do equilíbrio, o livro trata das constituições físicas que são consideradas indesejáveis, exatamente por representarem extremos: “Muito alto, muito baixo, com excesso de pelos, com ausência de pelos, muito escuro, muito claro, obesos e muito magros” (CARAKA, 2008, v.1, p. 50; Sū. xxi. 3) e das atividades físicas “Os movimentos do corpo que são realizados para produzir firmeza e força são chamados de exercícios físicos e devem ser feitos com mod-

eração.” (CARAKA, 2008,v.1, p. 50; Sū. vii. 31) Como a constituição individual (*puruṣaṁ puruṣaṁ*) deve ser levada em consideração pelo médico (CARAKA, 2008,v.1, p. 13; Sū. i. 123), durante um dos vários debates que compõem o livro (CARAKA, 2008,v.1, p. 315; Vi. iii. 6), Agniveśa questiona como doenças iguais podem acometer pessoas com várias características diferentes e então Ātreya responde que são quatro os fatores comuns que podem causar a doença: Ar, água, tempo e lugar, mostrando assim noções de epidemiologia, mas ressalta que mesmo com estes fatores atuando desfavoravelmente, se a pessoa estiver equilibrada com as medidas preventivas ela não é afetada. Ainda no mesmo capítulo Agniveśa colocada a questão da expectativa de vida dos seres humanos, sendo respondido por Ātreya que a expectativa de vida varia com o destino (*daiva*) de cada um, que depende do que foi feito na vida prévia, contrabalançado como o que está sendo feito agora nesta vida (*puruṣakāra*), resultando então em uma vida boa e longa se os dois forem bons, numa vida curta e miserável se os dois forem ruins e se forem opostos dependerá do peso de cada um. (CARAKA, 2008,v.1, p. 320; Vi. iii. 29-32)

O conceito de saúde no Caraka Samhita é variável e é apresentado tanto com uma definição negativa, *aroga* (ausência de doença-*roga*) como com definições positivas: *Svāsthya* – ‘estar em si’ e *prakṛti* – ‘própria natureza’ ou ‘normalidade’ sendo esta normalidade individual. A atuação do médico acaba por se dar através do conhecimento sobre como manter o estado de *aroga* de acordo com a *prakṛti* do indivíduo, sendo o estado de *Svāsthya* dependente principalmente do conhecimento do próprio ser que pretende estar em si mesmo. “Toda miséria relacionada tanto ao corpo quanto a mente dependem da ignorância (*avijñāna*) e a felicidade reside no puro conhecimento (*vijñā-*

na). Este tratado não traz a luz ao ignorante assim como o sol não traz ao cego” (CARAKA, 2008,v.1, p. 247;Sū. XXX. 84-85)

O conhecimento deste tratado médico é destinado a pessoas das três *varṇas* (classes sociais), *Brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*, para alcançar virtude e bem estar, e para cada um deles também têm um objetivo específico. Os *Brāhmaṇas* para o bem estar de todos os seres vivos, os *kṣatriya* para sua própria segurança e os *vaiśyas* como profissão. (CARAKA, 2008,v.1, p. 242;Sū. XXX. 29). O tratamento é baseado no quarteto – médico, medicação, enfermagem e paciente (CARAKA, 2008,v.1, p. 62;Sū. ix. 3) e cada um destas partes tem suas próprias atribuições e qualidades desejáveis sendo o médico considerado a parte mais importante (CARAKA, 2008,v.1, p. 63;Sū. ix. 12)

As qualidades que o médico deve ter: Conhecimento teórico, experiência prática, habilidade e limpeza. As qualidades das medicações devem ser: Abundância, eficiência, várias formas de composição e forma. As qualidades da enfermagem devem ter: Conhecimento de enfermagem, habilidade, limpeza e lealdade. As qualidades do paciente devem ser: memória, obediência, destemor e fornecer todas as informações sobre a doença(-CARAKA, 2008,v.1, p. 63;Sū. ix.6-9)

A importância de ser tratado por um médico com bom conhecimento e treinamento no manejo das doenças e na administração das drogas é bem enfatizado no final do primeiro capítulo do livro

Uma droga desconhecida pode ser fatal como veneno, arma, fogo ou trovão e enquanto se conhecida é vitalizadora como um nectar. Uma droga desconhecida pelo seu nome, forma e propriedades ou se mal administrada é responsável por compli-

ções. Um veneno fatal pode se tornar o melhor dos remédios se bem administrado e até a melhor das drogas pode se tornar um veneno fatal se administrada inadequadamente. Por isso, uma pessoa atenta e desejosa de vida longa e saúde não deveria tomar nenhuma medicação prescrita por um médico inapto. O raio de Indra, mesmo caindo sobre a cabeça, pode deixar que uma pessoa sobreviva, mas um medicamento prescrito por um médico ignorante não pode fazer um paciente sobreviver. Se passando por conhecedor aquele que, sem conhecimento, administra medicações para os pacientes aflitos ou acamados, deve cair ao inferno. O veneno de serpente pode ser bom ou a ingestão de infusão de cobre ou engolir bolas de ferro quente, mas aceitar medicação de quem se passa por conhecedor nunca é bom. (CARAKA, 2008,v.1, p. 13; Sū. i. 124-133)

A partir do estado de *aroga* e *prakṛti*, cuja participação do médico é essencial para manutenção do equilíbrio de corpo e mente, resta ao indivíduo a complementação do conhecimento sobre o terceiro pé do tripé onde a vida se apóia, a alma, para que o indivíduo possa alcançar um estado de saúde mais completo, *Svāsthya*, que acaba por se confundir com o estado de *Yoga* e *mokṣa*. “Mokṣa é possível na ausência de *rajas* e *tamas*, destruição das sementes passadas e desapego de todas as fontes de conjunção. Também é conhecida como ausência de renascimento”. (CARAKA, 2008,v.1, p. 410; Śā. i.142)

Todas as sensações cessam no estado de *yoga* e *mokṣa*. Em *mokṣa* a cessação é completa enquanto o *yoga* leva a isso. Felicidade e sofrimento surgem do contato da alma, sentidos, mente e objetos dos sentidos, mas quando a mente está concentrada

na alma, aqueles deixam de existir e isto é conhecido por Yoga (CARAKA, 2008,v.1, p. 409; Śā. i.137-139)

Conclusão

A saúde no Caraka Saṁhitā representa um estado de equilíbrio do ser humano, entre ele e seu ambiente, e em si mesmo. Este equilíbrio só pode ser conseguido através do conhecimento dos elementos que formam ambos, independente de haver uma consideração de dualidade ou não-dualidade. Em relação ao estado de *aroga* e *prakṛti* existe uma atuação mais ativa do médico, porém, para *svāsthya*, o conhecimento e atitude da própria pessoa são essenciais.

O Conhecimento puro e verdadeiro se dá através da mente purificada, quando Tamas, muito forte e consistindo de grande ignorância, é dissipado. Torna-se livre dos desejos por conhecer a natureza de todos os seres. Yoga é completo e o discernimento (*Sāṁkhya*) é atingido; Não se é mais afligido pelo ego nem se identifica com as causas dos sofrimentos. Não se apega a nada, antes, renuncia a tudo. Brahaman, eterno, imutável, indestrutível, bem aventurado é atingido. É conhecido com os sinônimos de *vidyā*, *siddhi*, *mati*, *medhā*, *prajñā* e *jñāna*.(CARAKA, 2008,v.1, p. 445; Śā. v. 16-19)

O Conhecimento sobre a alma é o mais significativo. Depois de controlar os sentidos, concentrando sua mente instável, o conhecedor da alma entra no campo espiritual e se torna estável no seu próprio conhecimento. Com seu conhecimento concentrado em todos os lugares, ele observa todas as entidades (CARAKA, 2008,v.1, p. 427;Śā.iii.20-21)

Percebemos desta forma que no contexto do Caraka Saṁhitā *mokṣa* pode ser considerado a própria saúde perfeita, isto é, a libertação espiritual que é estar em si.

Referências

- (i) Texto primário: Obra em sânscrito com tradução em inglês
CARAKA. *Caraka Saṁhitā* (tradução de P. V. Sharma). Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 2008
- (ii) Outras obras
DASGUPTA, Surendranath. *A history of indian philosophy*. Vol. II. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975
HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and reflection: Explorations in Indian Thought*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992
RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *Indian Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012
ROCHA, A. M. *A Tradição do Āyurveda*. Rio de Janeiro: Águia Dourada, 2010
SHARMA, P.V. *Philosophy of Āyurveda*. Varanasi: Chaukhambha Visva-bharati, 2006
VARIER, N.V.K. *History of Āyurveda*. Kotakkal: Arya Vaidya Sala, 2005
ZYSK, G.K. *Medicine in The Veda – Religious Healing in the Veda*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2009
ZYSK, G.K. Sanskrit commentaries on the Carakasamhitā with special reference to Jajjaṭa's Nirantarapadavyākhyā. *eJournal of Indian Medicine*. Viena, v. 2 p. 83-99, 2009. Disponível em: <www.istb.univie.ac.at/caraka/Results/117/>. Acesso em: 01 fev. 2013

(iii) Dicionários

APTE, V.S. *The Student's Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 2010

MONIER-WILLIAMS, M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1889. Versão eletrônica de 2001

Educação e Política sob a ótica de Confúcio

*Ana Cristina Correia Ouro **

*Monique Suelen Gabriel da Silva ***

*Maria Lucia Abaurre Gnerre ****

Resumo

O presente artigo tem como objetivo refletir acerca da educação e da política na visão de Confúcio e suas contribuições a fim de tornar a sociedade mais saudável através da ética e do ensinamento moral. Ilustre mestre e seguidor da ética, Kung-Fu-Tzu (Confúcio) acreditava que a educação é a única forma pela qual as pessoas podem ser transformadas. Afinal, “aprender é uma experiência que se pratica e compartilha com os outros”. Tais ensinamentos, apesar de terem ocorrido há muitos séculos, continuam vivos e condizentes com as dificuldades enfrentadas na atualidade. O Confucionismo é considerado por alguns, como expressão de religiosidade, mas na verdade representa mais do que isso, já que pode ser visto como um código de conduta que rege vários aspectos da humanidade. Diante disso, serão discutidos os ensinamentos de Confúcio acerca da Educação e da Política. Trata-se

* Autora. Graduada em Psicologia – Centro Universitário de João Pessoa – UNIPÊ. Mestranda em Ciências das Religiões – Universidade Federal da Paraíba - UFPB. E-mail: anaouro.psic@hotmail.com

** Co-autora. Graduada em Psicologia – Centro Universitário de João Pessoa – UNIPÊ. Mestranda em Ciências das Religiões – Universidade Federal da Paraíba - UFPB. E-mail: monique_suelen19@yahoo.com.br

*** Orientadora. Doutora em História pela Unicamp e Pós-doutora em Ciências das Religiões (UFJF). Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB. marialucia.ufpb@gmail.com

de uma revisão bibliográfica da área de Educação, Ciências Sociais e Ciências das Religiões.

Palavras-Chave: Confúcio, Ética, Código de Conduta.

1 - Introdução

Neste artigo pretende-se ressaltar algumas reflexões acerca do pensamento do mestre Kung-Fu-Tzu (Confúcio) relacionadas ao âmbito da educação e política. Para elaboração deste trabalho, foi realizada uma revisão bibliográfica da área de Educação, Ciências Sociais, Ciências das Religiões e em livros e artigos disponibilizados na internet, utilizando as seguintes palavras-chave: Confúcio, código de conduta, moral, educação e política.

Vivemos contemporaneamente num mundo globalizado, no qual as questões políticas e religiosas estão sempre em discussão, desempenhando um papel importante na sociedade. Justamente por estarmos direta ou indiretamente envolvidos com essas questões, nos interessamos em aprofundar os “estudos” sobre os preceitos de Confúcio, já que a sua filosofia enfatiza a moralidade pessoal e governamental, a exatidão nas relações sociais, a justiça e a sinceridade, qualidades tão escassas nos dias atuais.

Nosso objetivo é demonstrar a importância desse Mestre tanto na antiguidade como na contemporaneidade, bem como fazer uma breve análise de suas contribuições acerca da educação e moral como forma de uma sociedade mais saudável. Assim como ele, acreditamos que a educação é a melhor maneira que um estado pode ter, para al-

cançar o progresso; pois um governo que honra as questões educacionais, demonstra ter amor e respeito para com o seu povo e por consequência, obtém o desenvolvimento sócio-cultural. Afinal, de acordo com Confúcio, somente a educação é capaz de “transformar” as pessoas.

1 Confúcio, Ética e Ensino Moral

Sabe-se pouco sobre a vida de Kung-Fu-Tzu ou Mestre Kong. Os seus conceitos nos chegaram por meio dos escritos de seus discípulos, pelo fato dele não ter registrado em um sistema simples as suas idéias. Há indícios de que ele tenha nascido por volta de 551 a.C no condado central de Lu. “O jovem Confúcio é descrito como uma criança precoce e um aprendiz entusiasmado” (POCESKI, 2013, p. 50). Ficou órfão de pai logo ao nascer. Especula-se que era descendente de linhagem nobre (aristocratas) e que era o mais novo dos onze filhos. Devido ao falecimento do pai, começou a trabalhar ainda muito jovem para ajudar no sustento da família e possuía habilidades como, pastor de ovelhas, vaqueiro, funcionário e guarda-livros. A partir dos quinze anos dedicou suas energias em busca do aprendizado (iluminação), tendo se casado aos dezenove anos com uma jovem chamada Chi-Kuan, com quem teve um filho (K’ung Li).

De acordo com Poceski (2013), Confúcio viveu durante a era da Primavera e Outono (770-476 a.C.) da Dinastia Zhou (1122-256 a.C.), uma época de turbulência na história Chinesa antiga, marcada pela fragmentação política e revolta social. Conforme o sistema feudal de governo sob o domínio Zhou desmoronava quase por completo e a ordem social se deteriorava, os diversos estados feudais lutavam por poder e brigavam pela supremacia.

Segundo o mesmo autor, Confúcio tentou reanimar a sociedade chinesa e reforçar os seus fundamentos éticos pela reforma do sistema de governo, através da infusão de rituais adequados e estruturas morais espelhadas naquelas supostamente estabelecidas pelos antigos sábios. Foi considerado então, como um dos muitos pensadores inovadores que responderam a um sentimento generalizado de crise, gerado por uma situação sociopolítica caótica.

Conforme Confúcio, o lugar do indivíduo na sociedade é regulado por cinco relações: entre o senhor e o servo, entre o pai e o filho, entre o esposo e a esposa, entre o irmão mais velho e o irmão mais novo, entre o amigo mais velho e o amigo mais novo. É vital para a saúde da sociedade que essas relações sejam corretamente formadas. Conceitos como piedade filial, respeito e reverência são importantíssimos na concepção do Mestre Kung-Fu-Tzu. Embora não estivesse tão interessado em assuntos religiosos ou metafísicos, Confúcio acreditava que os deuses deviam ser cultuados adequadamente, que os rituais e sacrifícios deviam ser realizados corretamente, pois isso demonstrava a piedade filial do indivíduo (CORDEIRO, 2009).

Considerado por alguns, como expressão de religiosidade, na verdade o Confucionismo representa mais do que isso, já que pode ser visto como um código de conduta capaz de reger vários aspectos da vida humana, como podemos observar no trecho dos Analectos:

7. 33 Disse o Mestre: “Quanto a santidade e humanidade, como podia eu presumir tanto? Mas exercitá-las privadamente sem nunca me faltar, e ensinar os outros sem descanso, pode-se dizer que sim, eu faço, e nada mais.” (CONFÚCIO, trad. GUERRA, 1984, p. 279)

Berkenbrock (2010) ressalta que assim como várias religiões que surgiram de movimentos de renovação, também a doutrina de Confúcio pode ser vista dessa forma. Afinal, seu propósito foi o de restituir a ordem e os ritos numa sociedade decadente a partir da correta relação entre os seres humanos, segundo a posição que ocupam na sociedade. O Mestre focou suas atividades no ensinamento moral, ensinamento este, que se tornou praticamente a base da ética no Oriente. A atitude proclamada por Confúcio é definida por ele como *jen*, que pode ser traduzida por “humanidade” ou “moralidade” e que deverá ser guiada pela ordem correta das coisas (Tao).

O objetivo principal de Confúcio era restabelecer o Caminho eterno (Tao), que foi revelado e seguido pelos antigos sábios, os quais reproduziam a harmonia perfeita entre o Céu e a humanidade. Na antiguidade, o Caminho devia prover um projeto para a governança justa e a conduta ética adequada, mas, de acordo com Confúcio, ele se perdeu na desordem social e confusão moral do seu tempo (POCESKI, 2013, p. 52).

Confúcio formulou normas para a vida religiosa, para os sacrifícios e os rituais e acreditava que o Céu o escolhera para revitalizar a cultura e a moralidade estabelecida pelos sagrados imperadores em tempos passados.

Acreditava que um ser sobrenatural o inspirava: “*O Céu deu à luz a virtude dentro de mim.*” Só que o Céu para ele não era um Deus pessoal. Ainda que este lhe desse inspiração e direção, Confúcio não fundamentou sua ética em mandamentos morais transmitidos por Deus (Gaardner, 2000, p.86).

Seus preceitos foram determinantes para o desenvolvimento da China, tendo sido “Os Analectos de Confúcio” a obra que mais exerceu influência não só para os chineses, como para muitos povos da Ásia oriental. Numa analogia, Leys (2004) ressalta que Os Analectos estão para Confúcio, assim como os Evangelhos estão para os cristãos e que nenhum outro livro exerceu maior influência sobre um número tão grande de pessoas.

Contudo, foi apenas após sua morte, que seus discípulos começaram a difundir e ampliar suas idéias e o confucionismo acabou se tornando uma espécie de religião estatal da China praticada pela elite e pelas classes mais influentes. Apesar de não ter se disseminado muito entre as camadas mais extensas da população, a ética pregada pelo confucionismo permeava também as classes menos abastadas da sociedade.

Vale ressaltar que o modelo idealista de uma sociedade justa e esclarecida que Confúcio desejava instituir, teve suas origens no passado romantizado da China. Essa visão utópica de uma sociedade perfeita proposta por ele teve uma suposta realização nos tempos antigos. Durante os reinados de antigos reis-sábios, como Yao e Schun, mas principalmente durante o reinado glorioso do início da Dinastia Zhou. Confúcio considerava a fase inicial da era Zhou uma idade de ouro da civilização chinesa, uma época magnífica, caracterizada pela paz, estabilidade social, governança sagaz e efervescência cultural. Por este motivo, declarou de forma inequívoca que a cultura Zhou era ‘resplandecente’ e proclamou que seguia o caminho deste (POCESKI, 2013).

Ainda de acordo com o autor acima, refletindo-se acerca de tais considerações, pode-se afirmar que Confúcio via si próprio, antes de tudo, como um restaurador e transmissor de valores e tradições antigas. Ele

não se considerava o criador de um novo sistema de pensamento, muito menos o fundador de uma nova religião, porém, havia elementos inovadores inegáveis em sua inspirada reinvenção ou recriação de tradições passadas. No tempo devido, a sua síntese criativa floresceu e se transformou numa tradição de imensa influência, tributando-lhe o *status* de um pensador seminal. Ainda hoje, é considerado um indivíduo paradigmático, uma figura visionária, que ocupa posição central na história da civilização chinesa ou, mais que isso, do Leste Asiático.

2 Educação e Política em Confúcio

O interesse de Confúcio pelas questões sociais, pelo papel do indivíduo na sociedade e por regras corretas de conduta, era bem maior do que seu interesse por questões religiosas e metafísicas.

De acordo com Leys (2004), apesar de Confúcio ter dado muita atenção à educação, ele nunca considerou o ensino a sua primeira e real inclinação, pois sua verdadeira vocação era a política. Contudo, ainda hoje na China, o dia 28 de setembro (dia de seu aniversário) é considerado o Dia do Professor.

Confúcio era amplamente reverenciado como educador paradigmático; a ênfase no estudo e na realização educacional, inspirada em grande parte por ele e seus seguidores, tornou-se um valor cultural essencial (POCESKI, 2013, p. 45-46).

Na época em que Confúcio viveu, apenas os cavalheiros (nobres) tinham acesso à educação. Mas seu pensamento revolucionário passa a mudar todo esse contexto, com a proposta de que a educação confuciana seja aberta a todos, considerando a “moral” como propósito pri-

mordial. Confúcio ministrava sua sabedoria apoiado em diversas obras que se tornaram clássicos da literatura chinesa: o Shijing (livro dos versos, ou livro das odes), o Shujing (livro da história) o I Ching (livro das mutações), além de outras obras importantes que constituíam a base do pensamento chinês.

De acordo com Confúcio, a aprendizagem é um processo de modelação interior. Processo este, que promove o desenvolvimento das virtudes humanas. Um dos fundamentos centrais dessa modelação interior se baseia em princípios éticos e morais. Segundo ele, existem mandamentos do comportamento que são mantidos pelos costumes. Pode-se interpretar esses mandamentos como princípios essenciais para uma vida correta e através do aprendizado autêntico haver a apropriação deles, enxergando não como uma obrigação, mas como algo a internalizar e seguir por convicção própria (SANTOS; RÖHR, 2007).

A visão de Confúcio era de que “a natureza humana é originalmente boa, e as virtudes morais são inatas” (MCGREAL, 1995, p.27). Para ele, todo mal brotava da falta de conhecimento. Dessa forma, a educação, é algo de grande relevância, pois implica transmitir os conhecimentos corretos.

Para Confúcio, o aprender e o pensar são indissociáveis, pois pensar e não aprender é exaustivo, perigoso. Da mesma forma, aprender e não pensar é inútil. Neste sentido, afirma-se que o aprender exige uma reflexão e a apropriação do conteúdo. Não é somente uma absorção racional de determinadas coisas, conceitos, mas exige mais do que isto. Do contrário, se torna um saber inútil para a vida (SANTOS; RÖHR, 2007).

Acreditava-se positivamente no poder absoluto da educação: o comportamento inadequado provinha da falta de conhecimento. Por

isso, bastava ensinar a pessoa delituosa de forma que ela passasse a perceber a natureza equivocada de seus atos e assim, naturalmente corrigiria seus modos. Para ele, a Educação não se referia a ter, mas a ser. Ou seja, o importante não era o montante de informações técnicas e habilidades especializadas ao longo da vida, mas sim, a possibilidade de que a pessoa desenvolva a sua própria humanidade.

Não basta reter conhecimentos apenas no sentido de uma bagagem intelectual, mas esses conhecimentos devem atuar primeiramente num estado interior. Toda erudição pela mera intelectuação se torna inútil para a vida e não leva ao desenvolvimento do humano naquilo que ele tem de essencial (SANTOS; RÖHR, 2007, p. 20).

Confúcio estabeleceu um vínculo constante entre educação e poder político, já que era apenas através da primeira, que se poderia ter acesso à segunda, e como foi dito anteriormente, a política era a principal preocupação dele. Por se ocupar da organização da sociedade a partir da ética, sobretudo das atitudes dos que estão em postos de comando, a doutrina de Confúcio foi utilizada como a teoria de Estado dos governantes chineses por muito tempo.

Uma característica fundamental do Confucionismo foi seu papel de ideologia oficial do Estado imperial chinês e das elites dominantes. Nessa posição, ele provia um sistema de filosofia política, modelos burocráticos e estruturas organizacionais para a administração do governo, bem como projetos para a organização da sociedade e da economia... O confucionismo também proporcionava um sistema abrangente de ética, que moldou os

costumes públicos e o comportamento pessoal. Além disso, a cultura Confuciana era parte central do sistema educativo na China tradicional (POCESKI, 2013, p. 45).

Para ele, o comando político deveria ser confiado aos cavalheiros (*junzi*) ou “homem ideal” que seria membro da elite moral, ou seja, o cavalheiro para Confúcio, não era um nobre de nascimento, ou de família rica, mas aquele que possuía virtude (moral). Ser possuidor de uma “moral” é ser possuidor de uma qualidade ética, obtida pela prática da virtude e alicerçada pela educação. Dessa forma, o comando político não era garantido pelo nascimento e nem pelo dinheiro, mas deveria pertencer apenas aos que conseguissem evidenciar qualificações morais e intelectuais.

A política é uma extensão da ética: “Governo é sinônimo de honestidade. Se o rei for honesto, como alguém ousaria ser desonesto?” O governo é de homens, não de leis [...]. Confúcio tinha uma profunda desconfiança das leis: as leis convidam as pessoas a serem trapaceiras e revelam o pior que existe nelas (Leys, 2000, p. XXVII).

Em outras palavras, Confúcio pretendia evidenciar que uma autoridade política deve ser conduzida pelo seu poder moral. Se um líder político não consegue oferecer um exemplo moral, ele perde a confiança e lealdade de seus ministros e a confiança do povo. E quando o estado perde a confiança do povo, o país está condenado, pois terá perdido o seu maior trunfo.

Considerações Finais

Neste artigo ressaltamos a importância do Confucionismo, que embora tenha surgido há mais de vinte e cinco séculos atrás, desenvolveu um arcabouço de ideias que ainda continuam atuais e nos servem para reflexão acerca de questões relacionadas à educação e ao Estado.

Embora Confúcio não tenha obtido o papel de liderança política que almejava, ainda assim empenhou-se em procurar reformar a sociedade, manifestando grande preocupação com uma administração bem ordenada, regida por uma conduta ética e colocando-se à disposição dos líderes, no sentido de influenciá-los a praticarem um governo justo.

De acordo com Leys (2004), Confúcio destacava os preceitos de justiça social e pregava que os intelectuais tinham o dever moral de entrar em desacordo e criticar os dirigentes quando estivessem abusando de seu poder ou oprimindo o povo. Além do enfoque social, ele ressaltava o grande valor que possuía a Educação, já que esta é capaz de “transformar” pessoas, como corrobora a seguinte citação:

O Mestre disse: “Aos quinze anos, orientei minha mente para aprender. Aos trinta plantei meus pés firmemente no chão. Aos quarenta não tinha mais dúvidas. Aos cinquenta, conhecia a vontade do Céu. Aos sessenta, meu ouvido estava sintonizado. Aos setenta, sigo todos os desejos do meu coração sem transgredir nenhuma regra” (CONFÚCIO trad. LEYS, 2004, p. 7).

Enfatiza-se que Confúcio teve sucesso como educador. Atraiu um grupo considerável de discípulos dedicados, que transmitiram os seus

ensinamentos após a sua morte. Foi considerado um inovador na área da pedagogia e foi o primeiro indivíduo conhecido a fazer do ensino a sua vocação básica (POCESKI, 2013).

Etimologicamente a palavra EDUCAÇÃO vem dos verbos latinos Educare e Edurece. O primeiro, Educare, tem o significado de alimentar, transmitir informações a alguém. Edurece tem o significado de extrair, desentranhar, desabrochar.

Mas, o que realmente significa EDUCAR? Será que na atualidade estamos realmente “educando” ou apenas procurando acrescentar informações às pessoas? Será que o ensino nos dias de hoje, tem educado para a vida? Qual o real sentido da Educação nos dias de hoje?

De acordo com Burbules & Torres (2004), a educação antes de tornar-se instituição pública, era somente destinada à elite e conduzida por tutores que trabalhavam com seus discípulos de forma personalizada, tendo como princípio básico, uma educação da mente, das capacidades e talentos do indivíduo.

Para Confúcio, a Educação não se referia a ter e sim, a ser; ou seja, o importante não é o acúmulo de informações que fazemos ao longo da vida, mas sim, a possibilidade que a pessoa tem em desenvolver-se humanamente. Para ele, educar é fazer brotar, fazer emergir, desabrochar, desenvolver algo que está no íntimo de cada “ser.” Educar o homem significa “extrair” a forma humana de dentro do próprio homem, de modo a revelar a sua mais profunda essência. E é preciso que os mestres conheçam bem cada um dos seus discípulos, de modo a possibilitar que desenvolvam em os saberes que mais lhes são apropriados.

Os *Analectos* de Confúcio compõe uma obra que representa um grande legado para a humanidade e exerce uma influência intensa sobre uma vasta gama de pessoas. Constituído por afirmações breves,

diálogos curtos e anedotas, contudo, não menos profundo, foi e ainda o é, apropriado para permitir a revelação dos caminhos e os horizontes que cada ser humano possui, dentro de si mesmo.

Ao refletirmos sobre os ensinamentos de Confúcio, podemos ousar em dizer que ele realmente caminhou à frente do seu tempo, constituindo-se como base espiritual para uma das mais antigas e populosas civilizações, servindo de inspiração a todos os povos da Ásia oriental.

O vínculo constante entre educação e poder político estabelecido por Confúcio, nos permite reflexões acerca da influência que um tema exerce sobre o outro e vice-versa em nossa contemporaneidade. Como bem ressaltou Burbules & Torres (2004), sabemos que os sistemas organizados de educação são regidos sob a égide de um Estado-nação que controla, regula, coordena, comanda, financia e certifica o processo de ensino-aprendizagem.

Para Confúcio, é só através da educação, que pode ter acesso ao comando de um Estado, e como foi dito anteriormente, a política era a principal preocupação dele. Assim, o aprendizado e a educação, devem estar em simbiose com a própria experiência de vida.

13.5 O Mestre disse: “Considera um homem que sabe recitar os trezentos Poemas; dás a ele um posto oficial mas ele não está à altura da tarefa; tu o mandas para o exterior numa missão, mas ele é incapaz de uma simples réplica. De que serve sua vasta aprendizagem?” (CONFÚCIO trad. LEYS, 2004, p.70).

Por se ocupar da organização da sociedade a partir da ética, sobretudo das atitudes dos que estão em postos de comando, a doutrina de Confúcio foi utilizada como a teoria de Estado dos governantes chi-

neses por muito tempo e atualmente nos é possível observar que as sociedades mais bem desenvolvidas da Ásia (Japão, Coréia, Taiwan, Hong Kong e Cingapura) têm em comum a cultura confuciana. Não podemos atribuir a prosperidade desses estados a um fenômeno comum (Confucionismo), contudo, sabemos que qualquer sociedade que esteja disposta a investir na educação, estará destinada a colher benefícios culturais, sociais e econômicos.

2.12 O Mestre disse: “O cavaleiro não é um pote.” (CONFÚCIO trad. LEYS, 2004, p. 9).

Com esta afirmação, Confúcio quer nos dizer que educar não é somente repassar conhecimento, não é ver o outro como um recipiente no qual se “deposita” informações diversificadas. Educar não é reprimir, mas, ao contrário, é liberar.

Devemos estimular um tipo de educação como a que outrora era realizada, voltando o olhar para necessidades e desenvolvimento das pessoas. Entendendo que o grande papel da educação é ajudar a moldar as pessoas, possibilitando-as a construírem valores e entendimentos de um cidadão democrático que possa vir a fazer parte deste mundo.

Bibliografia:

BERKENBROCK, José Volney. *Recensões: os fundadores das grandes religiões*. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de fora, 2010, v. 2, n. 2, p. 157-163.

BURBULES, Nicholas. TORRES, Carlos Alberto. *Globalização e educa-*

- ção: *perspectivas críticas*. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- CORDEIRO, Ana Lúcia Meyer. *Taoísmo e Confucionismo: duas faces do caráter chinês*. Disponível em: Sacrilogens, Juiz de Fora, v. 6, n.1, p. 04-11, 2009 - Ana Meyer- <http://www.ufjf.br/sacrilogens/files/2010/04/6-2.pdf>
- GAARDER, Jostein e outros. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GUERRA, Padre Joaquim A. de Jesus. *Quadrivolume de Confúcio*. Ed. Jesuítas portuguesas: Macau, 1984
- LEYS, Simon. *Os Analectos/Confúcio*. 2ª edição. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- McGREAL, I. P. *Great thinkers of the eastern world: the major thinkers and the philosophical and religious classics of China, Índia, Japan, Korea and the world of Islam*. New York: Harper Collins Publishers Inc., 1995.
- POCESKI, M. *Introdução às religiões chinesas*. Trad. Márcia Epstein. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- SANTOS, R. G.; RÖHR, F. *Estudo filosófico sobre os mestres da humanidade: Sócrates, Buda, Confúcio e Jesus na perspectiva da filosofia de Karl Jaspers e suas implicações para a formação humana*. UFPE, 2007. Disponível em: http://www.ufpe.br/ce/images/Graduacao_pedagogia/pdf/2007.2/estudo.pdf. Acesso em: 03 de Outubro de 2013. Às 13:00hs.

A influência do pañcatantra e da vida de Buda na literatura europeia

Arilson Oliveira *

Resumo

Em quase toda a Europa, nos períodos medieval e moderno, tornou-se recorrente as impressões imaginárias sobre os escritos indianos, iniciadas quase dois mil anos antes na Grécia. As novelas medievais, por exemplo, com seus heroicos cavaleiros, assim como as fábulas modernas, possuem, todas, uma marca significativa da literatura popular ou erudita indiana. Na verdade, foi a Índia a fonte longínqua e literária do conto, apólogo, romance de cavalaria etc., que tanto encanto deram à época medieval. Isto é confirmado por Theodor Benfey, um dos tradutores do *Pañcatantra*, ao pronunciar o *dictum*, em 1859, de que o grande número das fábulas mundiais, as quais foram produzidas no Ocidente, têm origem na Índia; destas, um pequeno número já havia, inclusive, chegado à Europa como histórias orais, antes mesmo do século X.

Palavras-chave: Índia, Literatura, História Europeia, Plágio

* Doutor em História Social pela USP, Pós-Doutorando em Religião e Sociedade pela PUC-SP, Prof. Adjunto do Curso de Ciências Sociais da UFCG. E-mail: arilsonpaganus@yahoo.com.br

Introdução

Em quase toda a Europa, o que se aplica na historiografia positivista como final do período medieval europeu, tornou-se recorrente às impressões imaginárias sobre os escritos indianos, iniciadas quase dois mil anos antes na Grécia, mais especificamente com o relato do médico grego Ctésias de Cnidos para o rei persa Artaxerxes II, no século IV a.C.²

Todavia, o fato mais marcante durante o período medieval europeu, no tocante ao contato da Europa com a Índia, não foi a tentativa de aculturação cristã que se estendeu por vários lugares e tempos, mas o encontro positivo com a Índia através da divulgação da versão persa (ou do seu dialeto pahlavi ou pehlevi), e posteriormente árabe, da literatura sânscrita *Pañcatantra*, hoje mais fragmentada e conhecida como *Kalila e Dimna*. E o mais curioso e não menos surpreendente, de acordo com Arthur Macdonell, é que:

[...] a melhor e mais famosa das versões do *Pañcatantra* na Ida-

2 O historiador de arte alemão, Rudolf Wittkower (1901-1971), confirma que os mananciais que promoveram o bestiário mediéxico, por exemplo, voltam-se ao passado helenístico, e aclara o andamento das imagens anômalas pelo meio artístico ocidental, partindo dos documentos helenísticos que abordam a geofísica mundial e as circunscções do Oriente, assim como as empreitadas de Alexandre na Índia. Não obstante, Ctésias já havia registrado, logo após Heródoto descrever os afazeres ordinários indianos, um tratado que aborda excepcionalmente a Índia, aglomerando múltiplas ideias do orbe grego e persa e tracejando teratologias como os cinocéfalos (criaturas com cabeça de cachorro), os sciápodes, pessoas com abissais pés e que se movimentam com alta agilidade, entes sem cabeças e cujas faces se encontram no busto, além de unicórnios e outros. Tais relatos nutriram exaustivamente a fantasia do senso comum e dos doutos europeus (WITTKOWER, 1987).

de Média foi a germânica, de Anton von Pforr,³ intitulada *Das Buch der Beispiele der alten Weisen*, a qual apareceu em 1483, logo após a invenção da imprensa, e reimpressa posteriormente [em Estrasburgo]. Por um longo período ela contribuiu ao máximo com um conhecimento original por toda a Europa. [Desta forma,] ela não apenas influenciou a literatura germânica em muitos aspectos, mas foi também, ela mesma, traduzida para o dinamarquês, islandês e holandês [e iídiche, língua judaica]. Esta versão germânica estava quatro gerações distante dos árabes, desde o início da aventura ocidental do *Pañcatantra* (MACDONELL, 1994, 123).

Tal *Pañcatantra*, por uma via semelhante – versão em persa, depois em árabe, georgiano, grego e latim –, chegou também ao Portugal medieval, juntamente com o *Dhammapada* (um dos mais famosos compêndios budistas), o *Jatakamala* e o *Lalitavistara* – escritos biográficos e aforísticos sobre Buda.

Explicitamente, a dimensão ética e universal da vida de Buda inspirou o mundo oriental e parte do Oriente Médio de muitas maneiras, tendo atravessado transversalmente a história da humanidade em basicamente três fases: **1**) o *Dhammapada* e o *Jātakamāla* seguiram as rotas do comércio oriental, percorridas pelos monges budistas no seu missionar pela Ásia até o Ocidente macedônio, grego e romano; **2**) seguiu pelas traduções e adaptações árabes, espalhando-se pelo mundo árabe até a Europa; e, finalmente, **3**) o missionar cristão acabaria por traduzir o mesmo *Jātakamāla* do árabe para o grego, quando João Da-

3 Donald Lach observa que a versão germânica de Pforr também ficou conhecida como *Seven Wise Masters [Os Sete Mestres Sábios]* (LACH, 1994, 347). Também há versões como *The Seven Sages ou até The Seven Sages of Rome* (CAMPBELL, 2009).

masceno (675-749) viveu na corte do califa Abdul-Malek, de Damasco, adquirindo uma versão *pehlevi* iraniana, surgida na comunidade maniqueísta de Bagdá (BEINORIUS, 2005, 10).

A biografia de Buda viria, assim, a ser introduzida no universo cristão a partir do século VIII, com a designação latina *Josaphat*, que descende etimologicamente do grego *Iosaph*, do georgiano, *Iodasaph*, do árabe, *Yudhasaf*, do uigur (dialeto chinês adotado pelos budistas), *Bodhasaf*, do *pāli* (dialeto indiano), *Bodhisatta*, e este, por fim, do sânscrito *Bodhisattva*: “existência iluminada” ou “personificação da sabedoria”. Foi assim que tal biografia cristianizada entrou no Martirologio como as vidas de Josafá (Josafate) e Barlaão, atestadas, aliás, pelo *Martyrologium Romanum* de 1583 (LACH, 1994, 102).

Tudo isso culmina, não por acaso do destino, na versão trecentista de Hilário da Covilhã (ou Lourinha): *Vida do Honrado Infante Josaphate, Filho do Rey Avenir*: uma versão cristianizada e plagiada da história de Buda e conservada em um manuscrito alcobacense; a ser publicada em 1963 por Margarida Corrêa de Lacerda – sanscritista do então Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, em Portugal.⁴

No entanto, o Buda aqui sofrera uma translação em plagiário e uma notável metamorfose dogmática, vindo a transformar-se em um santo cristão, venerado tanto pela igreja grega como pela latina e comemorado no *Martyrologium Romanum*, em 27 de novembro e, no calendário da Igreja Ortodoxa, em 26 de agosto (JACOBS, 1896, XVI-XVII). Mas não foi essa a única metamorfose que sofreu: na primeira versão persa – hoje perdida ou bem guardada no Vaticano – virara aparentemente

4 Para pesquisa empírica ver: manuscrito no códice do mosteiro de Alcobaça, n° 266, na Torre do Tombo, em Lisboa II.

mestre maniqueísta, e, no *Bilawharr wa Budhasaf* árabe e persa moderno, o protótipo do Barlaão e Josafá (ou Josafate) cristão, senão um santo islâmico (o que seria uma heresia contra o seu profeta Muhammad) – ao menos um deísta fervoroso exemplar.⁵

Com ricos detalhes a respeito, dirá Audrius Beinatorius:

Desde 1000 d.C., uma versão da vida de Buda sob a forma de lenda de Barlaão e Josafá influenciou o ideal ascético cristão ocidental. O monge Euthymius, do Monte Atos, traduziu do seu georgiano nativo para o grego um conto de dois santos cristãos da Índia: um eremita cristão chamado Barlaão e um príncipe convertido, o Josafá. [Portanto,] Baseado na biografia sânscrita do altamente conhecido Buda: *Budacarita*, por *Ashva-*

5 O que nos diz a plagiada história de Josafá? O enredo básico da história apresenta um rei orgulhoso e poderoso, o qual persegue os ascetas religiosos que vivem em seu reino (obviamente cristãos) e os expulsa. Ele despreza o mundo, nega os ensinamentos monoteístas, ao mesmo tempo em que é um hedonista politeísta. Quando um dos filhos (Josafá ou Josafate) nasce, ele, como todo rei antigo, sente que sua linhagem real tornara-se segura, o que lhe proporciona pleno júbilo. No entanto, após previsões astrológicas em volta do nascimento da criança, surge a ideia de dois possíveis futuros para o menino: ele poderia se tornar um grande rei ou renunciar ao mundo, alcançando outro tipo de glória. Temendo que o destino de seu filho pudesse seguir o segundo curso, o rei o prende no palácio e o mantém afastado das imperfeições do mundo. Josafá, inevitavelmente, torna-se insatisfeito com a vida no palácio, e após muito insistir lhe é concedida a permissão para sair do mesmo – momento chave da trama –, ao que ele tem uma série de encontros perturbadores, basicamente as três primeiras do famoso quadro de sinais do Buda: doença, velhice e morte. Nesse momento, ele é visitado pelo asceta Barlaão, ou seja, o asceta do quarto sinal, o qual preenche quase todo o enredo como um personagem que lhe dá instrução religiosa monoteísta e ascética. Josafá é aconselhado a renunciar o mundo para superar as misérias contempladas, que também o atingiram. Mas antes de sua renúncia, ele deve enfrentar muitos conflitos com o rei. No final, após um fervoroso diálogo com Barlaão, ele passa a viver asceticamente e morre na certeza de que será concedido a um lugar nos Céus. Com exceção do pregador cristão e do contexto monoteísta dogmático, observamos, aqui, a história de Buda quase em sua íntegra versão budista (LANG, 1966).

ghosha (séculos II e III d.C.) – esta é a história de renúncia de Buda – provavelmente tenha fundado aqui o encontro entre o Oeste e o caminho através dos maniqueístas da Ásia Central, aprovando a história da renúncia de Buda para os seus próprios fins [cristãos]. Um texto em árabe dessa história, traduzido do dialeto pehlevi iraniano, apareceu no século VIII na comunidade maniqueísta de Bagdá. Assim, do sânscrito *Bodhisattva* tornou-se o uiguriano *Bodhasaf*, mais tarde, o árabe *Yudhasaf*, depois o georgiano *Iodasaph*, o grego *Iosaph* e, finalmente, o latim *Josaphat*. Este texto latino foi traduzido para muitas línguas ocidentais. Embora nunca tenham sido canonizados, no século XVI para Josafá e Barlaão foram, pela demanda popular, atribuído um lugar no rol dos santos católicos romanos, sendo o seu dia 27 de novembro [ou 12 de novembro, como no Brasil]. Acreditava-se amplamente na Europa que a história de Barlaão e Josafá tivesse sido um relato da segunda conversão da Índia para o cristianismo, sendo a primeira promovida pelo apóstolo Tomé. Desta forma, a história [...] dos rudimentos da vida de Buda foi intencionalmente introduzida na Europa medieval, [e] encoberta com dogmas cristãos (BEINORIUS, 2005, 10-11).

Audrius Beinorius ainda observa que uma igreja cristã foi dedicada a Josafá em Palermo, na Sicília, enquanto a igreja de André d'Anvers, na França, guarda uma de suas enganadiças relíquias.⁶ Um dos primeiros europeus a noticiar as similitudes entre a história de Buda e a história de Barlaão e Josafá, junto à sua origem indiana, segundo Beinorius, foi o historiador português – que ajudou Camões a voltar

6 No Brasil, temos a igreja católica de Curitiba, dedicada a esse ícone budista que metamorfoseou-se em um fictício santo cristão, como tantos outros, no intuito aculturador desbravado.

da Índia para Portugal e, assim, poder apresentar *Os Lusíadas* – Diogo do Couto (1542-1616), em 1612. Mas a observação de Couto apontou apenas uma vida modelo de Josafá como sendo semelhante à de Buda. A união dos fatos, ou seja, a acusação de plágio e não de semelhança, veio à tona apenas com os franceses Eduoard Laboulaye (1811-1883) e Felix Liebrecht, em 1859 (PITTS, 1981, 3).

Philip Almond aponta que a história de Buda, juntamente com sua ideia ascética, foi, portanto, “uma força positiva à vida [sobrevivência e nova cosmovisão] do cristianismo”. No entanto, a partir desse plágio dogmatizado e da tradição que se manifestou com Josafá e Barlaão, motivou-se o terror das perseguições antipagãs e heréticas na Europa – induzidas na obra –, assim como o monasticismo e o celibato acentuado, até então inexistentes no cristianismo, como métodos eficazes de salvação da alma (ALMOND, 1987, p. 406). Além disso, John Hirsh (1986, XXVI) apontou acertadamente a atmosfera de “perseguição e intolerância” a partir da violação e descaracterização de tal apanágio budista. Comparando-os, Monique Pitts (1981, 10) nos diz: “para Buda a meta era atingir a iluminação perfeita [*Buddhahood*], [enquanto] para Josafá o ascetismo era a preparação para o mundo real, [ou para] aquele [mundo] que não pode ser visto”.

Em outras palavras, a igreja romana tomou a virtude búdica como modelo de santidade e, como tal, foi aceita e aprovada por Gregório III, Xisto V, Urbano VIII, Alexandre VII e Pio IX; além de introduzir far-tos exemplos morais nas obras *Gesta Romanorum*, *Vitae Patrum*, *Vitae Sanctorum* e *Disciplina Clericalis* (IKEGAMI, 1999, 17).

Desse mesmo plágio cristão da vida de Buda, diz Theodor Garrat, Shakespeare adaptou vários apólogos budistas. Dois deles, aponta Garrat, são a “lenda dos três baús” (também encontrada no *Decamerão* de

Boccaccio) e a “libra de carne”, utilizada magistralmente por Shakespeare em *The Merchant of Venice* [*O Mercador de Veneza*], uma peça que relata os contrastes do espírito humano, escrita entre 1596-1598 e famosa por seus dois personagens principais: Antônio, o mercador, e Shylock, o agiota judeu. Uma de suas cenas, aliás, foi parodiada na peça *O Auto da Compadecida* do paraibano Ariano Suassuna – também transformada em filme.

Não obstante, suscitou o *Pañcatantra* grande número de versões na própria Índia, como a versão híndi de 1030 d.C., do árabe, filósofo e matemático Al-Bērūnī (973-1048), por um lado (MACDONELL, 1994, 122), e, por outro, a mais célebre, do autor *Narayana*, o *Hitopadesha* [*Ensino Salutar*], uma das obras mais traduzidas do sânscrito para outras línguas, aquém, obviamente, dos épicos.⁷ E, apesar de ser um compêndio do *Pañcatantra*, há nele alguns contos que procedem de outras obras sânscritas. Dele surgiram diversas versões jainistas e em línguas vernáculas do Sul da Índia. Em suma, o *Hitopadesha* divide-se em quatro livros, com um total de 43 fábulas, das quais 25 são retiradas do *Pañcatantra*.

Sob o auxílio do filólogo alemão Theodor Benfey (1809-1881),⁸ a quem se deve a frase: “a Índia é a origem da civilização antiga, a qual se espalhou pela Europa junto com sua língua e histórias religiosas” (STACHE-ROSEN, 1990, 32-33) – permitimo-nos apresentar com

7 Foi integralmente vertida ao português por Sebastião Rodolpho Dalgado (1855-1922), com o título *Hitopadexa*, editado pela Antiga Casa Bertrand em Lisboa, em 1897.

8 Com uma introdução de 600 páginas, a qual é a mais completa já conhecida sobre o apólogo indiano. No juízo de Benfey, o *Pañcatantra* é obra de um budista que viveu no século III de nossa era. No entanto, hoje, consensualmente, segundo Moriz Winternitz, sabe-se que ele estava equivocado, pois o mesmo é de autoria brahmânica, com vários detalhes ortodoxos que o diferenciam do pensamento budista, e muito mais antiga à sua indicação temporal, existindo meras versões jainistas e budistas posteriores (WINTERNITZ, 1985, 318).

maior precisão o descobrimento e o desenvolvimento da árvore genealógica destas fábulas. Para ele, não se há podido encontrar na Índia nenhum texto que corresponda exatamente ao *Kalila e Dimna* árabe, persa ou siríaco. No entanto, sua existência antes do século VI é certa, acrescenta Benfey; não só por este grupo de traduções, mas pela relação devedora ao célebre *Pañcatantra*, traduzido do sânscrito por Benfey (1859) em dois volumes, que, dos vários capítulos do *Kalila*, contém cinco, porém, muito mais desenvolvidos e amplificados interiormente: cada seção ou capítulo se compõe por um apólogo principal, no qual se intercalam outros vários, recitados pelos personagens da fábula e exornados com sentenças em verso.

Todavia, a maior parte destes apólogos havia servido como exemplos aos pensadores budistas, que se dirigiam à massa da população interessada recitando-a em *jatakas* (parábolas). Devemos observar que o *Pañcatantra* foi redigido em *pāli*, dialeto próximo ao sânscrito e língua dos cânones da escola budista *Theravada*, desenvolvida amplamente no Ceilão, de onde, a partir do século XI d.C, devido à “expulsão” política do budismo da Índia pelos islâmicos e filosófica por *Çaikara*, também conquistou o Camboja, a Birmânia, o Sião e o Laos. As fábulas budistas aparecem unidas, por exemplo, ao *Khuddaka Nikaya*, em sua quinta e última seção do *Sutta-pitaka* ou segunda parte do *Tripitaka*, as três coleções canônicas budistas proferidas por Buda e seus discípulos mais próximos, durante os quarenta e cinco anos da sua atividade como iluminado. Tal fato compreende todo o conhecimento transmitido por Buda em três ocasiões e lugares distintos. Sendo elas, as fábulas, ilustradas em 547 prosas, das quais algumas têm paralelos nos épicos *Ramayana* e *Mahabharata* e nos devocionais *Puranas*, todos de origem brahmânica. Coincidentemente ou não, algumas dessas fábulas budistas apareceram

logo após o segundo concílio budista em *Vaishali* (390 a.C.). Tais fábulas são conhecidas como *jatakas* ou “nascimentos”, por serem elas prováveis narrações de vidas anteriores do Buda (AKIRA, 1993, 79, 160, 268).

Isso nos leva a presumir que a maior parte destas parábolas, fábulas e provérbios é anterior ou contemporânea ao nascimento do budismo, notadamente, com sentidos diversos dos do hinduísmo, já que, para os seus ouvintes, os budistas as empregavam com uma nova roupagem moral (JACOBS, 1888).

Conclui-se, então, que as fábulas indianas são milenares, ora nascentes da natural tendência da mente humana de tomar a metáfora pela realidade e as figuras de linguagem por histórias e contos, que é o ponto de vista filológico indicado por Ernst Kuhn (1846-1920) e tão vulgarizado e deturpado pelo desencantado Max Müller; ora pertencentes a uma remota e misteriosa fonte em vagas memórias da ancestral comunidade dos pensadores *āryas*, como parece indicar a presença de algumas delas em ramos descendentes e familiares; especialmente nas tradições germânicas e bem marcantes em seus famosos trabalhos literários.

Inicialmente, temos um dos marcos irreverentes da literatura europeia, *Tristão e Isolda*, do século XII, que Theodor Garratt (2007, 24), Moriz Winternitz (1985, 382), Arthur Macdonell (1994, 128) e Donald Lach (1994, 102) relacionam, a partir da versão de Gottfried von Strassbourg,⁹ com a Índia via a Pérsia. Afirmam tais autores que *Tristão e Isolda* se conecta com a obra *Tutināmeḥ* persa, no sentido de uma real

9 No processo de reconstituição dos poemas medievais, Joseph Bédier reuniu os fragmentos escritos por Bérout, Thomas, Eilhart von Oberg, Gottfried von Strassbourg e outros, registrados em sua maioria entre os séculos XII e XIII, na França e na Alemanha. Mais uma vez a Alemanha em cena e em torno de uma obra com influência indiana (Cf. BÉDIER, 1981).

“ordem fraudulenta” (Garratt e Macdonell) ou falsificação (Winternitz), e que, por sua vez, é uma tradução do *Shukasaptati* indiano, uma versão do *Pañcatantra*. Em outras palavras, *Tristão e Isolda*, na realidade, nada mais é do que uma versão copiada do *Pañcatantra*, via tradução persa.

Uma conexão visível também se apresenta entre *Kalila* e o consagrado *Beowulf*, provavelmente o mais antigo texto épico (entre os séculos VIII e XI, com referências de heróis nórdicos dos séculos V e VI) (TOLKIEN, 1958, 127; HIEATT, 1983, XI-XIII), sobrevivente dos ataques e alterações cristãs da literatura anglo-saxônica – essencialmente uma história germânica –,¹⁰ como nos dirá George W. Dasent em *Popular Tales from Norse Mythology*. Dasent (1959, 47-48) apontará sua conexão com a Índia:

Assim, encontramos nele [no *Pañcatantra*] os originais ou os paralelos com o Grendel no *Beowulf*, de Rumpelstiltskin, da recuperação da noiva pelo anel derrubado na taça, conforme relatado no “Soria Moria Castle”, e outros contos; o do “carneiro dos desejos”, que na estória Indiana se torna a “vaca dos desejos”, e, portanto, nos lembra do touro em um dos “Norse Tales”, de cuja orelha sai o “manto dos desejos”; da criança afortunada que encontra uma bolsa de ouro embaixo de seu travesseiro todas as manhãs; e do tecido vermelho costurado por sobre o amante, como para com Siedfried no Nibelungen. A estratégia de Upakosa, a esposa fiel, nos remete imediatamente ao “The Mastermaid”, e todas as estórias de Saktideva e da Cidade Dourada, e as de Viduschaka, filha do Rei Adityasena, são de mesma

10 Como elucida Peter Baker: “[...] temas no *Beowulf* e em trabalhos relacionados e anteriores a ele, pensando especificamente na Germânia, podem ser encontrados primeiramente na tradição épica indo-europeia” (BAKER, 1998, 284).

base e em muitos de seus incidentes iguais a “East o’ the Sun, and West o’ the Moon”, “The Three Princesses of Whiteland”, and “Soria Moria Castle”.

Michael Stitt vai mais além, afirmando que não é mera coincidência a relação e o paralelismo dos mitos de dragões presentes no medievo europeu – como bem apresentado em *Beowulf* –, com a história védica (no *Rg Veda*) do deus *Indra* matando o dragão *Vrtra*: “Indra com o seu grande e mortal trovão partiu em pedaços *Vrtra*, o mais terrível dos *vrtras* [serpentes ou dragões]. Assim como troncos de árvores, quando o machado cai sobre eles, da mesma forma, caído ao chão jaz prostrado o dragão” (RG VEDA, 1976).¹¹ Dirá Stitt (1992, 31):

Esta passagem, quando somada com as diversas outras referências fragmentárias da batalha de *Indra* com *Vrtra*, representa a tradição que é paralela a vários aspectos da nossa tradição medieval. O perpetrador da vilania é *Vrtra*, também conhecido como *Ahi*, ou “serpente”, um ser demoníaco compreendido como um dragão. *Vrtra* aprisionou, em sua caverna, as águas que dão a vida, que são apresentadas como seres femininos na forma de vacas. *Indra* combate o dragão tomando o *Soma*, um líquido [ritualmente] dotado de poder. Após *Vrtra* ser exterminado, *Indra* mata [também] sua mãe. Nesse momento, o corpo desmembrado de *Vrtra* é levado para fora da caverna pelas correntezas [da água] liberadas.

Complementará Peter Baker (1998, p. 284) que “a Fêmea Formidável”, dragão mãe de *Vrtra*, nos *Vedas*, antecipa o mais temível hu-

11 *Rg Veda*, I.32.5; ver também IV.17.7 e todos os versos anteriores e subsequentes ao referido: I.32.1-15.

manoide de Grendel que, por sua vez, é finalmente substituído por uma senhora de idade instável no romance de Fulk, e as águas da vida (entidades femininas) aprisionadas por uma donzela raptada.

De acordo com Geoffrey Garratt (1950, 48), um século após a versão germânica de 1481, a fábula indiana foi traduzida para o italiano, e desta para o inglês por Thomas North, o tradutor de Plutarco, sendo tal tradução inglesa certamente conhecida por Shakespeare.

Surgem também conexões semelhantes com as obras do literato realista e poeta italiano Boccaccio (1313-1375), em sua estrutura narrativa do *Decamerão*, com *The Canterbury Tales*, do pai da literatura inglesa Geoffrey Chaucer (1343-1400),¹² e com o consagrado pai da fábula moderna, o francês La Fontaine (1621-1695). Além e após La Fontaine, outros fabulistas importantes encheram-se de deleites com os escritos de origem indiana, tais como o condecorado (pela Academia Francesa) Jean-Pierre Claris de Florian (1755-1794), o poeta e dramaturgo inglês John Gay (1685-1732) e os espanhóis Félix María Samaniego (1745-1801) e Tomás de Iriarte (1750-1791), os quais consagraram definitivamente o gênero fabulista na Europa; além das reconhecidas fábulas germânicas de Gotthold Lessing, no final do XVIII, e dos irmãos Grimm (Jacob e Wilhelm), no início do XIX (MACDONELL, 1994, 124).

Mas as influências não param por aí, pois, de acordo com Duncan MacDonald (1924, 371-376) e Nabia Abbott (1949, 157-158), *Alf Lailah wa-Lailah* ou *As Mil e Uma Noites* possuem claras e profundas marcas indianas em todo o seu escopo e arranjo, bem como as histórias árabes de *Sindibād al-Bahri* ou *Sindba, o Marinheiro*. No caso de *Sindba*,

12 Sobre a conexão de Boccaccio e Chaucer com as fábulas indianas, ver: GANIN, 2000, 128-147.

uma palavra de origem persa, é mais conhecido na Europa como *Seven Sages of Rome*. O autor da obra, segundo Meisami Scott e Paul Starkey (1998, 24), um persa sassânida, foi marcado pelas narrativas indianas e possivelmente em versões persas, o que justifica sua influência visível. Já para Joseph Jacobs, o mesmo teria sido influenciado pelas famosas fábulas gregas de Esopo; possuindo estas uma estreita similaridade com as fábulas *jatakas* budistas – algo que ele discute na sua introdução de *Aesop* de William Caxton. Opinião também defendida, mas sob a alegação de uma tradução direta do persa por parte de Esopo, por Gautamavajra Vajrācārya e Radhakamal Mukerjee (1959, 139).

Prosseguindo com as relações, observa-se que dois dos contos presentes no *Hitopadesha* possuem analogias com os relatos VII, VIII e IX da *Disciplina Clericalis*,¹³ do tradutor, astrônomo e médico da corte de Afonso VI, rei de Castela e de Leão, Petrus Alphonsi, mais conhecido como Pedro Alfonso (1062-1140), que os tomou seguramente de alguma versão árabe (PALENCIA, 1928, 309-310). Michael Barry (1992, 211) chama a atenção para a distante origem indiana do conto de Alfonso:

[...] é no domínio mais humilde e familiar do conto, do *fabliau*, que a marca árabe foi mais evidente. Exemplo primordial: a técnica narrativa de origem hindu, que consiste em encaixar uma

13 De acordo com John Tolan, o tratado *Disciplina clericalis* é uma das antologias de relatos moralizantes medievais mais veneráveis da Europa cristianizada. Tais narrações voltam-se para distrair, doutrinar e nortear os passos dos homens. Abarcando adágios, versos, fábulas e anedotas tomadas das tradições árabes, judias, gregas e principalmente indianas. Famoso no medievo europeu e traduzido de sua versão original em latim ao francês, basco, italiano, castelhano e inglês, sobrevive hoje em 76 manuscritos latinos, nos quais constam 34 relatos estruturados em diálogos entre mestres e discípulos e cujo principal objetivo é conduzir mandamentos utilitários. Acrescentará John Tolan que Pedro Alfonso se utilizou fartamente das fontes árabes e indianas (TOLAN, 1993, 132-158).

série de contos uns nos outros, com um conto-prólogo para servir de moldura. Passando pela Pérsia e pelo Oriente Próximo árabe, essa técnica literária chegou, na Idade Média [europeia], até a Espanha. *As Mil e Uma Noites* constituem apenas uma amostra popular desse gênero de literatura. Um exemplo mais estimado pelos próprios letrados muçulmanos é a coleção de *fabliaux* tendo como personagens animais, de *Kalila e Dimna*, de longínqua origem hindu, traduzida para o árabe culto, no século VII, pelo iraniano Ibn al-Muqaffa, através de uma tradução hebraica na Espanha, antes de influenciar La Fontaine.

Aqui, mais uma vez, a marca da literatura indiana adentra o cenário de *As Mil e Uma Noites*.

Confirma-nos a sanscritista Valéria Mello Vargas (PAÑCATANTRA, 2004) que o mais afamado fabulista francês do século XVII, La Fontaine, em suas *Fabules*, prefácio do sétimo livro, menciona Pilpay, que, na verdade, é uma corruptela do sânscrito *vidya-pati*, “senhor da sabedoria”, epíteto de *Vishnusharma*, como o já referido autor da obra. Mello Vargas infere que há muitas razões suficientes para considerarmos que La Fontaine possui marcas ou se baseou nas versões (de *Kalila e Dimna*) francesas *Livre des Lumières* de David Sahid, e na versão latina de Pierre Poussines (1609-1686), *Specimen sapientiae Indorum Veterum*, para compor muitas de suas fábulas; as mesmas fábulas que contagiaram alguns dos homens da razão na modernidade europeia.

Porém, a saga de tal literatura fora da Índia começou com o rei persa Chosroes Anusharvan (531-579 d.C.), que enviou à Índia um de seus 25 médicos, Barzuyeh, em missão ao encontro de ervas medicinais que resuscitavam mortos e propiciavam imortalidade. Como a Índia sempre

manifestou e nos manifesta prodígios da razão, além das aparências, àqueles que a procuram, Barzuyeh teve uma surpresa além do esperado.

Segundo o *Shahnameh* (1985, 330-334), “Épicos dos Reis”, considerado a certidão identitária do povo persa,¹⁴ Barzuyeh obteve permissão para ir à Índia em busca das ervas mágicas. Uma vez ali, encontrou tais ervas, mas as mesmas não possuíam efeitos sem a manipulação e o conhecimento adequado de suas propriedades; o que obviamente resultou em fracassos aparentes para Barzuyeh. Ansioso e com medo da reação do rei pela até então missão infrutífera, passou a consultar os *brahmanas* sobre a manipulação da mesma. Todos inclinados, logicamente, a não revelar nenhuma literatura canônica ao médico *mleccha*. Mas tratando-o como uma criança sem linhagem, conhecimento e ética védicas de fato, que de alguma forma poderia ser ajudada,¹⁵

14 Trata-se de uma grande obra poética escrita no século X d.C., pelo escritor iraniano Hakīm Abu'l-Qāsim Firdawsī Tūsi ou simplesmente Ferdowsi (935-1020), a qual narra a história do Irã e do zoroastrismo, desde a manifestação do mundo até as conquistas islâmicas nos seus primórdios. Foi elaborado durante 30 anos, resultando em 62 histórias, 990 capítulos e 56.700 dísticos (ANVARI, 2004).

15 A moral da obra não é certamente muito elevada em relação aos padrões védicos, ou seja, sem a tragédia e o realismo do estilo indiano. Na fábula, há predominado desde suas remotas origens, notadamente indiana, certo sentido utilitário, o que nos leva a aceitar que “um rei que tomara por modelo o rei dos animais tal como está representado nestes contos, careceria de energia e de valor, cederia ao primeiro movimento de cólera, violaria sem escrúpulos a fé jurada e abandonaria pelo menor capricho o serviço a um amigo e a fidelidade de uma esposa” (DERENBOURG, 1881, 208). Ou seja, seria um rei não ariano, sem pura paixão, senso de proporção e determinação política vocacional; enfim, sem dever ou dharma de um verdadeiro guerreiro ou *kshatriya*. O que nos leva a concluir que as ideias presentes nessa fábula, em sua versão persa ou árabe, estão muito longe do pensar indiano, apesar de conter originalmente um apelo e um caráter popular de fonte brahmânica e versões budistas, suprimida por Barzuyeh, o qual a transformou em uma teologia simplicíssima. Só assim podemos pensar e explicar como estes apólogos hão podido acomodar-se com tanta facilidade a civilizações tão diversas e hão tido séquito entre homens de opostas crenças.

disseram ao mesmo: “Há um antigo *brahmana* que nos supera em idade, ciência e sabedoria, ele poderá lhe ajudar”. Quando Barzuyeh encontrou-se com o famoso *brahmana*, lhe explicou toda a aventura em busca da erva mágica. Ao concluir sua justificativa diante do *brahmana*, este lhe replicou:

[...] eu também tive vários fracassos ao buscar com impaciência e esperança, mas quando nada demonstrava alguma luz, forcei-me a olhar com uma interpretação diferente. Pois, na realidade, a erva é o científico e a ciência é a montanha eternamente fora do alcance da multidão. O cadáver é o sem conhecimento que através do conhecimento se revive. Desta forma, te informo que na tesouraria de nosso rei há um livro que os bem qualificados [*brahmanas*] chamam de *Kalila*, e quando nos encontramos cansados da ignorância, a erva é *Kalila* e o conhecimento a sua montanha. Se buscares este livro dentre os tesouros do rei, o encontrarás. Ele será o guia para o teu conhecimento (SHAH-NAMEH, 1985, 334).

Consequentemente, ao regressar da Índia, Barzuyeh apresentou uma coleção de contos, apólogos morais e populares da Índia, traduzidos por ele para o pahlavi, ao invés das ervas mágicas e terapêuticas. O original seria uma espécie de antropomorfia em sânscrito com a figuração de dois chacais, *Karaçaca* [“uivo espantoso”] e *Damanaka* [“vencedor”], dialogando proeminentemente entre eles e na forma de uma narrativa moral. O médico Barzuyeh intitulou sua antologia *Kalila and Damnaq*, nomes dos chacais em pahlavi. Duzentos anos mais tarde, século VIII, um persa zoroastriano que se convertera ao islamismo, Abd-Allah Ibn al-Muqaffa, ministro do califa abássida de Bagdá, Almanzor,

a verteu para o árabe, a partir da versão de Barzuyeh, dizendo-a *Kalilah wa Dimnah* (IRWIN, 2006).¹⁶ Este volume teve a mais extraordinária repercussão que é possível supor para uma literatura em termos mundiais. Lembra-nos Mello Vargas que al-Muqaffa “revela no prefácio à obra, que a coletânea árabe consiste em uma reelaboração da versão em pehlevi”, do século VI, “e que esta, por sua vez, seria uma compilação de fábulas sânscritas” (PAÑCATANTRA, 10). Traduzido, imitado, plagiado e comentado, deu tal fábula nascimento a centenas de histórias, lendas e contos dispersos por toda a parte, da Europa à Ásia.

Sobre o texto de Ibn al-Muqaffa, fizeram-se mais tarde adaptações em verso, uma nova tradução siríaca, versões em prosa em persa moderno, em turco e em mogol, e, ainda, através de um manuscrito egípcio levado para a Abissínia, uma versão etíope – hoje também perdida ou ocultada. Uma das três ou quatro recensões turcas existentes – a de Ali Chelebi Ibn Salih, em prosa otomana no início do século XVI, feita sobre uma versão persa e intitulada *Humayun-name* [“livro imperial”] – veio no século XVII a ser traduzida em castelhano e, em seguida, em francês.

Tal variante de Ibn al-Muqaffa foi transladada em algumas ocasiões para a língua dos hebreus: inicialmente, no século XII, pelo rabino Joel; posteriormente, no século seguinte, por Jacob Eleazer (em conversação poética e próxima da versão original). Em meados do século XIII, a pedido de Afonso X, foi transladada para o castelhano, a partir de uma resenha islâmica muito conexas à que empregara o rabino – sobrevivente via cópias do mosteiro Escorial de Madri. Se servindo posteriormente desse texto D. João Manuel, neto de Fernando III de Leão

16 Aqui há 14 comentários sobre essa versão árabe.

e Castela, para elaboração do seu *El Conde Lucanor*,¹⁷ o qual existia na biblioteca do rei Duarte, uma das vias pelas quais os fabulários indianos aproximaram-se do primeiro grande dramaturgo e pai do teatro português, Gil Vicente (1465-1536).

Vicente chegou a elaborar a peça *Auto da Índia*, um sucesso na época, apesar de ser contrária, com visão mordaz, à invasão portuguesa na Índia; tendo sua primeira representação em 1509, diante da rainha portuguesa D. Leonor de Avis.

Todavia, afirmar que todas estas traduções foram feitas com o amplo rigor de outrora seria escuso, já que dificilmente tais versões, sem a austeridade e motivação brahmânica à preservação, estariam sujeitas a amputações, introduções de dogmas particulares, dentre outras adições, modificações e acréscimos ao texto original; alguns destes, retirados de outras fontes. A obra de Barzuyeh, por exemplo, contém uma espécie de apêndice, afirmando que as três primeiras narrativas são retiradas do livro XII do épico *Mahabharata* (*Shanti-parva*) e as cinco seguintes de uma história do “rei dos ratos e seus ministros” – do qual o original indiano se perdeu ou não se tem acesso facilmente.

Já no século XIII, o dominicano francês Jourdain de Severac (ou Jordão de Catalão), após ter sido nomeado bispo pelo papa João XXII, foi enviado à Índia para tentar fazer algum contato (invadir) e descobrir (maquinar) melhores maneiras de aculturar (destruir) os ameaçadores pagãos (TOMAZ, 1991, 127). Tal bispo, em 1328, elaborou a *Mirabilia Descripta* ou uma “magnífica descrição” do Oriente, incluindo vários capítulos sobre a Índia. Mas tal descrição, longe de ser uma “magnífica

17 Em castelhano antigo: *Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio*.

descrição”, na verdade, descreve apenas a natureza (os frutos locais,¹⁸ espécies de animais, montanhas), e a “heresia” dos pagãos com seus rituais estranhos e (em contraste com) os mártires cristãos. Uma exemplar manifestação de estranhamento, de repúdio e de ênfase ao exotismo.

A tradução encomendada por Afonso X, em 1251, fora brindada à rainha Joana de França, esposa de Filipe, o Belo, que, por sua vez, encomendou a Ramon de Bèziers a tradução para o latim. Posteriormente, João de Cápua, sob o patrocínio do cardeal Matteo Orsini, traduziu *Kalila e Dimna* do hebraico também para o latim entre 1263 e 1278, nomeando-o *Directorium humanae vitae* (BALAGUER, 1985, 320). Sob tão alto patrocínio, o *Directorium*, cujo autor não passava, segundo Derenbourg (1881), de mediano, hebraizante e fraco helecionista, penetrou imediatamente no cenário intelectual cristão.

Consequentemente, o escritor e filósofo catalão Raimundo Lúlio (ou Ramon Llull, 1232-1315), que escreveu a primeira literatura catalã e a primeira novela europeia, *Blanquema* (1283) (BLACKMORE, 1999, 170), falante e conhecedor da cultura árabe, teve contato com uma destas versões de *Kalila e Dimna*; possivelmente a latina de João de Cápua, observa Balaguer (1985, 320). Llull oportunamente o transformou em pretexto para doutrinar moralmente a monarquia de seu período, servindo de catequização aos monarcas, com a elaboração, por exemplo, do *Livro das Bestas* (LÚLIO, 1990), dedicado ao rei Filipe IV da França. Diríamos que se configura como um plágio bem apurado e de sucesso, já que vários *Exempla* do bestiário medieval de *Kalila e Dimna* reaparecem narrativamente no *Livro das Bestas*: o papagaio, o símio, o leão e a lebre, o vaga-lume etc.

18 Muitos facilmente encontramos no Brasil, todos de origem indiana e trazidos pelos portugueses, tais como a manga, espécies de arroz, a jaca, o coco, o jambo (“maçã rosa” em sânscrito), a cana-de-açúcar, o tamarindo, espécies de pimenta, o cravo e o gado.

Uma vez que os exemplos originais de Llull sejam a eleição do rei e do bispo e o ermitão e o rei, por exemplo, nota-se que são modelos da adulteração dos *habitus*. Em contrapartida, os contos indianos, que foram plagiados no *Livro das Bestas*, têm uma modulagem muito mais esquemática (BALAGUER, 1985, 321); no entanto, todos os protótipos relatados no *Livro das Bestas* possuem a mesma acepção moralizante, qual seja: a iniquidade da raposa (corrupção via poder) convenha de modelo para que os homens da realeza se mantenham vigilantes contra todos, inclusive seus próximos.

Da versão latina *Directorium humanae vitae* procedeu-se uma tradução germânica (1481) – um dos primeiros livros impressos no mundo, segundo Theodor Garratt (1950, 48) – dedicada ao cardeal Mateo Orsini e intitulada *Beyspiele der Weisen von geschlecht zu geschlecht* [*Exemplos dos Sábios de Geração a Geração*], que se há atribuído ao duque de Württemberg, Eberhard I (1445-1496); provavelmente o seu patrocinador. Há, enfim, outra versão germânica, intitulada *Ueber Inhalt und Vortrag, Entstehung und Schicksale des Koniglichen Buchs* [*Sobre Conteúdos, Narrativas, Origem e Aventuras do Livro dos Reis*], publicada em Berlim, em 1811, e doada pelo embaixador russo (Heinrich Friedrich von Diez) ao líder alemão (THACKER, 1823, 505). Versões espanhola e francesa e duas outras italianas surgiram ainda no século XVI. Pequeníssima demonstração da indomania da qual falaremos durante toda nossa explanação posterior.

Conclusão

Assim sendo, as novelas medievais, com seus heroicos cavaleiros etc., assim como as fábulas modernas, todas possuem uma marca pro-

funda da literatura popular indiana. Na verdade, foi a Índia a fonte longínqua e literária do conto, apólogo, romance de cavalaria etc., que tanto encanto deram à época medieval. E, de quando em quando, aparecem outros que não podem resistir ao seu fascínio aliciante.

Isto é confirmado por Theodor Benfey, como observamos anteriormente, um dos tradutores do *Pañcatantra*, ao pronunciar o *dictum*, em 1859, de que o grande número das fábulas mundiais, as quais foram produzidas no Ocidente, têm origem na Índia; destas, um pequeno número já havia chegado à Europa como histórias orais, antes mesmo do século X. O filósofo e historiador britânico James Mackintosh (1765-1832),¹⁹ o folclorista francês Emmanuel Cosquin (1841-1919) e o historiador e crítico literário espanhol Menéndez Pelayo (1856-1912) também confirmam a Índia como uma região de origem, centro e disseminação da fábula ao mundo (COSQUIN, 1912, 337-373). Pelayo (1905), no mais, relata que *Kalila e Dimna* chegou a ser recitada por Ricardo, Coração de Leão, em 1195, ao censurar os príncipes cristãos que não queriam se armar para a cruzada.

Referências

ABBOTT, Nabia. 'A Ninth Century Fragment of the 'Thousand and One Nights': new light on the Early History of the Arabian Nights'.

19 Afirmará sem reservas Mackintosh: "Mostrar romanização Todos os pontos da história voltam-se para a Índia como a mãe da ciência e da arte. Este país foi antigamente tão famoso por seu conhecimento e sabedoria que os filósofos da Grécia não tardaram a viajar para lá para aprimorarem-se" (DANINO, 1996, 18).

- In: *Journal of Near Eastern Studies*, v. VIII, 1949, pp. 157-178.
- AKIRA, Hirakawa. *History of Indian Buddhism: from Śākyamuni to early Mahāyāna*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.
- ALMOND, Philip. 'The Buddha of Christendom: A Review of the Legend of Barlaam and Josaphat'. In: *Religious Studies*, vol. 23, n. 3, 1987.
- ANVARI, Hassan. *Ancient Iran's Geographical Position in Shah-Nameh*. Iran: Chamber Society, 2004.
- BAKER, Peter Stuart. *Words and Works: studies in medieval English language and literature in honor of Fred C. Robinson*. Toronto: University of Toronto Press, 1998.
- _____. *The Beowulf Reader*. London: Routledge, 2000.
- BALAGUER, Jordi Rubió. *Ramon Llull i el Lullisme*. Barcelona: Abadia de Montserrat, 1985.
- BARRY, Michael. "A Influência dos Contos Árabes". In: CARDAILLAC, Louis. *Toledo, Séculos XII-XIII. Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o saber e a tolerância*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- BEINORIUS, Audrius. 'Buddhism in the Early European Imagination: a Historical Perspective'. In: *Acta Orientalia Vilnensia*. V. 6, n.º. 2, 2005.
- BENFEY, Theodor. *Pantschatantra, fünf Bücher indischer Fabeln Märchen und Erzählungen aus dem Sanskrit übersetzt*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1859, 2 vols.
- BÉDIER, Joseph. *Le Roman de Tristan et Iseut*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1981.
- BLACKMORE, Josiah & HUTCHESON, Gregory S. *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham: Duke University Press: 1999.

- CAMPBELL, Killis. *A Study of the Romance of the Seven Sages with special reference to the middle English versions*. Charleston: BiblioBazaar, LLC, 2009.
- COSQUIN, Emmanuel. 'Les Mongols et leur Prétendu Rôle dans la Transmission des Contes Indiens vers L'Occident Européen'. In: *Revue des Traditions Populaires*, v. XXVII, Paris, 1912, pp. 337-373.
- DANINO, Michel. *The Invasion that Never was: song of humanity*. Delhi: Mother's Institute of Research & Mira Aditi, 1996.
- DERENBOURG, Joseph. *Deux Versions Hébraïques du Livre de Kaliâ et Dimnâh*. Paris: F. Vieweg, 1881.
- GANIN, John. "Chaucer, Boccaccio, Confession, and Subjectivity". In: KOFF, Leonard Michael & SCHILDGEN, Brenda Deen (eds.). *The Decameron and the Canterbury Tales: new essays on an old question*. London: Associated University Presse, 2000, pp. 128-147).
- GARRATT, Geoffrey Theodor. *The Legacy of India*. Warwickshire: Read Books, 2007.
- _____. *El Legado de la India*. Madrid: Pegaso, 1950.
- HIEATT, A. Kent. *Beowulf and Other Old English Poems*. New York: Bantam Books, 1983.
- HIRSH, John (ed.) *Barlam and Iosaphat: A Middle English Life of Buddha*. London: Oxford University Press, 1986.
- IKEGAMI, Keiko. *Barlaam and Josaphat*. New York: AMS Press, 1999.
- IRWIN, Robert (ed.). *The Penguin Anthology of Classical Arabic Literature*. London: Penquin Books, 2006.
- JACOBS, Joseph. 'Introduction'. In: *The earliest English Version of the Fables of Bidpai*. London: D. Nutt, 1888.
- _____. *Barlaam and Josaphat: English lives of Buddha*. London: David Nutt, 1896.

- LACH, Donald F. *Asia in the Making of Europe*. Vol. II: A Century of Wonder. Book 2: The Literary Arts. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- LANG, David Marshall (trad.). *The Balavariani (Barlaam and Josaphat: a Tale from the Christian East Translated from the Old Georgian*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- LÚLIO, Raimundo. *Livro das Bestas*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- MACDONALD, Duncan B. 'The Early History of the Arabian Nights'. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1924, pp. 371-376.
- MACDONELL, Arthur. *India's Past: a survey of her literatures, religions, languages and antiquities*. New Delhi: Asian Educational Services, 1994.
- MEISAMI, Julie Scott & Starkey, Paul. *Encyclopedia of Arabic Literature*. London: Taylor & Francis, 1998.
- PAÑCATANTRA. Tradução de Maria Valéria M. Vargas (et.al). *Pañcatantra: fábulas indianas*, livro I. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- PALENCIA, Angel Gonzalez. *História de la Literatura Árábigo-Española*. Barcelona: Editorial Labor S.A., 1928.
- PELAYO, Marcelino Menéndez. *Origenes de la Novela*. Madrid: CSIC, 1905.
- PITTS, Monique. 'Barlaam and Josaphat: A Legend for All Seasons'. In: *Journal of South Asian Literature*. Vol. XVI, 1981.
- RG VEDA. By Ralph T. H. Griffith. *The Hymns of the Rgveda*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.
- SHAHNAMEH. translated by Reuben Levy and revised by Amin Bani. *The Shāh Nāma, The Epic of the Kings*. London: Routledge & Keegan Paul, 1985.
- STACHE-ROSEN, Valentine. *German Indologists: Biographies of Scholars*

- in Indian Studies Writing in Germany. New Delhi: Max Mueller Bhavan, 1990.
- STITT, Michael. *Beowulf and the Bear's Son: Epic, Saga, and Fairytale in Northern Germanic Tradition*. New York: Garland Publishing, 1992.
- THACKER, W. (ed.). *The Oriental Magazine, and Calcutta Review*. Vol. I, Calcutta: Andrew's Library, Jan-Jun/1823.
- TOLKIEN, J.R. *Beowulf: the Monsters and the Critics*. London: Oxford University Press, 1958.
- TOLAN, John, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*. Gainesville: University Press of Florida, 1993.
- TOMAZ, Luis F. 'A Carta que Mandaram os Padres da Índia, da China e da Magna China'. In: *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXXVI, 1991.
- VAJRĀCĀRYA, Gautamavajra. *Watson Collection of Indian Miniatures at the Elvehjem Museum of Art: a detailed study of selected works*. Wisconsin: Chazen Museum of Art, 2002, p. 59; MUKERJEE, Radhakamal. *The Culture and Art of India*. New York: F. A. Praeger, 1959.
- WINTERNITZ, Moriz. *A History of Indian Literature*. Delhi: Motilal Bannarsidass, 1985.
- WITTKOWER, Rudolf. 'Marvels of the East: a Study in the History of Monsters'. IN: *Allegory and the Migration of the Symbols*. London: Thames and Hudson, 1987.

O diálogo entre o sufismo e as tradições hindus na Índia Medieval

Elano de Jesus Silva Santos *

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo analisar o desenvolvimento do sufismo na Índia com ênfase na interação com as tradições hindus no período medieval, especialmente os eventos relacionados com o início e a expansão da ordem chishti no subcontinente indiano. A tradução do *Yoga Sutra* de Patanjali por Al-Beruni (973-1048 E.C.) e a tradução dos *Upanishads* por Dara Shicoh (1615-1659 E.C.) servirão de marcos históricos para análise dessa interação durante esse período. Nesse ínterim ocorreram grandes eventos no universo político e religioso indiano tais como: a ascensão do sultanato de Deli de origem turca e *pashtun* (afegã), a formação dos *dargahs* como lugares sagrados compartilhados por muçulmanos e hindus, o surgimento do movimento *bhakti* como representação da fusão de elementos devocionais hindus e islâmicos bem como o momento histórico do imperador Akbar e seu interesse pelas diversas religiões da Índia. Ainda que de forma introdutória, a pesquisa se concentrará nos encontros entre hindus e muçulmanos privilegiando elementos de diálogo intercivilizacional entre as duas tradições que incluem a mútua influência de seus respectivos textos sagrados, os *dargahs* como espaços de encontro inter-religioso e a importância do santo sufi Moinuddin Chishti (1141-1236

* Doutorando em Ciência da Religião no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, PPCIR/UFJF. Email: delanozenize@yahoo.com.br

E.C.) venerado por hindus e muçulmanos. A pesquisa demonstra a representação e especificidade do Islã indiano que é resultado do contato com as tradições religiosas da região. A metodologia inclui leitura e interpretação de textos relacionados com a temática acima mencionada.

Palavras-chave: sufismo, diálogo, tradições hindus.

Introdução

O desenvolvimento do perfil religioso indiano durante o período medieval, que nessa pesquisa, tem como parâmetros históricos a tradução do *Yoga Sutra* de Patanjali por Al-Beruni (973-1048 E.C.) e a tradução dos *Upanishads* por Dara Shicoh (1615-1659 E.C.), serve como importante referência para a compreensão da cultura e pluralidade religiosa na Índia atual. O Islã, por exemplo, exerceu um grande impacto na Índia bem como se tornou uma religião predominantemente indiana por causa do contato com as tradições hindus durante esse período. Periodizar a história de uma região é sempre uma tarefa problemática, desse modo, atribuir um período chamado de “medieval” à Índia levanta várias questões de cunho ideológico, pois, pressupõe que houve na história do subcontinente indiano um período de declínio e degeneração em oposição ao esplendor e glória do período clássico anterior sendo ainda comparado ao conceito de “Idade Média” na história europeia (ANJUM, 2008, p. 67). Apesar de reconhecer as implicações que esse tipo de nomenclatura representa, o termo “medieval” será utilizado apenas como uma ferramenta conceitual para situar historicamente os eventos relacionados ao tema da pesquisa.

Sem entrar em detalhes históricos desse vasto período, o trabalho se propõe a investigar as relações entre hindus e muçulmanos de forma pontual privilegiando alguns momentos específicos de diálogo entre as duas tradições. Assim, o enfoque da pesquisa situa-se nas relações entre o Islã (expresso através das ordens sufis¹) e o hinduísmo.

Dentro desse contexto histórico ressalta-se a importância do governante muçulmano Mahmud de Ghazni (971-1030 E.C.) nascido na cidade de Ghazni (sudoeste do Afeganistão) como aquele que estabeleceu os contatos iniciais com a civilização indiana de forma efetiva deixando marcas profundas no relacionamento islâmico-hindu. A pesquisa também destaca a ordem sufi chishti como uma importante referência da mística islâmica no subcontinente indiano que, desde seu estabelecimento, tem mantido diálogo com as tradições hindus. O imperador Akbar também é mencionado como um idealizador de uma religião sincrética que traria para o seu seio doutrinas e práticas de diferentes tradições religiosas. O trabalho também analisa a interação entre islã e hinduísmo que acontece de forma prática na presença de fiéis das duas tradições nos *dargahs* como um modelo de diálogo inter-religioso que tem ocorrido na Índia desde a época medieval.

O diálogo também aconteceu no nível literário, por exemplo, o muçulmano Al-Beruni traduziu o *Yogasutra* de Patanjali, Dara Shikoh fez uma tradução dos *Upanishads* para o Persa e as produções poéticas de Kabir que expressam a influência tanto de tradições islâmicas quanto hindus.

1 A expressão *sufi* tem sua origem na palavra “*suf*”, lâ em árabe. O sufi vestia uma capa de lâ que era símbolo da pobreza e atitude de desapego. o sufismo enfatiza a experiência mística interior. O mais importante para o reconhecimento de um mestre no sufismo é sua experiência de vida mística e não o conhecimento intelectual sobre a religião (CHIEVALIER, 1987, p. 9, 13; ELIADE, 2011, p. 122). Sufi ou sufismo nessa pesquisa se refere às tradições místicas islâmicas como parte integrante do islã.

1. A presença do islã na Índia Medieval: contatos religiosos e civilizacionais.

Apesar de já existir relação comercial entre árabes e indianos em época anterior ao advento do islã (século VII E.C.), o primeiro contato entre os muçulmanos e os povos do subcontinente indiano ocorreu por volta do ano 711 E.C. quando árabes muçulmanos se estabeleceram em Sind que se tornou a principal província oriental do califado Omíada (SCHIMMEL, 1975, p. 344). Numa segunda onda de entrada dos muçulmanos na Índia, o nome mais importante a ser lembrado é o de Mahmud de Ghazni, governante do império Ghaznavid formado por afegãos e turcos. Ele conquistou o nordeste do subcontinente indiano em 997 E.C. e governou até a sua morte em 1030 E.C. Esse avanço militar islâmico no norte da Índia, que levaria à formação do sultanato de Delhi, é considerado nessa pesquisa como a passagem da época antiga para a medieval² no subcontinente indiano (KHAN, 2008, p.1).

Mahmud de Ghazni substituiu seu pai Subuktigin que antes de ser governante tinha sido um escravo militar turco. Ele é visto por alguns escritores indianos como o mais intolerante líder muçulmano, pois, invadiu cidades, saqueou e destruiu templos incluindo o templo Somanath em 1025 E.C. Seu reinado não se estendeu além do Punjabi e não tentou converter hindus ao islã, seu interesse estava concentrado em adquirir riquezas, não em punir aqueles que os muçulmanos chamavam de idólatras. Entre os anos 1004-1006 E.C. ele ainda atacou líderes do Multan e anexou o território do Punjabi ao domínio Ghaznavid. (KHAN, 2008, p. 67, 97; KUMAR, 2007, p. 9, 47; SEN, 2005, p. 58).

2 Para alguns historiadores, o período antigo ou clássico na Índia continuou até o VI ou VII século, mas para outros esse período se estendeu até o século XII (ANJUM, 2008, p. 67).

No entanto, Mahmud de Ghazni é uma figura ambígua, pois, para os muçulmanos, ele é considerado um benfeitor por ter construído hospitais e subsidiado trabalhos de importantes intelectuais³ de sua época. Seu império foi conhecido como um centro de literatura e poesia com quatrocentos poetas que recitavam nos jardins de seu palácio.⁴

Al-Beruni é um importante intelectual desse período de conquistas de Mahmud de Ghazni como alguém que fomentou o diálogo com as tradições hindus. Isso pode ser percebido principalmente através de sua obra monumental *Alberuni's India*⁵ (A Índia de Al-Beruni) e sua tradução do *Yogasutra* de Patanjali do Sânscrito para o Árabe. Al-Beruni nasceu em 973 E.C. na cidade de Khwarizm (hoje Khiva no Uzbequistão). Estudioso de ciência e literatura, Al-Beruni teve acesso à corte sendo considerado o astrônomo oficial de Mahmud de Ghazni.⁶

Al-Beruni's India merece uma apreciação nesse trabalho porque esse empreendimento transcende a ideia de ter sido apenas um esforço intelectual para compreender os hindus. Apesar de apontar as diferenças entre o Islã e as tradições hindus no início da obra dizendo que os hindus diferem da religião islâmica em todos os aspectos, “Eles diferem totalmente de nós em religião, pois, nós não acreditamos em nada do que eles acreditam, e vice versa.” (SACHAU, 2002, p. 3), Al-Beruni fez uma verdadeira imersão na cultura e sabedoria hindu compreen-

3 AHMED, Nazeer. *Mahmud of Ghazna*. Artigo disponível no site: historyofislam.com/contents/the-classical-period/mahmud-of-ghazna/ com acesso em 5/ago/2013.

4 SACHAU, Edward. *Alberuni's India*, 2002. In: SACHAU, Edward, Preface, p. xi.

5 Título em Inglês. O livro foi popularmente conhecido como *Kitab al-Hind*, “O livro da Índia”, ou pelo seu título original, *Tahqiq ma al-Hind*, “Investigação da Índia”, o qual sugere o teor científico da sua pesquisa e metodologia em escrever a obra (AHMED, 1988, p 100).

6 SACHAU, Edward. *Alberuni's India*. In: SACHAU, Edward, Preface, p. xii, xiii.

dendo-a de maneira profunda e fazendo comparações com a tradição grega antiga. Ele é considerado um modelo de aprendizado e desprendimento (ERNST, 1992, p. 23) sendo concebido como o primeiro antropólogo (AHMED, 1988, p. 99). A própria obra, numa perspectiva do estudo comparado da religião, pode indicar uma verdadeira interação religiosa entre hindus e muçulmanos. O livro foi escrito como um auxílio para aqueles que queriam compreender a religião hindu. A metodologia utilizada por Al-Beruni é interessante porque busca a todo instante fazer com que os hindus falem por si mesmos através de suas escrituras sagradas fazendo extensas citações dos textos sagrados hindus, além disso, suas observações foram acompanhadas de participação ativa na vida dos indianos.

Refletindo sobre essas citações do *Yogasutra*, *Bhagava-Gita*, *Samkhya* e *Puranas*, é possível constatar sua apreensão do que hoje chamamos de hinduísmo bem como de um intenso diálogo com as filosofias dos textos sagrados hindus.

Os muçulmanos foram os detentores do poder político durante o período medieval, mas, essa não foi a causa para o crescimento do Islã na Índia. A expansão do islã no subcontinente indiano foi o resultado da presença e pregação de místicos muçulmanos no final do século XII e início do XIII. A islamização de algumas regiões da Índia aconteceu não pela espada, mas sim pela pregação dos *dervishes*⁷ (SCHIMMEL, 1975, p. 346). Os *dervishes* se consideravam convidados de Deus vi-

7 Palavra persa que literalmente significa “aquele que busca a porta” sugerindo a característica de mendicância itinerante que eles possuíam. O termo não se refere a uma ordem específica, mas a sufis que não viviam no apego de uma vida estável (RENARD, 2005, p. 73).

vendo e trabalhando nos *khanqahs*⁸ onde recebiam visitantes. Nesses locais eles se dedicavam à oração e serviços ao *shaykh*⁹, se ocupavam com orações, adoração, estudos de livros de devoção e leitura de biografias de santos. Por volta do século XIV as obras dos santos sufis do período clássico já eram conhecidas entre os místicos muçulmanos da Índia principalmente a teologia de Ibn Arabi (SCHIMMEL, 1975, p. 357). Uma das ordens sufis mais importantes da Índia é sem dúvida a ordem chishti.

A ordem chishti está presente principalmente no norte do país; mesmo não sendo originariamente indiana, a ordem se consolidou na Índia, portanto, conhecer o contexto indiano é fundamental para entendê-la. O fundador da ordem foi Khwaadjan Abu Ishak da Síria. O nome da ordem vem da antiga cidade de Chisht no Afeganistão que se tornou uma vila e é conhecida por Khwaja Chisht.¹⁰ Depois da islamição que ocorreu entre os séculos X e XII E.C. a cidade de Chisht veio a ser um grande centro de difusão do sufismo (RIZVI, 2003, p.114). As origens da ordem, antes de chegar à região sul-asiática, não podem ser verificadas porque não existem registros históricos desse período (NIZAMI, 2000, p. 50).

O principal representante sufi dessa ordem no período medieval é Mu'inuddin Chishti, ou como é popularmente conhecido na Índia,

8 Termo persa que designa acomodação de *dervishes* itinerantes e membros administrativos de ordens sufis. Os *khanqahs* eram anexados a mesquitas e escolas (Ibid., p. 200).

9 Em árabe significa ancião. No sufismo o vocábulo se refere a indivíduos que são guias espirituais ou que exercem liderança de uma ordem (Ibid., 2005, p. 220).

10 Ainda que o nome da ordem tenha sua origem na cidade de Chisht, Afeganistão, a ordem chishti está associada acima de tudo com o Sul da Ásia: Índia, Paquistão e Bangladesh (ERNST, 2002, p. 1).

Gharib Nawaz. Ele decidiu se estabelecer em Ajmer (no estado do Rajastão, no norte da Índia) e é apontado como o fundador da ordem chishti na região (RIZVI, 2004, p. 115, 116). Gharib Nawaz nasceu em Sistan, atual Irã; seu pai foi Khwaja Ghiyasu'd-Din Hasan, um homem muito temente a Deus.

Ele chegou a Ajmer em 1206 E.C., encontrou resistência por parte dos governantes no início de suas atividades na Índia, mas no final de sua vida conquistou o respeito das autoridades (SUVOROVA, 1999, p. 63). Conta-se que esse santo sufi não enfatizava o poder nem a riqueza, mas sim a piedade, a simplicidade e a devoção a Deus (RIZVI, 2004, p.122, 123).¹¹

Gharib Nawaz é descrito como aquele que faz uma viagem dentro de si mesmo visto que a vereda para o Absoluto torna-se uma viagem para o profundo do próprio *self*. A prática do trabalho social estava em inteira harmonia com a mística desse santo sufi. Ele era considerado como “o intercessor dos desfavorecidos”. Suas práticas incluem ainda orientação espiritual dos iniciados no sufismo e sustento material aos pobres (SUVOROVA, 1999, p. 59). Os princípios seguidos por Gharib Nawaz incluem a não distinção entre o que ama e o que é amado. Pare ele, a maior peregrinação não é em volta da *Ka'abah*, mas é aquela que circunda o coração. O coração no sufismo é tema importante porque o verdadeiro diálogo acontece no coração. Um sufi reconhece a divindade em outra pessoa através do coração, não no compartilhar de doutrinas racionalmente coerentes. O coração é a porta de entrada para a aceitação de pessoas de outras tradições religiosas no seio das comu-

11 Uma estória sobre Gharib Nawaz relata que um *dervish* o visitou e perguntou sobre a verdadeira pureza ascética, ele respondeu que viver de acordo com a *Shariah* é renunciar o mundo (RIZVI, 2004, p. 123, 124).

nidades sufis¹². O maior ato de adoração para ele é ajudar os fracos e alimentar os famintos.

Quando Gharib Nawaz estabeleceu-se em Ajmer procurava imitar o profeta em todas as coisas (RIZVI, 2004, p.124). Para ele um sufi deve possuir “uma generosidade como a do oceano, a suavidade como a do sol, a modéstia como a da terra” (SCHIMMEL, 1975, p. 346). Gharib Nawaz morreu em 1236 E.C., aos 97 anos. Ele foi sepultado junto com seus pertences no lugar onde passou a maior parte de sua vida, Ajmer. Um túmulo ou *dargah*¹³ foi construído na sua sepultura.

Outro grande líder sufi e discípulo de Gharib Nawaz foi Shaykh Qutb ad-Din Bakhtiyar Kaki muito conhecido por seu coração puro e renúncia do mundo. Ele nasceu em 1173 E.C. sendo o responsável por estabelecer a ordem sufi chishti em Delhi, antes de sua ascensão como líder espiritual, a ordem estava situada apenas em Ajmer e Nagaur (ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 153). Shaykh Qutb ad-Din Bakhtiyar Kaki morreu em Delhi em 1235.

Sahykh Farid ad-Din Ganj-i Shakar (1173–1266 E.C.), conhecido como Baba Farid. Além de líder chishti, foi um dos grandes poetas sufi do século XII E.C. na língua Punjabi. Ele viveu como asceta sendo um exemplo de alegria e amor a Deus. Após várias peregrinações ele se estabeleceu em Ajodhan, região que hoje pertence ao Paquistão (ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 155).

12 BENEITO, Pablo. *Curso de Sufismo*. PPCIR/UFJF, 2013.

13 *Dargah* vem do persa e literalmente significa “lugar de uma porta”, o vocábulo também quer dizer um santuário dedicado a um santo (*Encyclopedia of Islam*, vol. II, p. 141). Na literatura Indo-Persa o termo *dargah* pode significar tanto uma corte real como a tumba de um homem piedoso. Em urdu esse vocábulo simplesmente designa a sepultura de um santo (SIDDÍQUI, 1989, p.1)

O quarto santo sufi que serviu como fundamento para o estabelecimento da ordem chisiti, na Índia, foi Shaykh Nizam ad-Din Awliya (1238-1325 E.C.). Através da renúncia e do amor ele acreditava que poderia chegar mais próximo de Deus. Ele foi discípulo de Baba Farid, exerceu grande influência na ordem chishti em Delhi.

Todos esses grandes mestres chishtis, através de seu intenso trabalho foram responsáveis pela expansão do islã na Índia.

A ordem chishti se espalhou rapidamente, e conversões na Índia durante aquele período foram causadas principalmente pela atividade incansável dos santos chishtis, de quem a pregação simples e prática do amor a Deus e ao próximo impressionaram hindus, particularmente aqueles de castas mais baixas. (SCHIMMEL, 1975, p. 3450).

Numa terceira etapa da presença do islã na Índia, o imperador Akbar (1542-1605 E.C.) aparece como uma personalidade importante na história religiosa do subcontinente. Akbar é conhecido como o “O Grande” imperador mongol; ele se tornou o imperador mais poderoso e tolerante entre todos os outros imperadores mongóis. Para alguns muçulmanos que se atêm a um islã normativo, no entanto, Akbar é uma figura controversa. Ele se tornou imperador com a idade de quatorze anos no Punjabi. Por causa de sua tolerância religiosa, Akbar desenvolveu um dos impérios mais influentes na Índia tendo apoio de hindus e muçulmanos. No ano 1570 E.C. todos os hindus *rajputs*¹⁴ juraram aliança a Akbar. O grande imperador recebeu hindus em sua corte e buscou conselho para o seu reinado entre eles (LONG, 2006, p. 29-31).

14 Descendentes da classe de guerreiros do Norte da Índia (KESSLER, 2006, p. 380).

Todavia, suas realizações não se limitaram ao aspecto político. Akbar teve grande interesse em questões religiosas e buscou estabelecer uma religião eclética formada por elementos de diferentes tradições religiosas. Seu filho, Salim, nasceu na casa de um santo chishti. Agradecido pelas bênçãos do santo, Akbar erigiu um *dargah* (santuário sufi) em Fathpur Sikri, capital do império (SCHIMMEL, 1975, p. 359).

Akbar recebeu a benção de Salim Chishti para seu filho. Quando sua oração foi respondida, ele não somente deu nome a seu filho de Salim em apreciação pela benção recebida, mas também construiu um santuário deslumbrante de mármore branco em torno do túmulo do santo (GOTTSCHALK, 2006, p. 231).

A ordem chishti no seu início teve atitudes contrárias aos governantes muçulmanos, contudo, no período do reinado de Akbar, as relações entre os chishtis e o império foram amigáveis (SCHIMMEL, 1975, p. 360). O imperador Akbar fez 14 peregrinações ao *dargah* (santuário sufi construído sobre o túmulo de um santo do sufismo) de Gharib Nawaz em Ajmer que é, até os dias atuais, visitado tanto por muçulmanos quanto por hindus. As visitas mais importantes do imperador ao *dargah* foram para agradecer as conquistas de Chittor (localizada no estado do Rajastão), em 1568, e de Bengal, em 1574. Por causa de sua localização, Ajmer teve uma grande importância política durante o reinado de Akbar (RIZVI, 2004, p. 126).

A tentativa de união entre místicos de diferentes religiões iniciada por Akbar, teve sua culminação na época de seu bisneto Dara Shikoh que nasceu em Ajmer¹⁵ em 1615 E.C., filho de Shah Jihan idealizador do monumental Taj Mahal, o qual foi construído como um símbolo de profundo amor por sua esposa Mumtaz Mahal. Dara Shikoh interessou-se muito

15 Dara Shikoh, mesmo tendo nascido em Ajmer, se interessou pela ordem sufi Qadriyya e não a Chishti (SCHIMMEL, 1975, p. 361).

pelo pensamento místico e escreveu biografias sobre santos sufis. Ele buscou uma conciliação entre islã e hinduísmo através de uma linguagem mística comum especialmente em seus diálogos com o sábio hindu Baba Lal Das. Sua grande obra foi a tradução dos *Upanishades* para o Persa com o auxílio de eruditos indianos (SCHIMMEL, 1975, p. 360, 361).

Para Dara Shikoh, o livro oculto descrito no Alcorão na Sura 56:78 é “Os *Upanishades*”, coleção considerada sagrada para ele tanto como a Torah, os Salmos e o Evangelho. Sua tradução foi chamada de “O Grande Mistério” tendo sido posteriormente introduzida na Europa. O misticismo hindu, a partir da tradução de Dara Shikoh influenciou os filósofos idealistas alemães. Dara Shikoh enfatizou a ideia da Unidade; a frase “tudo é Ele” aparece em muitas de suas obras (*Idem*, p. 361-363). ISLAMICA

O diálogo entre islã e hinduísmo na Índia medieval revela a tolerância e abertura nas duas tradições que se opõe à ideia de fundamentalismo. O islã trouxe novas ideias e práticas que influenciaram a tradição indiana, por outro lado, as filosofias hindus contribuíram para que surgisse um islã autenticamente indiano. Esse tipo de contato inter-religioso aproximou as duas tradições a ponto de hindus e muçulmanos participarem conjuntamente dos mesmos festivais religiosos sem, contudo, perder as diferenças e identidades religiosas próprias. Há outras perspectivas de diálogo que podem ser encontradas no período medieval indiano, por exemplo, Rizvi (2003, p. 334-342) discorre sobre a influência dos Nath¹⁶ sobre o *Shaikh* sufi ‘Abdu’l-Quddus (1456–1537 E.C.). ‘Abdu’l-

16 Natha Pantha é também conhecida como Adinatha Sampradaya (comunidade). Natha significa senhor, mestre, portetor. Os naths eram yogis (homens santos na Índia) que formaram sua própria comunidade. Eles viviam em montanhas e cavernas antes de construir monastérios, para os naths o supremo mestre é Shiva. O fundador da comunidade Natha Pantha foi Matsyendranatha no século X (KAPOOR, 2011, p. 45, 46).

-Quddus foi da ordem chishti e escreveu uma obra em árabe intitulada *Rushd-nama* (o Livro da Piedade) que busca uma conciliação entre os ensinamentos dos Natha Pantha com o sufismo. Os *naths* descrevem o supremo criador como Alakh-Niranjana (o incompreensível, ou invisível). Shaikh 'Abdu'l-Quddus também usa o nome Alakh-Niranjana para descrever que o Senhor é invisível. Rizvi (Ibid., p. 359) faz ainda referência à popularidade de temas do vaishnavismo¹⁷ nos rituais sufis das regiões que falam o híndi na Índia no século XVI E.C.

2. Dargahs e movimento bhakti: a mística islâmica e as tradições hindus.

O subcontinente indiano foi um dos lugares que permitiu o florescimento da mística islâmica, o sufismo. O que subjaz nessa terra onde ocorreu a expansão do sufismo? Tradições hindus¹⁸ milenares, épicos que fazem parte do patrimônio intelectual da humanidade por sua beleza, história e influência.

O *Mahabharata*, por exemplo, possui dimensões universais, um poema com mais de dez mil versos que trata da luta ética no plano humano que inclui ainda o famoso diálogo entre Arjuna e Krishna na parte intitulada de *Bhagavad Gita* que se tornou um dos textos mais importantes do hinduísmo. Outros textos importantes da tradição hindu são: Ramayana, Puranas e Vedas (Ibid., p. 105-110).

17 No hinduísmo é a devoção a Vishnu, deus responsável pela manutenção do mundo

18 O termo hindu, ou hinduísmo deve ser entendido como uma expressão plural que representa a diversidade religiosa e linguística que inclui ainda diferentes práticas, crenças, textos sagrados e vai além de instituições organizadas. Hinduísmo carrega uma variedade de significados, "uma interpretação de registros disponíveis dos múltiplos caminhos pelos quais centenas de milhares de seres humanos no subcontinente indiano tem moldado suas vidas" (GRIMES; MITTAL; THRSBY, 2006, p. 16).

Mesmo que o hinduísmo seja um termo plural, é possível falar de traços comuns dessa tradição. *Dharma* é sem dúvida o conceito central do hinduísmo. O significado desse termo está relacionado com verdade, ética, obrigação e ordem cósmica. O vocábulo traz a ideia de que a ação do hindu é mais importante do que sua crença. A vida do devoto, portanto, deve ser direcionada para manter a ordem cósmica através da prática e de rituais. *Artha* é o segundo alvo da vida. Relaciona-se com a posse de bens materiais e prosperidade. O terceiro alvo é *kama* que significa a realização de desejos físicos e biológicos de acordo com o *dharma*. Outro conceito importante é *moksha* que é alcançar a libertação total que transcende limitações físicas e temporais. No hinduísmo é possível encontrar expressões de adoração a uma única divindade ou a várias. Existe a ideia de que um mesmo ser supremo pode ser adorado de várias formas. A frequência ao templo e a oferta de sacrifício são partes integrantes da devoção hindu. O devoto vai ao templo para oferecer um sacrifício, receber uma bênção e ser visto pela divindade (GRIMES; MITTAL; THURSBY, 2006, p. 18-21, 60, 69, 70). Essas são algumas tradições hindus com as quais os sufis encontraram e dialogaram, ou seja, tiveram que acomodar suas crenças e práticas numa região já bastante movimentada por atividades religiosas e sistemas filosóficos milenares produzindo interação religiosa em espaços sagrados.

Um dos espaços religiosos mais importantes dessa interação islâmico-hindu são os *dargahs*. Espaço que contribui para um tipo específico de diálogo inter-religioso com características tipicamente indianas¹⁹ que só se tornou possível por causa do ambiente plural da Índia

19 LOUNDO, Dilip. *Seminário de Doutorado*. PPCIR/UFJF, 2013.

e também pela abertura para atividades no nível espiritual nas duas tradições. Não existia regulamentação doutrinária para o islã na Índia medieval. A falta de uma conformidade doutrinária²⁰ aconteceu principalmente porque o panorama plural e heterogêneo do subcontinente indiano permitiu um modo peculiar de representação do islã. Assim, a expansão do Islã no subcontinente asiático e seu encontro com as tradições indianas trouxeram consigo a formação de conceitos e imagens produzindo encontros religiosos e sincréticos (SUVOROVA, 1999, p. 3).

Os missionários muçulmanos, por exemplo, tiveram que aprender conceitos e lendas das religiões locais para suas atividades, assim, houve correspondência de ensinamentos entre o islã e as doutrinas Advaita Vedanta (não-dualidade), uma verdadeira síntese cultural. Dentro desse contexto do islã medieval surgiu o culto aos santos²¹ muçulmanos das ordens sufis. Venerar um santo é cultuar seu túmulo, seus antigos pertences enterrados com ele, as relíquias. Amuletos, como pedras tiradas do túmulo de santos, começaram a ser utilizados para cura de doenças, tirar mau-olhado, ter sucesso na vida. A popularização do culto aos santos iniciou-se com a crença de que a *baraka*²² poderia ser transmitida do santo a outras pessoas, pois, uma característica essencial do

20 No islã medieval não existiam parâmetros doutrinários que identificam o que é heresia como no cristianismo. Não existe uma escola filosófica ou teológica universalmente aceita. As opiniões que são consideradas ortodoxas são formadas a partir de indivíduos investidos de autoridade para transmitir o ensino da religião, os *ulamas*. Eles são os conhecedores e intérpretes da teologia islâmica (SUVOROVA, 1999, p. 3, 4).

21 Santo, *awliya* no árabe, significa amigo de Deus (RENARD, 2005).

22 *Baraka* o significado principal de *baraka* é graça no sentido de uma bênção ou influência espiritual que Deus envia através de pessoas, lugares e coisas (GLASSË, 1991, p. 77).

santo sufi na Índia é a performance de milagres principalmente depois de morto. Por isso, a morte do santo é muito importante e mesmo celebrada nos *dargahs*. O dia de celebração da morte do santo muçulmano (ou sua partida para estar com o Amado) é chamado pelos sufis indianos de *Urs*²³.

Quando há notícias de que o *baraka* sai do túmulo, então aquele lugar passa a ser visitado e se torna um santuário. Dessa maneira, o culto ao santo não foi um movimento intelectual, mas popular com objetivos pragmáticos. O santo também pode ser compartilhado, ou seja, um santo hindu pode ser buscado por muçulmanos para que alcancem uma benção especial. Orações são feitas por hindus para receberem um milagre de um santo sufi, isto é, um santo não é buscado especificamente por seguidores da tradição a qual eles pertencem (SUVOROVA, 1999, p. 6-8).

O *dargah* é construído ao redor do túmulo do santo que é reconhecido por suas realizações de milagres (GOTTSCHALK, 2006, p. 231). Esses espaços sagrados geralmente incluem uma mesquita e uma *madrassa* (escola corânica); eles são frequentados por pessoas de diferentes crenças que fazem oferendas e buscam uma benção de algum santo sufi. A popularidade de um *dargah* depende da excelência espiritual do santo para o qual o *dargah* foi construído, das qualidades dos seus sucessores imediatos e do crescimento da ordem. O *dargah* de Khwadja Um'in al-Din Chisht em Ajmer adquiriu influência e popularidade com o passar do tempo. Esse santuário exerce o papel de integrar as duas maiores comunidades religiosas da Índia, a muçulmana e a hindu. De

23 *Urs* significa casamento. A festa comemora a união final entre o santo e o Amado, é quando o véu final é removido e o santo entra nas portas do paraíso (GOTTSCHALK, 2006, p. 230, 231).

acordo com Siddiqui (1989, p. 1,3), os visitantes do *dargah*, em Ajmer, se aproximam do santuário com diferentes problemas espirituais, psicológicos e econômicos e quando retornam vão em paz depois de receber uma benção. “É importante lembrar que nos tempos medievais Hindus e Muçulmanos frequentemente faziam votos e oferendas para um santo ou divindade se as orações deles fossem respondidas.” (SIDDIQUI, 1989, p. 7). No período do sultanato de Delhi muitos não-muçulmanos frequentavam santuários sufis e muçulmanos visitavam túmulos de santos hindus. Além disso, representações literárias, poesia e estilos artísticos indianos influenciaram a religiosidade islâmica (GRIMES; MITTAL; THURSBY, 2006, p. 214).

Outro elemento de diálogo entre sufismo e hinduísmo que tem sua origem no período medieval é o movimento *bhakti*²⁴. A palavra *bhakti* significa devoção, é a intensa devoção pessoal a uma divindade com ênfase na a união do devoto com Deus. O tema da devoção aparece no *Bhagavad Gita* como meio de adoração a Krishna. O movimento *bhakti* originou-se e desenvolveu-se entre os séculos VII e XII E.C. Os Nayanmars, adoradores de Shiva, e os Alvars, que adoram Vishnu, foram os proclamadores da ideia de *bhakti* nesse período. Eles levaram a mensagem de devoção para várias partes da Índia usando a língua vernácula. Uma característica do movimento *bhakti* é a aceitação de que a libertação espiritual é aberta a todos os membros de todas as ordens sociais.

24 Bhakti foi descrito pelos orientistas como um movimento de reforma monoteísta. Seguindo o modelo evolucionista, os orientistas percebiam as tradições religiosas indianas como a ancestralidade da civilização ocidental. A percepção de *bhakti* se tornou um estudo de caso para mostrar o processo universal de desenvolvimento da religião, pois, para a epistemologia orientalista, monoteísmo era a culminação do desenvolvimento religioso sendo, portanto a reforma última na história das religiões (PRENTISS, 1999, p. 13).

Esse tipo de devoção se manifesta de várias formas: oferendas rituais, ouvindo estórias sobre Krishna, através do canto do nome da divindade, ou apenas pensando na divindade (SCHARFE, 2006, p. 143).

Sufismo e *bhakti* se caracterizam pela pluralidade de costumes e tradições e ambos se desenvolveram como reações à institucionalização da religião com ênfase na experiência mística devocional (PANJABI, 2011, p. 8, 15).

O místico e poeta Kabir (1440-1518 E.C.) contribuiu para a tradição *bhakti*, suas ideias sobre o sofrimento foram possivelmente influenciadas pelos sufis. Ele pregava que todas as pessoas, sejam elas hindus ou muçulmanas, podiam experimentar a união e integração da alma com Deus pela devoção pessoal (LONG, 2006, vol 3, p. 1). O movimento *bhakti* foi certamente influenciado por elementos da tradição sufi como resultado dessa interconexão de ideias e espiritualidade.

Uma das melhores demonstrações disso [interação entre sufismo e hinduísmo] é o movimento *bhakti*. Sem dúvida, influenciados pelo monoteísmo e misticismo islâmico, poetas *bhakti* escreveram e cantaram suas devoções a um deus ou deusa, retratando eles mesmas como amigos, crianças, ou mesmo amantes da divindade (GRIMES, MITTAL, THURSBY, 2006, p. 214).

Bhakti trouxe aproximação entre hinduísmo e islã renovando a atmosfera espiritual da Índia. O conceito de igualdade proclamada por essas tradições fez com que a mensagem pregada fosse aceita pelas pessoas comuns contribuindo para o desenvolvimento do espírito de tolerância religiosa no subcontinente indiano.

Conclusão

A doutrina da ordem sufi chishti, que inclui a Unidade do Ser e a não violência, proporciona um ambiente espiritual de acolhimento da diferença. Os místicos chishtis não exigiam conversão formal ao islã para iniciação na disciplina mística havendo, portanto, tolerância no contato com as várias expressões religiosas na Índia, país que revela o diálogo entre islã e hinduísmo.

Assim, dada a importância da Índia no cenário religioso mundial e a presença marcante do islã naquele país, essa pesquisa buscou analisar como muçulmanos e hindus podem oferecer exemplos de tolerância religiosa e modelos não-ocidentais de diálogo inter-religioso. Num mundo marcado por fundamentalismos, muçulmanos e hindus, através de suas doutrinas e práticas podem revelar possibilidades de paz, amor e respeito entre as religiões, pois, as duas tradições coexistem, dialogam e juntas fazem com que a Índia seja talvez o lugar mais importante no que diz respeito ao pluralismo religioso.

As visitas de hindus, muçulmanos e *sikhs* ao túmulo de Gharib Nawaz em Ajmer é um exemplo desse tipo de interação entre diferentes religiões que a Índia, através de suas tradições plurais, pode proporcionar.

Referências Bibliográficas

- AHMED, Akbar. *Discovering Islam. Making sense of islamic history and Society*. New York, Routledge, 2002.
- BENEITO, Pablo. *Curso de Sufismo*. Juiz de Fora: PPCIR/UFJF, 2013.

- CHIEVALIER, Jean. *El Sufismo*. Cidade do México: Fundo de Cultura Económica, 1987.
- ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas vol. III: de Maomé à Idade das Reformas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.
- ERNST, Carl W. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. SUNY Series in Muslim Spirituality in South Asia. State University of New York Press, 1992.
- _____. ERNST, Carl. *Sufism. An Introduction to the mystical tradition of Islam*. Boston & London, Shambhala, 2011.
- _____; LAWRENCE, Bruce. *Sufi Martyrs of Love: Chishti Sufism in South Asia and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- FLOOD, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- GLASSÉ, Cyril. *The New Encyclopedia of Islam*. Walnut Creek, Lanham, New York: Altamira Press, 2nd Edition, 1991.
- GOTTSCHALK, Peter. "India Muslim Tradition." In: MITTAL, Sushil; THURSBY, Gene. *Religions of South Asia*. New York: Routledge, 2006.
- GRIMES; MITTAL; THURSBY. "The Hindu Dharma". In: In: MITTAL, Sushil; THURSBY, Gene. *Religions of South Asia*. New York: Routledge, 2006.
- KESSLER, Rochelle. "Rajputs". *Encyclopedia of India vol. 3*. Farmington, USA: Thomson Gale, 2006.
- KHAN, Iqtidar. *Historical Dictionary of Medieval India*. Plymouth, UK: Scarecrow Press, 2008.
- KUMAR, Sunil. *The Emergence of the Delhi Sultanate*. New Delhi: Permanent Black, 2007.

- LONG, Roger. "Akbar". In: WOLPERT, Stanley. *Encyclopedia of India vol. 1*. Farmington, USA: Thomson Gale, 2006.
- LOUNDO, Dilip. *Seminário de Doutorado*. Juiz de Fora: PPCIR/UFJF, 2013.
- NIZAMI, K. A. "Cishtiyya.". In: V.V.A.A. *Encyclopaedia of Islam vol. II*. Leiden: Brill, 2000.
- PANJABI, Kavita. *Poetics and Politics of Sufism & Bhakti in South Asia. Love, Loss and Liberation*. New Delhi: Orient Blackswan, 2011.
- PRENTISS, Karen. *The embodiment of Bhakti*. Oxford: Oxford University Press, 1999
- RENARD, John. *Historical Dictionary of Sufism*. Oxford: Scarecrow Press, 2005.
- RIZVI, Saiyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India volume 1*. 2 vols. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2003.
- SACHAU, Edward. *Alberuni's India. An account of the Religion, Philosophy, Literature, Geogrtaphy, Cronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030*. New Delhi: Rupa, 2002.
- SCHARFE, Hartmut. "Bhakti". In: *Encyclopedia of India vol. 1*. Farmington, USA: Thomson Gale, 2006.
- SCHIMMEL, A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- SEN, Amartya. *The argumentative indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*. London: Penguin Group, 2005.
- SIDDIQUI, "The Early Chishti Dargahs". In: TROLL, Christian. *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance*. Delhi: Oxford University Press, 1989.
- SUVOROVA, Anna. *Muslims Saints of South Asia*. New York: Routledge, 1999.

Referência eletrônica

AHMED, Nazeer. “Mahmud of Ghazna”. Disponível em: <http://historyofislam.com/contents/the-classical-period/mahmud-of-ghazna/>. Acesso em 5/ago/2013.

Os principais enunciados filosóficos encontrados na obra *Śākta* indiana *Devī Gītā* – o Cântico da Deusa

Flávia Bianchini *

Introdução

Este trabalho trata sobre a corrente religiosa indiana *Śākta*, na qual a divindade central é a Grande Deusa, ou *Śakti*. Embora desde o período védico da Índia existissem divindades femininas, foi apenas em torno do século X d.C. que a corrente *Śākta* atingiu sua expressão culminante. Nessa tradição, a Grande Deusa não é simplesmente uma de várias divindades: é o substrato cósmico primordial, é a Realidade Suprema, o Absoluto (*Brahman*). Todos os deuses e deusas são apenas aspectos parciais ou manifestações da *Śakti*. Não se trata de um politeísmo monárquico, com uma divindade com posição hierárquica superior às demais; nem se trata de um monoteísmo; nem de um panteísmo. É uma abordagem religiosa *sui generis*, que não deve ser classificada de modo simplista entre os vários teísmos conhecidos no ocidente, para não descaracterizá-la.

Neste trabalho apresentamos uma obra literária indiana conhecida como *Devī Gītā*, ou Cântico da Deusa. Essa escritura apresenta de forma muito clara os pontos centrais da tradição *Śākta*. Esse texto per-

* Especialista em Yoga (UNIBEM); Mestra em Ciências das Religiões (UFPB); e-mail: flaviabianchini@gmail.com

tencentemente a uma obra maior chamada *Śrīmad Devī Bhāgavata Purāṇa*¹. Este Purāṇa pode ter sido escrito entre os séculos VI e XIV d.C. mas o conteúdo encontrado no *Devī Gītā* situa sua composição por volta do século XIII². O *Devī Gītā* compreende 10 capítulos do sétimo livro do *Devī Bhāgavata Purāṇa*, no qual se trava um diálogo entre a Deusa *Bhuvaneśvarī* e *Himālaya*. A Deusa revela ao longo dos diversos capítulos aspectos de sua própria natureza e manifestação, ensinamentos sobre sua adoração, sobre a criação, sobre *Yoga*, procedimentos rituais e sobre a iluminação e libertação espiritual, apresentando o caráter soterialógico do seu culto e apresenta a meta suprema de sua adoração – a fusão do devoto (*sadhāka*) com e na Realidade Suprema que é a própria Deusa.

Proporcione neste trabalho uma descrição sucinta dos dez capítulos do *Devī Gītā*. Vislumbraremos as principais concepções existentes na obra, que associam o *Devī Gītā* com outras obras e escolas, como o Sāṅkhya, *Vedānta*, e hinos ou escrituras provenientes do *Tantra* e dos *Vedas*.

1 Esta obra contém 18 mil versos distribuídos em 318 *adhyaīya* (capítulos) organizados em 12 *skandhas* (livros) (VIJÑANANANDA, 2007, p. vi-xvi). O *Devī Bhāgavata Purāṇa* é considerado um dos mais importantes dentre os *Śākta Purāṇa* e provavelmente tenha sido escrito na região de Bengala, tendo em vista o estilo de sua composição e referências geográficas que contém.

2 Este *Purāṇa* pode ter sido escrito entre os séculos IX e XIV d.C., no entanto, Ushas Dev situa a composição do *Devī Bhāgavata* em torno do século XI ou XII (DEV, 1987, p. 41); Farquhar entre 900 e 1350 d.C. (FARQUHAR, 1920, p. 269); e Hazra delimitou o período de composição até o décimo primeiro ou décimo segundo século d.C. (HAZRA, 1963, vol. 2, p. 346). De acordo com Mackenzie Brown, a maior parte do *Devī Bhāgavata Purāṇa* poderia ter sido composta no século XII d.C. mas segundo este autor, é difícil colocar a redação final do *Devī Gītā* antes do século XIII, ao levarmos em consideração as ideias filosóficas específicas e outras obras literárias que apresentam aspectos comuns. A data mais recente sugerida para o *Devī Bhāgavata Purāṇa* seria o século XVI (BROWN, 1999, p. 4).

Esta comunicação apresenta alguns aspectos da dissertação de mestrado que defendi em julho de 2013, no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, com o título: “O Estudo da Religião da Grande Deusa nas Escrituras Indianas e o Canto I do *Devī Gītā*”.

***Devī Gītā* - o Cântico da Deusa**

O *Devī Gītā* compreende um conjunto de 507 estrofes contidas nos últimos dez capítulos (31-40) do sétimo *skandhā* (livro) do *Devī Bhāgavata Purāṇa*³. Esses dez capítulos abordam relevantes aspectos da religião da Deusa, incluindo os seguintes temas: aparecimento da grande Deusa diante do rei da montanha *Himālaya* e dos Deuses; a Deusa como a suprema causa da criação; a Deusa revela seu corpo cósmico (o *Virāj Svarūpa* – forma universal); instruções sobre *Jñāna Yoga* – o *Yoga* do conhecimento; instrução sobre *Kuṇḍalinī Yoga* e sobre o *Yoga* de oito membros – *Aṣṭāṅga Yoga*; a meta do *Yoga* (*Mokṣa*): o conhecimento de *Brahman*; instrução sobre *Bhakti Yoga* (o *Yoga* da devo-

3 O *Devī Bhāgavata Purāṇa* também é conhecido como *Śrīmad Devī Bhāgavatam*. A palavra *Bhāgavata* significa aquilo que é relacionado a *bhagavat*; e *bhagavat* significa aquilo que é glorioso, divino, adorável, venerável, sagrado. É um adjetivo aplicado, na literatura indiana, a deuses ou santos; pode ser usado no masculino, no feminino e no neutro (MONIER-WILLIAMS, 1979, p. 743). A palavra *śrīmat* significa belo, encantador, amável, agradável, esplêndido, glorioso, auspicioso, ilustre, venerável. É um adjetivo que, assim como *śrī*, é usado como prefixo dos nomes de pessoas eminentes ou de obras importantes. Os lexicógrafos associam esse tratamento honroso especialmente aos *devas Viṣṇu* e *Kubera*; os textos budistas fazem outras associações (MONIER-WILLIAMS, 1979, p. 1100). Assim, não se deve supor que o prefixo *Śrīmad*, ou a palavra *Bhāgavata*, que faz parte do título deste *Purāṇa*, tenha uma conotação *Vaiṣṇava*, nem que indique ter imitado ou se baseado no *Bhāgavata Purāṇa Vaiṣṇava*, ou que tenha usurpado seu título.

ção); mais instruções de *Bhakti Yoga*: os locais sagrados, ritos e festas de adoração da Deusa; formas védicas e internas de adoração à Deusa; a forma tântrica de adoração à Deusa e o desaparecimento da grande Deusa (BROWN, 1992, p. vii).

O *Gītā* é uma canção, um poema filosófico e devocional, na forma de um diálogo entre um mestre divino e seu aluno ou discípulos, aqui representados nas figuras da Deusa *Bhuvaneśvarī* e *Himālaya*.

Mackenzie Brown afirma que, sendo um discurso típico e didático, o *Gītā* aborda os seguintes tópicos inter-relacionados:

A natureza do divino, incluindo suas formas superiores e inferiores e várias manifestações sobrenaturais (*vibhūti*); 2) a natureza e a gênese do mundo explicadas em termos de um *Sāṃkhya* teísta; 3) a natureza do *Ātman* e da alma individual (*jīva*); 4) as funções cósmicas do Supremo: criação, proteção (especialmente manifesto na doutrina *avatāra*), e destruição; 5) os vários caminhos ou *yogas* que levam ao supremo como *karma*, *bhakti*, *Jñāna*, cada um, muitas vezes sendo analisados em diversos tipos de acordo com os *guṇas*; e 6) os ideais de *varṇāśrama-dharma*. Todos esses temas são tratados no *Devī Gītā*, pelo menos em algum grau (BROWN, 1992, p. 181).

O autor (ou autores) do *Devī Bhāgavata*, e conseqüentemente do *Devī Gītā*, parece ter sido bem versado nas escrituras anteriores, visto que ao longo da obra ele se refere a inúmeras outras obras e a diversas correntes de pensamento. Ele cita, por exemplo, o *Sāmaveda*, *Yajurveda*, *Atharvaveda*, *Mahābhārata*, *Kāma Śāstra*, *Śaiva Śāstras*, *Śakti Tantras* e *Dharma Śāstras*. Ele usa conteúdos e passagens da *Kena Upaniṣad*, do *Devī Māhātmya* (*Durgā Saptaśati*) e diversos outros *Gītās*

de outros *Purāṇas*. Também demonstra ser um estudioso das escolas *Mīmāṃsā* e *Vedānta* e da gramática de Pāṇini (KUMAR, 2010, p. x).

Desenvolvimentos filosóficos da tradição hindu que repercutiram na composição do *Devī Gītā*

No período anterior à composição do *Devī Gītā*, segundo Mackenzie Brown (2002), ocorreram três importantes desenvolvimentos filosóficos dentro da tradição hindu que repercutiram diretamente na composição desta obra. O primeiro destes desenvolvimentos se dá pelo surgimento de movimentos devocionais centrados em Deusas importantes, que se cristalizou na obra sânscrita *Devī Mahātmya* (glorificação da Deusa)⁴ – cujo texto proclama que todas as Deusas são manifestações ou energias da Grande Deusa, que transcende todos os *devas* masculinos – ideia central do *Devī Gītā*. Nos séculos seguintes à composição do *Devī Mahātmya*, poetas *Śāktas* compuseram

4 O *Devī Māhātmya* do *Mārkaṇḍeya Purāṇa* descreve a Deusa em sua forma terrível, na forma de uma guerreira, extremamente violenta e sanguinária, e ao mesmo tempo como a energia existente em todos os seres, como supremo poder criador, controlador e destruidor do universo. No final do *Devī Māhātmya* a deusa promete continuar a proteger o mundo em épocas futuras, exaltando as virtudes de sua adoração, preparando, deste modo, seus devotos para o surgimento de novas narrativas. O *Devī Bhāgavata* reconta os mitos narrados no *Devī Māhātmya* duas vezes, porém nele a deusa se apresenta em sua forma suprema como a benevolente Mãe do Mundo, tornando-se uma consoladora dos seus devotos e uma manifestação da sabedoria (BROWN, 1999, p. 8). As duas novas narrativas dos antigos mitos narrados no *Devī Māhātmya* se encontram nas passagens V.8.27-V.9.38 e X.12.3-25 do *Devī Bhāgavata* (BROWN, 2001, p. 20), constituindo, assim, duas novas versões do *Devī Māhātmya*, confirmando a transformação de *Devī*, de uma deusa principalmente marcial, na Mãe do mundo de infinita compaixão (BROWN, 1992, p. 11).

Gītās da Deusa, dando surgimento aos *Śāktas Gītās* que apareceram no *Mahābhagāvata Purāṇa* e no *Kurma Purāṇa*, por volta dos séculos VIII e X – ampliando o tema da glorificação encontrado no *Devī Mahātmya*. Estes desenvolvimentos tornam o caráter da Deusa mais complexo e elaborado; os polos benigno e horrível de seu caráter manifesto no *Devī Mahātmya* recebem interpretações filosóficas mais sofisticadas. O *Devī Gītā* se encontra em débito com estes *Gītās* anteriores, na medida em que eles proporcionam um modelo de manifestação para a Suprema *Devī* no *Devī Gītā*, para a sua forma icônica e para a suprema forma não-icônica como pura consciência; e também fornecem a configuração mítica para o aparecimento da Deusa através do nascimento de *Gaurī* e *Pārvatī* como filha da montanha *Himalāya*.

Mackenzie Brown considera que o segundo desenvolvimento importante foi o surgimento, nos séculos VIII e IX, da escola *Vedānta* não-dualista (*Advaita Vedānta*) de Śāṅkara. Neste ponto, discordamos desse autor. O *Devī Gītā* assimila muito da perspectiva *Vedānta* original, desenvolvida nas *Upaniṣads*, como na sua identificação da Deusa com *Brahman* e na realização na meta última da vida por meio da fusão da consciência do *sadhāka* na pura consciência da Deusa, mas não adota a posição não-dualista, na qual toda a multiplicidade do universo é considerada ilusória, havendo uma única realidade, *Brahman*. Embora o *Devī Gītā* compartilhe de enunciados do *Vedānta*, ele diverge em relação ao conceito e concepção de *Māyā*, que no *Advaita* é concebido como a ilusão do mundo dualista fenomênico, mas que no *Devī Gītā* é um desenvolvimento criativo, uma poderosa projeção positiva da Deusa e não uma obscura delusão cósmica. Por causa dessas diferenças, consideramos que o *Devī Gītā* pode ser associado a uma outra corrente do *Vedānta*, distinta do *Advaita*, que é o *Viśiṣṭādvaita Vedānta* – que signi-

fica uma filosofia *Advaita* ou monista “com qualificações” (DASGUPTA, 2010, vol. 3, p. 94). Um dos mais importantes expoentes dessa teoria foi Râmãnuja, que se supõe ter vivido entre 1017 e 1137 (*ibid.*, p. 113).

O terceiro desenvolvimento religioso e filosófico anterior e contemporâneo à composição do *Devī Gītā* se deu pelo surgimento de vários movimentos ou escolas coletivamente chamados de *Tantra*, que imprimem uma perspectiva filosoficamente semelhante à do *Vedānta*, porém ritualizada, do universo, resultando na visão cosmoteística e na afirmação positiva e espiritual do mundo material presente no *Devī Gītā*. Esta obra se aproxima e transmite concepções e práticas tântricas, como, por exemplo, o *Kuṇḍalinī Yoga*, mas se distanciam das práticas tântricas mais radicais, como o *Cākra Pūja* e *Maithuna* (rituais sexuais), visto que o *Devī Gītā* rejeita comportamentos contrários às normas védicas da vida, descritas pelos *āśramas* (as etapas de vida recomendadas para as castas superiores).

Estes três desenvolvimentos se cristalizam no *Devī Gītā*, no qual ocorre uma mistura em diferentes proporções de elementos *Śākta*, *Vedānta* e tântricos que resultam em sua visão da realidade última e das disciplinas espirituais transmitidas e reveladas pela própria Deusa, pelas quais se pode atingir a liberação espiritual e a união definitiva com ela.

A Deusa no *Devī Gītā*

Há alguns conceitos importantes que precisam ser introduzidos para compreendermos o significado da doutrina *Śākta*. As *Upaniṣads* haviam desenvolvido muitos séculos antes, os conceitos de um Absoluto que transcende todas as divindades (*Brahman*) e de um Eu inter-

no, mais profundo do que a mente (*Ātman*); e havia afirmado a identidade entre essas duas realidades, que fica oculta por nossa ignorância.

1.1 *Īśvari*

Juntamente com as doutrinas filosóficas do *Ātman* e de *Brahman* as *Upaniṣads* introduzem um conceito complementar de natureza religiosa: *Īśvara*, o Governante, o Senhor. *Brahman* não é um *deva*; mas *Īśvara* é um *deva* que representa o Absoluto (DEUSSEN, 1966, p. 172-175). Nas *Upaniṣads* ele é denominado, de forma genérica, como *Īś*, ou *Īśa*, ou *Īśāna*, ou *Īśvara*, e também como *Parameśvara* (o Senhor Supremo). Essa divindade pessoal não é algo realmente distinto de *ātman* e de *Brahman*, e sim um outro modo de perceber essa realidade última. A *Kauṣītaki Upaniṣad* (III.8) afirma: “Ele é o guardião do universo, ele é o regente do universo, ele é o Senhor dos mundos, e ele é meu Eu (*ātman*), que uma pessoa deve conhecer” (DEUSSEN, 1966, p. 176).

Aqui dentro do coração há uma cavidade onde ele reside, o Senhor do universo, o Governante do universo, o Diretor do universo; ele não é aperfeiçoado por boas ações, nem é diminuído por más ações. Ele é o Senhor do universo, o governante dos seres vivos, o protetor dos seres vivos; ele é a ponte que separa estes mundos e impede que eles se choquem (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.4.22; DEUSSEN, 1966, p. 176).

Īśvara não é concebido apenas como uma forma do Absoluto que deve ser conhecida; *Īśvara* é ativo e bondoso, e a *Kāṭha Upaniṣad* afirma que é através da “graça do criador” que ele pode ser atingido ou vivenciado. “Ele só é compreendido pela pessoa que ele [*Īśvara*] escolhe; a ela o *Ātman* revela sua essência” (*Kāṭha Upaniṣad* II.23; DEUS-

SEN, 1966, p. 177; RADHAKRISHNAN, 1989, vol. 1, p. 233-234). A introdução do conceito de *Īśvara* complementa o conceito de *Brahman*. Segundo a *Īśā Upaniṣad*, deve-se cultuar *Brahman* nas suas duas condições: como manifesto e como não-manifesto (RADHAKRISHNAN, 1989, vol. 1, p. 173). Assim, a introdução do conceito de *Īśvara* como complemento ao *Brahman* impessoal abre caminho para o culto, para a adoração, e é neste sentido que no *Devī Gītā*, a Deusa se apresenta como *Īśvarī*, a Soberana ou Governante.

O *Devī Gītā*, ou Canção da Deusa, apresenta uma grande visão do universo criado, impregnado e protegido pelo supremo poder divino feminino, onisciente e totalmente compassivo (BROWN, 1999, p. 1). Repetidamente, sublinha o caráter devocional amoroso da relação com a divindade, ressalta a natureza única e suprema dela, e revela todos os ideais devocionais de natureza *bhakti Śākta* (BROWN, 1999, p. 21). O *Devī Gītā* é dedicado à Deusa em seu modo icônico mais elevado: como a suprema Governante do Mundo, *Bhuvaneśvarī*, um nome composta de *Bhuvana*+*Īśvarī*, que enfatiza seu papel como Soberana. Ao contrário do que acontece na mitologia mais antiga, *Bhuvaneśvarī* é apresentada como uma divindade autônoma, sem qualquer subordinação possível a *Śiva*, estando muito além do nascimento e do casamento (BROWN, 1999, p. 10). O *Devī Gītā* é uma contribuição significativa para a tradição teológica *Śākta* em seu ideal de uma Deusa suprema única e benigna.

1.2 O papel cósmico da Deusa

Assim a própria Deusa se expressa no *Devī Gītā*:

Eu sou a Divindade Manifesta, a Divindade Imanifesta, e a Divindade Transcendente. Eu sou Brahmā, Viṣṇu e Śiva,

bem como Sarasvatī, Lakṣmī e Pārvatī. Eu sou o Sol e as estrelas, e também sou a Lua. Eu sou todos os animais e pássaros, e eu também sou o pária e o ladrão. Eu sou a pessoa baixa, de atos terríveis, e a grande pessoa de feitos excelentes. Eu sou mulher, eu sou homem, e eu sou neutra (*Devī Gītā* VII.33.13-15; BROWN, 1999, p. 186).

No *Devī Gītā*, o universo inteiro forma o corpo cósmico de *Devī*. Nesta obra em particular ela reside em cada uma e em todas as substâncias da natureza. Aqui ela é concebida como o poder primordial, *Ādi Śakti* (*Devī Gītā* I.8), que reside em *Brahmā* como o princípio da criação, em *Viṣṇu* como o princípio sustentador e em *Śiva* como o princípio destrutivo; ela permeia todo o espaço e anima todas as coisas deste mundo fenomênico. Diz-se que a Deusa imanifesta toma três formas, conhecidas como *Mahā-Lakṣmī*, *Mahā-Kālī* e *Mahā-Sarasvatī*, representando os três poderes primordiais do universo (*guṇas*), que são *sattva*, *tamas* e *rajas*, atributos de *Prakṛti* (a Natureza) na doutrina *Sāṅkhya* (BHATTACHARYYA, 1999, p. 125). *Mahā-Lakṣmī* produz *Brahmā* e *Srī* (também chamada *Lakṣmī*), *Mahā-Kālī* produz *Rudra* (*Śiva*) e *Trayī* (*Sarasvatī*), e *Mahā-Sarasvatī* produz *Viṣṇu* e *Umā* (*Pārvatī*). Da união da *Brahmā* e *Trayī* produz-se o mundo, da união de *Viṣṇu* e *Srī* a sua manutenção e da união de *Śiva* com *Umā* advém a sua destruição.

1.3 Darśana

No *Devī Gītā* a Deusa revela suas duas manifestações complementares: sem forma, infinita (não icônica), correspondente ao Absoluto, que se manifesta como *paraṃ mahas*; e com forma (icônica), como a Governando do Universo, *Bhuvaneśvarī*. Ela concede, assim, o seu *darśana*

(manifestação visual) aos devotos nos capítulos 1 e 3, sendo que no capítulo três ela apresenta explicações sobre a criação e outros assuntos cosmológicos e revela aos *devas* o seu corpo cósmico – *Virāj*, “irradiante” – mostrando as diversas correspondências macro e microcósmicas e demonstrando a unidade de *Devī* com *Brahman* (BROWN, 2002, p. 17).

Darśana, segundo Bhattacharyya, compreende a visão e compreensão da verdade pela qual o homem se torna livre de todos os grilhões e alcança a libertação (BHATTACHARYYA, 1990, p. 50). Diana Eck explica que *darśana* significa ver, e na tradição ritual hindu refere-se especialmente à visão religiosa ou à percepção visual do sagrado, uma “mística contemplação supranatural” ou “experiência visionária”. *Darśana*, às vezes, é traduzido como “visão auspiciosa” do divino, e sua importância no complexo ritual hindu nos lembra que, para os hindus, “adoração” não é apenas uma questão de orações e oferendas, pois depende da disposição devocional do coração. Uma vez que, no entendimento hindu, a divindade está presente na imagem, e a apreensão visual da imagem é carregada de significado religioso. Contemplar a imagem é um ato de adoração, e através dos olhos se ganham as bênçãos do divino (ECK, 2007, p. 3). Não se trata apenas de uma mera visão física, é algo mais profundo, não é um ato em que somente o adorador vê a deidade, mas a deidade também vê o adorador. No caso de *Devī Gītā*, em resposta aos atos de adoração realizados pelos deuses e à completa devoção de *Himalāya*, a Deusa concede suas bênçãos, seu *darśana*.

1.4 *Upadeśa*

Bhuvaneśvarī transmite seu ensinamento (*upadeśa*) expondo várias disciplinas espirituais nos demais capítulos. Tais ensinamentos

elucidam não só a condição humana com também servem para revelar vários aspectos da personalidade divina da Deusa e sua relação com o mundo e com a humanidade. O termo *upadeśa* geralmente surge em contextos do *Vedānta* e significa conselho ou discurso, no sentido de transmissão de conhecimentos; diz-se que na era de *Kālī* não há *dikṣā* (iniciação ou consagração), mas apenas *upadeśa* (BHATTACHARYYA, 1990, p. 160). Constatamos que a transmissão do conhecimento (*upadeśa*), dos ensinamentos filosóficos, devocionais e espirituais, é o foco principal do *Devī Gītā*, pois, embora a justificativa para o texto circule em torno das dificuldades dos *devas* com o demônio *Tāraka*, a discussão sobre isso aparece apenas no primeiro capítulo e na metade do último verso do décimo capítulo; todo o restante do conteúdo da obra gira em torno dos ensinamentos espirituais, devocionais e filosóficos para se alcançar a união com a Deusa (BROWN, 2002, p. 5).

Conteúdo dos dez capítulos do *Devī Gītā*

O texto do *Devī Gītā*, como exposto antes, possui um foco devocional, filosófico e espiritual a parte desconexo de qualquer crise eminente. Nesta obra, ao longo dos 10 capítulos, a Deusa revela sua natureza; sua relação com o mundo; a meta da existência humana; a união com ela; à concessão de *bhukti* e *mukti* em termos de tradição indiana; instrui sobre cosmologia; diversas disciplinas yogues; concessão do seu *darshan* (a visão de suas formas divinas como Luz pura, como *Bhuvaneśvarī*, como *Virāj* – seu corpo cósmico composto por diversas regiões e elementos); ela se dirige aos ensinamentos contidos em outras escrituras, tais como *Upaniṣads* e partes de *Purāṇas* no intuito de afirmar-se como Absoluto.

O *Devī Gītā* assimila muito da perspectiva *Vedānta* na sua identificação da Deusa com *Brahman*, e na sua previsão da realização da meta última da vida que é imergir na pura consciência da Deusa.

O *Devī Gītā* se aproxima do *Tantra* pela disciplina do *Yoga*, pela concepção do corpo como veículo para alcançar a liberação, o mundo material é visto como expressão positiva. No *Kuṇḍalinī Yoga* em sua elevação pelo *suṣumna* implica em uma dissolução dos elementos em um processo inverso ao processo da criação.

O *Devī Gītā* expõe sua visão da Realidade Última e as disciplinas expirituais por meio dos quais é possível alcançá-la através de combinação de elementos provenientes do Śaktismo, *Vedānta*, *Tantra*, e através de uma combinação dos três correntes do *Yoga*: *Jñāna*, *Karma* e *Bhakti Yoga*.

1.5 Aparecimento da grande Deusa diante do rei da montanha Himālaya e dos Deuses

Neste capítulo a Deusa revela sua forma cósmica como essência Pura, como o próprio *Brahman*, e também revela sua forma icônica como *Bhuvaneśvarī*. Essa cena mítica é similar ao surgimento de *Umā Haimavatī* diante de *Indra* na *Kena Upaniṣad*.

Introduz-se alguns conceitos importantes neste capítulo, tais como, os quatro objetivos da vida humana (*puruṣārthas*), a natureza de *Brahman*, tudo o que se pode obter ao se realizar a adoração da Deusa (há uma mistura de interesses no nível material e espiritual por parte dos sábios e *devas* neste capítulo), os quatro estados de consciência, *bhukti* e *mukti*, partes do *Devī Stūti* e da *Devī Upaniṣad* aparecem neste capítulo.

Aqui são apresentados inúmeros conceitos: de *Māyā*; da Deusa como mãe geradora de todos os mundos; como a libertadora de todos

da ilusão; ela como *tat tvam asi*; ela como *Sat chit ānanda*; associada com os *bija mantras Hrīm* e o *Om*; como sendo os três estados de consciência; como *Ātman*, *Brahman*, apresentando neste sentido, inúmeras referências ao *Vedānta*. Ao final deste primeiro capítulo 1, os *devas*, solicitam os meios pelo qual podem alcançar a liberação espiritual.

1.6 A Deusa como a suprema causa da criação.

Apresenta aspectos similares a escola *Sāṅkhya* e por outro lado enfatiza aspectos da imutabilidade da Suprema Realidade do *Vedānta*. Apresenta os corpos causal e material do Supremo como sendo a Deusa ela mesma. Ela surge como a causa pré-existente do universo, com o Um Só no começo, antes de qualquer manifestação, como sendo *Cit*, *Samvit*, e *Parabrahman* (consciência, totalidade do conhecimento e Suprema Divindade). A Deusa estende de Si Mesma a criativa e projetiva força conhecida como *Māyā*, sendo nesta manifestação, a causa eficiente e material do universo.

O Ser, unido com *Māyā* combinada com conhecimento, vontade e ação, age como o corpo causal ou semente no mundo primordial. A partir desta semente ou substância imanifesta surgem os cinco elementos primordiais (éter, ar, fogo, água e terra), juntamente com suas qualidades sutis (som, toque, forma, sabor e cheiro), para produzir o corpo cosmogênico sutil da Deusa, com os seus cinco órgãos dos sentidos, quádruplo órgão mental interno, cinco órgãos de ação, e cinco respirações. Além dessa composição dos elementos primordiais no processo generativo quintuplo conhecido como *panchicarana* traz o corpo denso. Ao descrever o desdobramento dos elementos, a geração quintupla, e outros detalhes do processo evolutivo, o *Devī Gītā* segue

os modelos e os ensinamentos de obras *Advaita*, tais como, *Panchicarana-Varttika* de Sureśvara, o *Pañchadaśi* de Vidyananya, e o *Vedantasara* de Sadananda (BROWN, 2002, p.15-16).

Tudo emerge de *Māyā*, ela é a própria causa material de toda a existência. A Deusa se apresenta como Realidade, Princípio Supremo. *Māyā* aparece tanto como *Vidyā* quanto como *Avidyā* (ilusão, ignorância). A separação se dá apenas nos corpos, órgão e atributos. *Jīva* e *Īśvara* são concebidos como duas divisões dentro de *Māyā*, e não há de fato vários *Īśvaras*.

- *Jīva* – as almas individuais não são nada mais do que um tipo de ignorância gerada pelo poder de *Māyā*.
- *Māyā* – No *Devī Gītā* é a própria Deusa, aqui ela é um princípio criativo, é um poder projetivo criativo – não é apenas uma delusão cósmica.

1.7 A Deusa revela seu corpo cósmico

(o *Virāj Svarūpa* – forma universal);

A Deusa declara sua identidade com todos os elementos cósmicos em uma grande visão cosmoteística do universo. O mundo é apresentado como uma expressão real do poder divino. Aqui são reveladas diversas correspondências macrocósmicas e microcósmicas, revelando a unidade da Deusa com o Universo – o corpo cósmico de *Devī*, *Virāj* – é revelado por meio de uma síntese de elementos que surge anteriormente na obra *Muṇḍaka Upaniṣad*, muitos versos do capítulo 3 remetem há versos desta *Upaniṣad*. Os sete capítulos restantes descrevem diversas técnicas para se alcançar a meta suprema.

1.8 Instruções sobre *Jñāna Yoga* – o *Yoga* do conhecimento;

Neste capítulo a Deusa revela ensinamentos sobre o surgimento das almas individuais pelo poder da ignorância e pelo *karma*, descrevendo o ciclo de nascimentos e sofrimento no *Samsāra*. Pelo poder do *Yoga* ela revela como é possível destruir a ignorância e como a alma individual pode ser reabsorvida no Supremo (o ideal do *jīvam-mukti*). O conhecimento e a ação são aqui apresentados como o antídoto da ignorância. Ela apresenta os três passos (na verdade 4) do *Yoga* do conhecimento (DG VI.40): Ouvir, refletir e meditar sobre as escrituras sagradas para estabelecer-se na natureza do *Ātma*, e se unir ao *Brahman*, ou seja, unir-se com a Deusa. Também neste capítulo surge a exposição da *mahāvākya*, “*Tat Tvam Asi*” das *Upaniṣads*, e há referências à metáfora da carruagem (versos IV.35-36) da *Kāṭha Upaniṣad*⁵.

Ela conclui o capítulo descrevendo uma forma particular de intensa meditação que permite o praticante perceber essa identidade diretamente, através da dissolução regressiva dos corpos cosmogênicos. O exercício é semelhante a um explicado pelo Advaita Sureśvara em seu *pañchicarana-Varttika*, envolvendo meditação sobre a sílaba sagrada *Om*. A Deusa prescreve meditação sobre sua própria sílaba sagrada, *Hrīm*, reabsorção sequencialmente cada uma de suas letras constituintes, correlacionados com os órgãos cosmogênicos, de volta para o som primordial da sílaba em si, altura em que o praticante se funde com a essência da *Devī* (verso 41) (BROWN, 2002, p.19).

5 DG 35-36: A alma é conhecida como o mestre da carroça, e o corpo da carroça. O intelecto é conhecido como o condutor, e a mente são as rédeas. Os órgãos do conhecimento e da ação são os cavalos, e todos os objetos visíveis se tornam interessados pela atenção. Quando a alma se une com os órgãos do conhecimento e da ação e a mente, então se torna usufruidora de toda a experiência (tradução desta pesquisadora).

Há uma longa exposição sobre o surgimento dos diversos corpos, e pelo processo do *pañcikrita*, associação entre os elementos surge o corpo denso. O corpo sutil e demais corpos surgem pelas associações dos cinco órgãos de ação, cinco órgãos de sensação, cinco *prāṇas*, *manas* e intelecto.

1.9 Instrução sobre *Kuṇḍalinī Yoga* e sobre o *Yoga de oito membros* – *Aṣṭāṅga Yoga*.

A Deusa expõe sobre *Tantra* através de ensinamentos do *Kuṇḍalinī Yoga* e expõe uma versão *Śākta* para os oito membros do *Yoga* ou *Aṣṭāṅga Yoga* de Patañjali, mas chamando-os no final do capítulo por *Mantra Yoga*. Algumas técnicas psicofísicas de controle da respiração e controle mental são apresentadas e há uma similaridade com as disciplinas provenientes do *Śāradā Tilakā Tantra*. São descritos os três *nāḍis* principais e o sistema de *cakras*. Também é abordado o *Avayava Yoga*, a visualização de partes do corpo da Deusa e a completa dissolução nela.

Ela revela os seis inimigos do *Yoga*: desejo, raiva, ignorância, avidez, orgulho e ciúme. Tais inimigos são destruídos pela prática do *Aṣṭāṅga Yoga*:

- *Yamas*: *Ahiṃsā* (não causar dano aos outros), *Satyā* (verdade), *Asteyām* (não cobiçar as coisas do mundo), *Brahmacharya* (estudo sagrado), *Dāya* (compaixão), *Arjavam* (a purificação do conhecimento), *Kṣamā* (perdão), *Dhriti* (constância ou firmeza), *Mitāhāra* (controle da dieta), e *Sāucā* (manutenção da limpeza interna e externa).
- *Niyamas*: *Tapasyā* (austeridades purificadoras), *saṃtoṣa* (contentamento), *Āstikya* (a busca contínua de auto-realização), *Dāna*

(dar aos outros), *Devasya Pūjanam* (adoração da Deusa), *Siddhānta Śravaṇam* (ouvir as escrituras), *Hrī* (modéstia), *Mati* (devoção na oração), *Japa* (canto/recitação de *mantras*) e *Hūta* (reverência ou oferecimento do fogo sagrado).

- *Asana*: *Padmāsana* (postura do lótus), *Svāstikāsana* (postura da excelente realização), *Bhadrāsana* (postura excelente), *Vajrāsana* (postura do diamante), e *Virāsana* (postura do herói).
- *Prāṇāyāma*: Inale ar através de *Idā nāḍi*, que é a narina esquerda em 16 tempos. O iogue vai reter o fôlego no interior do *suṣumna* (enquanto ele diz) o *mantra* 64 tempos, e depois conta o *mantra* 32 vezes. Ao exalar através de *Pīṅgala nāḍi* (narina direita).
- *Pratyāhāra*: O poder de anular/separar os sentidos destes (objetos) é através de *Pratyāhāra*;
- *Dhāraṇā*: Dedos e calcanhares, joelhos e coxas, o espaço entre os genitais e o ânus, órgãos genitais, umbigo, coração, pescoço, garganta, úvula, nariz, entre as sobranceiras, e o topo da cabeça; estes 12 locais de acordo com o sistema, sustentando o *Prāṇā Marut* (força vital ou vento), estes (12 lugares) são chamados de *Dhāraṇā*.
- *Dhyāna*: Deixe que a alma medite (*Dhyāna*) no *Īṣṭa Deva* (divindade escolhida), e observe continuamente em meditação.
- *Samādhi*: Sempre mantenha a atitude de unidade entre a alma individual e a alma suprema. Isto é conhecido pelo sábio como *Samādhi*, com as suas várias definições. Desta forma a Deusa descreve para *Himālaya* o excelente *Mantra Yoga*.

1.10 A meta do Yoga (Mokṣa): o conhecimento de Brahman

No *Devī Gītā*, o conceito upanişadico do conhecimento de *Brahman* – *Brahmavidyā*, é exposto, mas aqui este conhecimento é o conheci-

mento da própria Deusa. Tal conhecimento é exposto por meio de vários versos da *Mundaka Upaniṣad*, como por exemplo, no DG VI.6, a Deusa expõe: “O *Pranava Om* é o arco, a alma é a flecha e, a divindade suprema é o alvo (a meta). Por meio da plena atenção, o inteligente causara que a flecha o acerte (o alvo), após o qual se tornará como eu”. Os versos deste capítulo também contêm a famosa passagem upaniṣadica sobre *Brahman* como a luz além de todas as luzes, onde Sol, Lua, estrelas, relâmpagos e fogo não brilharão (também citado na *Śvetāsvatara* e na *Kāṭha Upaniṣads*) (BROWN, 2002, p.22).

Também é descrito a realidade, a vivência daquele que alcançou a união, descreve-se tudo o que é superado inclusive a libertação do *Samsāra*.

1.11 Instrução sobre Bhakti Yoga (o Yoga da devoção).

Expõe ensinamentos do *Bhakti Yoga* comparando-o há outras disciplinas do *Karma* e o *Jñāna Yoga*. Enfatiza e qualifica a sincera devoção à deidade e ao *guru*, em muitos aspectos segue à discussão sobre devoção conforme encontrada no *Kapila Gītā* do *Bhāgavata Purāṇa*, descrevendo 4 graus de devoção de acordo com os *guṇas* e sua relação com o conhecimento e desapego, sendo os dois primeiros com sua raiz na ignorância (*tamas*) e paixão (*rajas*), o terceiro associado à luz (*sattva*) e o quarto grau mais elevado, como sendo o estado de não diferenciação entre o *sadhāka* e *Devī*:

A devoção suprema é descrita em termos bastante paradoxais. Por um lado, caracteriza-se pelo total desprendimento, a ausência de qualquer senso de diferença entre si mesmo e outros, incluindo a Deusa, e realização da universalidade da consciência pura. Por outro lado, é caracterizado por um senso de si mesmo

como um servo e a *Devī* como mestre, um desejo de participar de peregrinações aos seus lugares sagrados, e um afã de realizar seu ritual de adoração sem levar em conta o custo (BROWN, 2002, p.24).

1.12 Mais instruções de *Bhakti Yoga*, locais sagrados, ritos e festas de adoração da Deusa.

Diversas disciplinas, atividades de adoração, lugares sagrados de peregrinação e adoração, ritos e festivais são enumerados neste capítulo. Sendo que destes, três são considerados os mais especiais pela Deusa, localizados na ilha das joias, no lótus do coração onde se encontra sua essência sonora o *mantra hrilleka* e em Kashi (Varanasi ou Benares), considerado o local mais sagrado da tradição indiana.

1.13 Formas védicas e internas de adoração à Deusa.

Aqui são transmitidos os tipos de adoração interna e externa da Deusa, a adoração tântrica e védica. Segundo Brown a tipologia destes tipos de adoração deriva do capítulo *Śakti Pūja* do *Sūta Samhitā* (BROWN, 2002, p. 27). Inclui: adoração interna e externa, sendo a adoração externa de dois tipos, associados à tradição védica ou tântrica.

A adoração védica e a adoração interna são tratadas no capítulo 9, e é de dois tipos de acordo com a imagem utilizada seja como *Virāj* (forma cósmica) ou como *Bhuvaneśvarī* (forma icônica). A adoração interna compreendendo um processo no qual o devoto foca sua concentração e meditação na pura consciência até realizar a vivência no qual realiza “a aparência externa ou ilusória do mundo e da natureza”. Aqui a ênfase é dada na concepção do *Vedānta*.

1.14 A forma tântrica de adoração à Deusa e o desaparecimento da grande Deusa

A adoração tântrica é descrita no capítulo 10. Inclui a fusão e meditação com *Saccidananda* no lótus da cabeça, e uma série de disciplinas como a dissolução pelo *mantra Hrīm* e a prática de *matrikanyasa*.

Conclusão

O *Devī Gītā* descreve inúmeros aspectos do culto à Deusa, mencionando práticas de *Yoga*, centros psicoenergéticos (*cakras*), devoção, conhecimento espiritual, ética social e pessoal, e os lugares sagrados a serem visitados. Porém sua característica mais marcante é o modo pelo qual apresenta a Deusa como o fundamento do universo e como idêntica a *Brahman*, o Ser Supremo.

Podemos listar várias características da *Devī* apresentadas nesta obra: a Deusa é descrita como sendo *Nirguṇa* (sem qualidades) e é identificada com *Parabrahman*, o Absoluto supremo; ela é *Mūla-Prakṛti* (a Natureza primordial) e divide-se a si mesma em *Puruṣa* e *Prakṛti* (consciência e natureza, os dois princípios cósmicos do *Sāṅkhya*); ela é *Mahā-māyā* (a grande Magia) e projeta *Viṣṇu*, *Śiva* e *Brahmā* para fora de si, permitindo que eles realizem suas funções; ela é a Mãe de todo o universo e a *Śakti* (o Poder) de tudo; ela é tanto dotada de atributos quanto sem atributos, e tem a natureza da consciência universal; ela cria o mundo em sua forma de *Mahā-māyā* ou *Yoga-māyā* (a magia da união) atando os seres ao mundo, e ela mesma os liberta em sua forma de *Brahmavidyā* (o conhecimento de *Brahman*) (JYOTIRMĀYĀNANDA, 2005, p. 28-29); ela está além dos *guṇas* (os três poderes básicos da na-

tureza, *tamas*, *rajas* e *sattva*); ela é o receptáculo de todas as coisas; ela é a vida (*prāṇa*) dos seres vivos; ela é a *Prakṛti* primordial que permeia os três mundos (*Lokas*), ela é todo o universo móvel e imóvel; ela é *Devī*, ela é *Śakti*, o poder inerente em todos os corpos individuais, divinos ou mortais; na sua manifestação ela assume três formas: *Mahā-Lakṣmī*, *Mahā-Sarasvatī* e *Mahā-Kālī*; ela é *Māyā*, composta pelas três qualidades no tempo da criação do mundo e ela é *Nirākārā* (aquela que não tem forma) ou *Nirguṇa Brahman* (o Absoluto sem qualidades) enquanto libera os indivíduos da escravidão do mundo; ela é eterna, omnipresente, sem mudanças e é alcançada pelo *Yoga*; ela é o refúgio do universo e sua natureza é chamada *Turiya Caitanya* (a quarta forma da consciência); ela é o mais elevado poder primordial; ela é o conhecimento no *Veda*; ela cria o universo e sua natureza é tanto real quando irreal; ela cria, preserva e destrói o universo por meio de seus poderes *rajas*, *sattva* e *tamas*, e absorve tudo em si mesma (KUMAR, 2010, p. x-xv).

Todas essas descrições da *Devī*, que a identificam explicitamente a *Brahman*, não têm paralelo em nenhuma obra anterior que tenha chegado até nós. Assim, o *Devī Gītā* é um texto fundamental para a compreensão do pensamento *Śākta*.

Referências Bibliográficas

- BHATTACHARYYA, Narendra Nath. *A glossary of Indian religious terms and concepts*. New Delhi: Manohar, 1990.
- BHATTACHARYYA, Narendra Nath. *The Indian Mother Goddess*. New Delhi: Manohar Publishers, 1999.
- BROWN, Cheever Mackenzie. *The Devī Gītā. The Song of the Goddess: a*

- translation, annotation, and commentary.* Delhi: Indian Books Centre, 1999.
- BROWN, Cheever Mackenzie. *The song of the Goddess. The Devi Gita: spiritual counsel of the Great Goddess.* Albany: State University of New York Press, 2002.
- BROWN, Cheever Mackenzie. The Tantric and Vedāntic identity of the Great Goddess in the Devi Gitā of the Devī-Bhāgavata Purāṇa. Pp. 19-36, in: PINTCHMAN, T. (ed.). *Seeking Mahādevī. Constructing the identities of the Hindu Great Goddess.* Albany: State University of New York Press, 2001.
- BROWN, Cheever Mackenzie. *The triumph of the Goddess: the canonical models and theological visions of the Devi-Bhagavata Purana.* New Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.
- DASGUPTA, Surendranath. *A history of Indian philosophy.* New Delhi: Motilal Banarsidass, 2010. 5 vols.
- DEUSSEN, Paul. *The philosophy of the Upaniṣads.* New York: Dover Publications, 1966.
- DEV, Ushas. *The concept of Śakti in the Purāṇa.* Delhi: Nag Publishers, 1987.
- ECK, Diana L. *Seeing the divine image in India.* Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- FARQUHAR, J. N. *An outline of the religious literature of India.* London: Oxford University Press, 1920.
- HAZRA, R. C. *Studies in the Upapuranas. Sakta and non-sectarian Upapuranas.* Vol. II. Calcutta: Sanskrit College, 1963.
- JYOTIRMĀYĀNANDA, S. *Mysticism of the Devi Mahatmya. Worship of the Divine Mother.* Delhi: International Yoga Society, 2005.
- KUMAR, P. Preface. vol. 1, p. iv-xix, in: ŚRĪCHANDRA, R. B.

- Srīmaddevībhāgavatapurāṇam*. Delhi: Eastern Book Linkers, 2010.
- MONIER-WILLIAMS, Monier. *Sanskrit English dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- RADAKRISHNAN, Sarvepalli. *Indian philosophy*. New Delhi: Oxford University Press, 1989. 2 vols.
- VIJÑANANANDA, Swami. *The Srimad Devi Bhagavatam*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2007.

O Rājyoga de quinze membros exposto pelo filósofo Śāṅkara

*Lilian Cristina Gulmini**

Resumo

Rāja-yoga (“Yoga régio”) e Aṣṭāṅga-yoga (“Yoga de oito membros”) são dois dos principais títulos dados ao bem conhecido sistema indiano de treinamento da mente com vistas à obtenção da iluminação ou samādhi, conforme delineado no tratado sânscrito Yoga-sūtra, de autoria de Patañjali (c. IV-II a.C.). Mais de mil anos depois da época estimada de composição desse tratado seminal, encontraremos num dos textos do pensador Śāṅkara (788-820 d.C.), filósofo idealizador da escola Advaita-vedānta, uma releitura do Rāja-yoga que enumerará quinze membros ou etapas constituintes do processo de iluminação, ao invés de oito. O texto referido é um pequeno tratado de 144 estrofes intitulado Aparokṣānubhūti (“A revelação imediata do Ser” – nossa sugestão provisória de tradução). Nosso objetivo nessa comunicação é o de discutir algumas das diferenças de comprometimento filosófico entre Patañjali e Śāṅkara que esclarecem e justificam tal releitura da tradição. A fim de melhor conduzir a análise, a comunicação também apresentará nossa proposta de tradução, do sânscrito para o português, de algumas das estrofes desse pequeno texto nas quais Śāṅkara descreve o tripañcāṅga-rāja-yoga (o “Rāja-yoga de quinze membros”).

* doutor, DLCV-FFLCH-USP, liliangulmini@usp.br

Palavras-chave: Rāja-yoga; Patañjali; Sāmkhya; Advaita-vedānta; Śaṅkara.

Introdução: a presença ancestral do Yoga

Ao buscarmos textualmente os primórdios das tradições do Yoga, deparamo-nos em primeiro lugar com textos antigos denominados Upaniṣad. Por definição, Upaniṣad são textos sânscritos de formato dialógico, nos quais um mestre e um ou mais discípulos discorrem acerca da natureza do universo e da mente humana e, por meio do raciocínio lógico-causal e da transmissão de doutrinas iniciáticas, buscam seus princípios fundadores. Tradicionalmente são enumerados 108 textos sânscritos na categoria “Upaniṣad”, e sua produção cobre um arco de tempo de aproximadamente mil anos. Dentre esses, os que nos interessam ao estudar um pensador como Śaṅkara são apenas as Upaniṣad védicas – assim denominadas por constituírem a porção final dos Vedas, os textos sagrados do Hinduísmo – os textos considerados śrūti, “audição” ou revelação divina. As Upaniṣad védicas são também o acervo mais antigo de textos dessa categoria na literatura sânscrita – estimam estudiosos que esses doze textos datam entre 900-600 a.C.

Os sistemas filosóficos desenvolvidos ao longo dos milênios seguintes para interpretar o conteúdo desses textos de revelação são denominados Vedānta – a filosofia da porção final dos Vedas.

Ādi-Śaṅkarācārya ou o ‘primeiro mestre Śaṅkara’ propõe uma filosofia conhecida como Advaita-vedānta (vedānta não-dual), em torno de 800 d.C., como interpretação do conteúdo dos textos upaniṣádicos. À exceção de um texto de Gauḍāpada, os escritos dos outros filósofos

vedantinos (= comentadores do Brahma-sūtra e das Upaniṣad) anteriores a ele não chegaram até nós, e sabemos pouco de suas doutrinas – temos apenas vedantinos posteriores a Śaṅkara na literatura sânscrita remanescente.

Em síntese, o sistema Advaita propõe, com base na sua interpretação das Upaniṣad védicas, uma explicação de universo tal que:

a) A realidade final de tudo o que existe é uma, sem-segundo, denominada Brahman (substantivo neutro do sânscrito, indicando um conceito abstrato de Absoluto). Brahman jamais pode ser apreendido, pois não constitui substância e portanto não pode ser apreendido objetivamente. Brahman só pode ser definido à mente racional humana pelo que não é, pela negação. Entretanto, também afirma a Taittirīya Upaniṣad: “prajñānam brahma” (algo como “Brahman é inteligência/consciência”). No Advaita é cunhada a expressão *saccidānanda* (*sat*=”ser”, *cit*=”autoconsciência”, *ānanda*=”beatitude”) para definir a natureza de Brahman.

b) Pelo fato de o fundamento último do universo ser da natureza da consciência, ou inteligência auto-existente, e o homem ser também consciência auto-existente (“eu sou”), decorre daí que o buscador que quiser desvendar o segredo do universo deverá desvendar o mistério de si mesmo: “quem sou eu?”.

c) Para alcançar o supremo saber e cumprir o propósito final de sua existência no universo – alcançar a iluminação, ou seja, a identidade de consciência e existência com o Ser absoluto –, o homem deve se dedicar a práticas que visem o controle progressivo dos processos mentais e seu silenciamento, a fim de que a experiência consciente, por um processo de “decantação”, esvazie-se da identificação com as cognições dos objetos e conteúdos fenomênicos que, em realidade, nunca

participaram da natureza do “eu”. Em decorrência desse ponto de vista, na Índia, quaisquer processos físicos, fisiológicos, devocionais ou puramente meditativos que tenham como finalidade o alcance dessa progressiva liberdade e felicidade do ser, seriam compreendidos como formas de Yoga.

As Upaniṣad védicas são os textos mais antigos da literatura sânscrita em que encontramos a exaltação às teorias e práticas do Yoga como caminho para a iluminação ou extinção do sofrimento humano. Graças a textos como a Kaṭha e a Śvetāśvataropaniṣad, sabemos que esse Yoga antigo estava intrinsecamente ligado às idéias do Sāṃkhya pré-clássico, a ponto de ser referido como seśvara-sāṃkhya (“Sāṃkhya com Deus”), por oposição ao nirīśvara-sāṃkhya, o “Sāṃkhya sem Deus”, que viria a ser conhecido depois apenas como Sāṃkhya.

2 - O compromisso do Yoga com o Sāṃkhya no Yogasūtra

Avançando alguns séculos temos o tratado seminal que expõe de forma concisa o essencial do Yoga-darśana ou “ponto de vista do Yoga” acerca da realidade. O tratado Yogasūtra de Patañjali (aprox. IV-II a.C.), a exemplo do Yoga exposto alguns séculos antes na Kaṭhopaniṣad, reproduz um modelo psicológico que pertence também à escola do Sāṃkhya.

Não obstante a continuidade do modelo psicológico sobre o qual se baseiam as práticas do Yoga, temos no Yogasūtra algo diferente do conceito de Brahman ou Absoluto das Upaniṣad védicas, pois tanto o Sāṃkhya como o Yoga que encontramos em Patañjali fundamentam-se numa concepção dualista de explicação de realidade. A fim de melhor compreendermos a releitura que Śaṅkara fará sobre os processos do Yoga muitos séculos depois, necessitamos portanto de um breve

resumo da doutrina do Sāṃkhya para que possamos estabelecer os pontos de conflito entre o dualismo e o não-dualismo, no caso dessas escolas, que se refletem na reinterpretação da tradição do Yoga na obra de Śaṅkara.

Segundo o Sāṃkhya, tanto a multiplicidade do universo físico como a dos psicológicos derivam todos, em última instância, de uma conjunção (pseudo-conjunção, sob a perspectiva do puruṣa) entre dois princípios fundamentais: a) um princípio produtor dos fenômenos, a “causa primordial”, dado como eterno e inesgotável, imanifesto (só pode ser inferido a partir de seus efeitos), composto por três atributos em eterna interdependência, condicionado (produtor dos fenômenos dentro de uma reação em cadeia de desdobramentos de causas em efeitos) e não-inteligente (não-consciente), denominado prakṛti; b) um outro princípio igualmente eterno porém inteligente (autoconsciente), simples (não-substancial) e portanto sem atributos e não-objetivável (é a “consciência-testemunha” livre de quaisquer processos mentais), incondicionado e inativo (não participa das transformações dos fenômenos – incluindo os feixes de fenômenos de ordem sutil que constituem, sob a perspectiva desta e de outras escolas indianas, os “eus” individuais que almejam todos o fim do sofrimento). O Sāṃkhya chama esse princípio de puruṣa.

Ora, o conceito por detrás de um tal “princípio do Ser” ou “consciência-testemunha” é o mesmo daquele ātman ou si-mesmo, desde os tempos das Upaniṣad mais antigas. Aliás, naqueles textos antigos os termos ātman e puruṣa parecem ter sido usados indiscriminadamente. Novamente no Yogasūtra teremos a preferência pelo vocabulário do Sāṃkhya, mas o uso desses dois termos, ātman e puruṣa, como sinônimos, mostra-nos que também no universo dos yogin, ātman e puruṣa

seriam acima de tudo sinônimos da condição de eterna liberação que se pretendia alcançar com o processo – esse sim, o objeto de valor buscado no Yoga. Ou talvez possamos inferir daí um dado histórico, a presença de uma heterogeneidade de pontos de vista e doutrinas por detrás de práticas de controle da mente reunidas sob o nome coletivo de Yoga, o que aí faria com que importassem menos os pormenores das filiações filosóficas dos grupos (refletidos em literatura no detalhamento e especificidade de uso do vocabulário) do que a intensidade e a dedicação nas práticas e no alcance dos estados de consciência em samādhi.

Para nós importa saber que, para o Sāṃkhya que ali ecoa no texto do Yogasūtra, existe um número infinito de puruṣas, cada qual “conectado” ao “seu” aparato psíquico condicionado que transmigra de existência em existência e que é o objeto de todo o processo ióguico (designado em sua totalidade pela expressão “antaḥ-karaṇa”, o “instrumento interno”, expressão esta adotada também por Śāṅkara). Mas, embora Śāṅkara não discorde em nada das descrições do “instrumento ou órgão interno” conforme herdadas das tradições do Sāṃkhya e do Yoga, o fato é que o Advaita afirma a existência de um único ātman, um único si-mesmo universal, idêntico, obviamente, ao Absoluto, Brahman, e não um número infinito deles. Isso, entre outras coisas, trará implicações na releitura de Śāṅkara sobre o Yoga.

3 – Tripañcāṅga-rāja-yoga: o Yoga régio de quinze membros

No Yogasūtra de Patañjali, o dualismo de sua base filosófica implicará na interpretação das relações entre mente e realidade física – e portanto sobre o próprio conteúdo das práticas físicas e meditativas – sob uma ótica bastante distinta daquela que viria de Śāṅkara séculos depois. Vejamos como isso se dá:

O Yoga enquanto processo disciplinar iniciático de controle progressivo dos processos mentais é assim delineado pelo bem conhecido sūtra de Patañjali:

yama-niyama-āsana-prāṇāyāma-pratyāhāra-dhāraṇā-dhyāna-samādhyo 'ṣṭāṅgāni (2.29)

2.29 – Refreamentos (yama), observâncias (niyama), postura (āsana), controle do alento (prāṇāyāma), bloqueio das interações (da mente) (pratyāhāra), concentração (dhāraṇā), meditação (dhyāna) e samādhi: estes são os oito componentes do *Yoga*. (in GULMINI, 2002, p. 262)

A este sūtra contrapomos essas estrofes de Śaṅkara no tratado *Aparokṣānubhūti*¹:

*tripañcāṅgānyatho vaksye pūrvāktasya hi labdhaye /
taiśca sarvaiḥ sadā kāryaṁ nididhyāsanameva tu // 100 //*

100 - Agora, para o alcance desse conhecimento quinze membros (do Yoga) serão expostos.

A todo tempo deve-se praticar profunda meditação (nididhyāsana) com o auxílio do conhecimento dos membros.

*yamo hi niyamastyāgo maunaṁ deśaśca kālatā /
āsanaṁ mūlabandhaśca dehasāmyaṁ ca dṛksthitiḥ // 102 //*

Os membros são nesta ordem descritos:

1 Observamos que as traduções em português para os excertos em sânscrito aqui apresentados são propostas nossas no âmbito de um projeto maior de tradução comentada, e portanto são ainda inéditas, e em alguns casos ainda sujeitas a uma revisão. A referência bibliográfica que segue a citação diz respeito à fonte textual sânscrita cotejada.

refreamentos (yama), observâncias (niyama), desapego/renúncia (tyāga), silêncio (mauna), espaço (deśa), tempo (kāla); postura (āsana), mūlabandha [“fecho/restricção da raiz”], equilíbrio do corpo (dehasāmya), estabilidade da visão (dṛksthiti);

*prāṇasaṁyamanaṁ caiva pratyāhāraśca dhāraṇā /
ātmadhyānaṁ samādhiśca proktānyaṅgāni vai kramāt // 103 //*
controle do prāṇa (prāṇasaṁyama), bloqueio das interações (pratyāhāra), concentração (dhāraṇā);
meditação no si-mesmo (ātmadhyāna) e samādhi.
(in MUKHYĀNANDA, 2000, pp. 54-56)

Podemos observar que não apenas Śāṅkara acrescenta elementos no processo ióguico de Patañjali para adaptá-lo ao treinamento do asceta vedantino; ele também ressignifica os elementos antigos ao defini-los nas estrofes seguintes de seu texto.

A primeira coisa que notamos é que todos os componentes acrescentados referem-se à etapa do “yoga externo” ou os cinco primeiros membros do Yoga óctuplo de Patañjali. O “yoga interno” tradicionalmente representado pelos três últimos componentes (dhāraṇā, dhyāna e samādhi) permanece tríplice ainda em Śāṅkara.

O Yoga externo diz respeito a todos os processos cognitivos oriundos ou ancorados à percepção da realidade exterior pelos sentidos e à interação do indivíduo com a sociedade e com o corpo. O Yoga interno, que se inicia a partir do sucesso na prática de pratyāhāra (“bloqueio das interações dos sentidos”, “retraimento da consciência”) refere-se às práticas de controle da mente que se sucederão, as práticas exclusivas do “ser interior”, agora isolado do mundo físico.

Para o Yoga-darśana exposto por Patañjali, há cinco yama ou refreamentos no caráter e comportamento do yogin (inofensividade, veracidade, abstinência de roubo, continência e não-cobiça) e cinco niyama ou observâncias (purificação, contentamento, ascese, auto-estudo e total consagração ao Senhor). Os primeiros ocupam-se dos aspectos éticos e sociais do comportamento do “buscador da liberação”, os seguintes dos aspectos psicológicos. Śaṅkara, por sua vez, nas estrofes seguintes do Aparokṣānubhūti, dirá que:

*sarvaṁ brahmeti vijñānāndriyagrāmasaṁyamah /
yamo 'yamiti saṁprokto 'bhyasasaṁyo muhurmuḥ // 104 //*
Yama é o controle dos caminhos dos órgãos dos sentidos
por meio do conhecimento
de que “Tudo é Brahman”,
e deve ser praticado repetidamente.

*sajātiyappravāhaśca vijātiyatiraskṛtiḥ /
niyamo hi parānando niyamāt kṛiyate budhaiḥ // 105 //*
O fluxo contínuo de apenas um pensamento
com a restrição de todos os demais
é de fato a suprema bem-aventurança de niyama
e pelo sábio é regularmente praticada. (ibid., pp. 55-56)

Não devemos presumir que Śaṅkara tenha desconsiderado os “dez mandamentos” de conduta tradicionais do yogin. Apenas o caminho motivacional para o regulamento da conduta ética e social, bem como da saúde psicológica, mudou de foco: de uma observação das regras exteriores para uma mudança interior na percepção, por parte do indivíduo, do mundo e de sua posição no mundo, durante todo o tempo.

Trata-se de uma alteração cognitiva que se busca, uma disciplina meditativa.

Lembremo-nos de que o adepto do Yoga de Patañjali estava comprometido com o sistema do Sāṁkhya, uma explicação dualista do universo e da condição humana na qual todo sofrimento e todos os atos incorrem em efeitos reais num universo cuja materialidade e causalidade são reais e inexoráveis. Mais do que isso, esse yogin luta solitário, dentro da mecânica das leis de ação e reação, para controlar e silenciar os processos mentais, a fim de recuperar a natureza eternamente livre do seu “eu” ou princípio consciente, puruṣa, obscurecida pelos movimentos incessantes de sua mente fenomênica. Esse yogin crê que há um número infinito de puruṣa no universo, cada um aparentemente “aprisionado” pela identificação com um aparato psíquico específico que deseja, teme, age, pensa, morre e renasce, escrevendo sua história única, e esse yogin está criando em seu aparato psíquico tendências e memórias na direção oposta à concentração no mundo objetivo, até que a progressiva permanência da consciência nos estados de samādhi possa produzir sua liberação derradeira.

Numa relação concebida entre o ser mental e a realidade que o cerca tal como a do Sāṁkhya e do Yoga, as implicações dos atos, palavras e pensamentos do indivíduo permanecerão armazenadas em seu corpo psíquico (numa instância denominada karmāśāya, “depósito das ações”) como sementes que aguardam as condições propícias para germinar. O Sāṁkhya é também conhecido pela tradição como pariṇāma-vāda, a “doutrina das transformações”, o que por tradição também definia o ponto de vista de sua doutrina da pré-existência do efeito na causa. Para o Yoga do tratado de Patañjali, quaisquer que sejam as tendências predominantes no indivíduo, somente o cultivo daquelas

enumeradas nos yama e niyama é considerada adequada para gerar as causas mentais necessárias à liberação do ser da própria roda das existências condicionadas em que o ser está “preso”.

O modelo de psiquê do Sāṃkhya e do Yoga é praticamente o mesmo para o Advaita.² Porém, sob a superficial igualdade dos sistemas, o fato é que o yogin vedantino não crê que o universo e as mentes – o reino das diferenças – seja em última instância REAL. Ele sequer crê que os fenômenos materiais sejam produtos de uma reação em cadeia de um princípio material condicionado, movido pela presença de um número infinito de princípios conscientes e incondicionados. A matriz fenomênica do Sāṃkhya, Prakṛti, que detém o estatuto de “causa primeira” do universo, para um vedantino advaitin não possui realidade independente de Brahman, o Absoluto. Mais do que a prisão a uma relação de causa-e-efeito ou como diríamos leigamente “bom ou mau karman acumulado”, o que gere e sustenta o aprisionamento do homem à condição limitada e cheia de sofrimentos que é a condição humana não provém de uma causalidade extrínseca à sua vontade, senão de uma ignorância primordial, uma “falha cognitiva” com relação ao seu real estatuto como ser. Como a única categoria de realidade final admitida é a instância do Absoluto auto-consciente que “Tu és” (*tat tvam asi*, “tu és isso” diz uma das quatro “grandes sentenças” do advaita para meditação), qualquer outra percepção de realidade é

2 Uma pequena diferença é que Śaṅkara compreenderá o termo *citta* (célebre na definição de Yoga cf. *Yogasūtra* 1.2, *yogaścittavṛttinirodhaḥ*) não mais como um sinônimo de *buddhi*, o intelecto (sede do discernimento, das memórias e das tendências da personalidade), mas sim como um quarto componente para o modelo psíquico antigo do Sāṃkhya: *buddhi* (intelecto), *ahaṃkāra* (princípio de individuação ou “egoidade”), *manas* (a mente sensorial e deliberativa) e agora *citta* (o aspecto da afetividade e da memória individual).

considerada uma verdade relativa. Em decorrência disso, a realidade é *mâyā*, “mágica, ilusão”, e a liberação ou iluminação não é uma nova percepção ou uma *aquisição* sob a perspectiva cognitiva, senão apenas a *remoção* da ignorância de incontáveis sobreposições de atributos do não-ser sobre o ser. Daí a expressão “remover o véu de *mâyā*” para revelar a natureza onisciente do *âtman*.

Aliás, *mâyā* é, no Advaita, um conceito bastante complexo: não se pode afirmar que o universo seja absolutamente real, nem se pode afirmar que seja absolutamente irreal. *mâyā* é *anirvacanīya*: indizível, inconcebível para a mente humana. Por detrás do véu de *mâyā* – que o *yogin* tenta “erguer” ou momentaneamente “remover” nos estados de consciência em *samādhi*, – há apenas uma realidade, uma causa única para a existência: Brahman. Muito embora o conceito de *mâyā* e suas implicações na filosofia advaitin sejam complexos demais para serem adequadamente tratados aqui, reproduzimos abaixo excertos de uma importante síntese feita por Surendranath Dasgupta que pode nos ajudar a compreender alguns de seus pressupostos:

Mas a posição do Vedânta é bastante distinta aqui. Nós não podemos conhecer o mundo, pois quando o conhecimento correto surge, a percepção desse mundo-aparência torna-se falsa àquele que testemunhou a verdade, Brahman. Uma ilusão não pode perdurar quando a verdade é conhecida; o que é verdade é conhecido por nós; mas o que é ilusão não é demonstrável, é indizível e indefinido. A ilusão existe desde o início dos tempos, e não sabemos como se relaciona com a verdade, Brahman, mas sabemos que, quando a verdade é conhecida uma vez, o conhecimento falso desse mundo-aparência desaparece de uma vez por todas. Nenhuma ponte intermediária é necessária para

alcançá-lo, nenhuma dissociação mecânica entre buddhi e manas; assim como, ao se descobrir que uma peça brilhante era uma madreperla, a percepção ilusória de que era prata desaparece, assim essa percepção ilusória do mundo-aparência é também destruída pelo verdadeiro conhecimento da realidade, Brahman. (DASGUPTA, 1997, pp. 441-442)

O yogin comprometido com a filosofia do Yogasūtra, para quem o universo é produto real de uma causa primeira ou princípio produtor dos fenômenos, compreenderia a liberação como uma “separação”, produzida mecanicamente pelo seu esforço e disciplina, entre seu princípio consciente em eterna autoexistência e a realidade multifacetada e cambiante do reino dos fenômenos. Não por acaso o quarto capítulo do Yogasūtra chama-se Kaivalya-pāda, o “capítulo do isolamento”: para esse liberto o universo e as criaturas (ou seja, todo o constructo da matriz fenomênica) deixariam de existir para sempre.

O que se passa com um “iluminado” vedantino é o contrário: se existe apenas uma realidade última das coisas, alcançá-la é tornar-se um com todas as coisas: “Tudo é Brahman”. O yogin vendantino idealmente não precisará dos comandos específicos de conduta dos yamas e niyamas, pois compreenderá que não há nada que possa fazer, a quem quer que seja, que não esteja fazendo a si mesmo – já que, por definição, só há um si mesmo ou ātman que permeia todas as coisas e todos os seres. E ninguém deseja ferir a si mesmo. Portanto, ao invés de fixar-se no cumprimento desse ou daquele preceito ético, etc., Śaṅkara aconselha o yogin a meditar incessantemente no fato de que “Tudo é Brahman.” O resto viria como conseqüência.

Śaṅkara era um monge, um renunciante, e escreve tendo em vista a comunidade monástica que reorganizou. Essa é uma das razões que

podemos inferir para o fato de ele ter acrescentado dois votos monásticos no seu Yoga de quinze membros: mauna, o voto de silêncio, e tyāga, o sentimento de desapego, uma renúncia espontânea aos desejos pelas coisas do mundo que corrobora o anseio pela liberação. Tal desapego, que no Yogasūtra já aparece referido, torna-se um “membro” necessário do processo ióguico em Śaṅkara.

Em seguida Śaṅkara menciona espaço e tempo (deśa, kāla) como componentes da prática – não só pelo fato de estarem presentes em toda prática, mas porque podem ser tomados como elementos para a meditação. Por isso Śaṅkara os define, obviamente, como sinônimos de Brahman.

ādāvante ca madhye ca jano yasminna vidyate /
yenedaṁ satataṁ vyāptaṁ sa deśo vijanaḥ smṛtaḥ // 110 //
Espaço é o que é conhecido como aquela solidão
na qual o universo não existe,
seja no princípio, no meio ou no fim,
mas de que o universo em todo e qualquer tempo está impregnado.

kalanāt sarvabhūtānāṁ brahmādināṁ nimeṣataḥ /
kālaśabdena nirdiṣṭo hyakhaḍānandako 'dvayaḥ // 111 //
O Brahman não-dual, indivisível bem-aventurança,
é o que se denota pela palavra “tempo”, já que num piscar
de olhos traz à existência todos os seres abaixo de Brahman.
(ibid.,pp. 59-60)

Da mesma forma as definições de āsana e prānāyāma seguirão o padrão “Tudo é Brahman”, e serão compreendidos como instrumentos de

meditação. Os elementos acrescentados, como mūlabandha, equilíbrio do corpo e estabilidade da visão, tornam-se metáforas de condições meditativas. Assim é que Śāṅkara declara nessas estrofes:

*sukhenaiva bhavedyasminnajasraṁ brahmacintananam /
āsanāṁ tadvijānīyānnetarat sukhanāśanam // 112 //*

Deve-se compreender que a postura ideal
é aquela em que flui, espontânea e incessantemente,
a meditação em Brahman;
e nenhuma outra que possa destruir tal felicidade.

(...)

*yanmūlaṁ sarvabhūtānāṁ yanmūlaṁ cittabandanam /
mūlabandhaḥ sadā sovyo yogyo 'sau rājayogginām // 114 //*

Mūlabandha é Brahman, raiz de toda existência
e nele se baseia o controle da mente.
Ideal aos rāja-yogīs,
mūlabandha deve sempre ser adotado.

*aṅgānāṁ samatāṁ vidyāt same brahmaṇi linatām /
no cennaiva samānatvamṛjutvaṁ śuṣkavṛkṣavat // 115 //*

Conhece-se o equilíbrio dos membros [do corpo]
como absorção no Brahman uniforme.
O mero alongamento do corpo como o de uma árvore seca
não pode produzir qualquer equilíbrio. (ibid, pp.60-62)

Nota-se que mesmo o aspecto mais físico das práticas do Yoga recebe uma releitura metafórica. Embora mūlabandha seja um dentre muitos procedimentos característicos das técnicas do Haṭha-Yoga, aqui ele

é reinterpretado como um elemento conceitual para meditação, e seu significado literal em sânscrito, o “fecho/restrrição da raiz”, como um sinônimo de Brahman. Na estrofe 115, o ataque aos adeptos da “via do controle do corpo”, o Haṭha-Yoga, escola com outras bases filosóficas distintas das do Vedānta, é explicitado.

Uma das principais razões do nosso interesse neste pequeno tratado é o fato dele constituir, até o presente momento, a fonte sânscrita mais antiga em que encontramos a oposição entre Rāja-Yoga e Haṭha-Yoga tal como apareceria nos textos medievais, a saber: o “Yoga do controle do corpo” ou Haṭha-Yoga, interpretado pelos adeptos do “Yoga do controle da mente” ou Rāja-yoga como uma forma preliminar de preparação do corpo e da mente, necessária ao homem desta era decadente de kālī-yuga para facilitar as práticas meditativas do Rāja-yoga que conduziriam ao samādhi e à liberação final. É claro que a posição dos Haṭha-yogin com relação à sua própria tradição é completamente outra, porém essa comparação estaria no escopo de um outro trabalho. Basta-nos saber que, para o Advaita, cujo problema ou impedimento à felicidade humana é colocado numa *falha cognitiva* ou ignorância, avidyā, nenhum caminho de concentração na percepção de fenômenos ou trabalho com o corpo físico poderia se relacionar, em termos de causalidade, com a produção da cognição libertadora “Tudo é Brahman.” Embora auxiliar no processo de controle da mente, o controle do corpo não é tido como caminho para a liberação, já que ambos, corpo e mente, são constructos de māyā cuja realidade se esvai com o advento da cognição libertadora ou “revelação imediata do Ser”, Aparoksānubhūti.

Com isso, prosseguimos com os demais membros do Yoga em Śaṅkara:

*dr̥ṣṭīm̐ jñānamayīm̐ kṛtvā paśyedbrahmamayaṁ jagat /
sā dr̥ṣṭiḥ paramodārā na nāsāgrāvalokinī // 116 //*

Ao converter a visão comum à da sabedoria
vê-se o mundo todo como o próprio Brahman.
Tal é a grande estabilidade da visão
E não aquela concentração que é dirigida à ponta do nariz.

*draṣṭṛdarśanadr̥ṣyānām̐ virāmo yatra vā bhavet /
dr̥ṣṭistatraiva kartavya na nāsāgrāvalokinī // 117 //*

Ou deve-se dirigir a visão àquele apenas
Onde toda distinção entre o vidente, a visão e o visto
cessa de existir.
E não aquela concentração que é dirigida à ponta do nariz.
(*ibid.*, pp. 116-117)

Notamos primeiramente na estrofe 117 uma crítica à interpretação literal que se poderia ter de uma referência bem conhecida em sua cultura, essa estrofe da Bhagavad-gītā, VI.13, que se refere à postura em que o yogin deve meditar:

*samaṁ kāyaśirogrīvaṁ dhārayannacalaṁ sthiraḥ /
sam̐prekṣya nāsikāgraṁ svaṁ diśaścānavalokayan // 6.13 //*

Mantendo o corpo (kāya, o tronco) a cabeça e o pescoço imóveis (firmes) e eretos;
olhando para a ponta do próprio nariz, e não ao redor. (*in* GAMBHĪRĀNANDA, 2000, p. 287).

Em seu comentário à Bhagavad-gītā, Śaṅkara também faz uma observação semelhante:

...trata-se de fixar o olhar ao recolhê-lo dos objetos externos; e isso é feito a fim de concentrar a mente. Se a intenção fosse meramente olhar para a ponta do nariz, então a mente permaneceria também lá fixada, e não no si-mesmo (ātman). (ibid., p. 288)

Acompanhemos agora a reinterpretação que Śāṅkara faz dos conceitos fundamentais de um dos mais importantes membros ou componentes da tradição do Yoga, o prāṇāyāma ou “controle do prāṇa”. Lembremo-nos de que o conceito de prāṇa está associado à força ou energia vital que, para as escolas tributárias do modelo psicológico do Sāṁkhya-Yoga, constitui a ponte ou elo de ligação entre o “instrumento interno”, o corpo psíquico ou antaḥ karaṇa, e o comando das várias funções fisiológicas e sensoriais do corpo físico. Segundo a visão tradicional dessas escolas, a energia vital que anima o corpo é uma emanção da consciência ou corpo psíquico que o habita. A “vida” que anima um corpo físico não é epifenômeno dele, senão atributo do aparato psíquico que o habita. O yogin disciplina-se para “desatrelar” o veículo psíquico da sua corriqueira identificação com o corpo físico e a egoidade ou *persona* que se vê com sua face, e o controle dessa energia vital é um dos portais por meio dos quais a desidentificação com o corpo e os sentidos e a produção da experiência do samādhi ocorre. Num sentido específico, são enumerados cinco prāṇa ou energias vitais (prāṇa, samāna, udāna, styāna e vyāna), responsáveis por diferentes funções do metabolismo, mas num sentido genérico prāṇa ou “respiração” também pode designar o conjunto dos cinco.

A relação entre estados mentais e processos metabólicos é tida como biunívoca nas tradições de controle do corpo – ao menos para o

efeito prático que o Yoga visa alcançar com as elaboradas técnicas de prāṇāyāma, a saber: controlar a velocidade, acuidade e nível de concentração da mente pelo controle voluntário e progressiva supressão dos ritmos respiratórios.

Entretanto, para o asceta vedantino as práticas respiratórias e seus elementos também deverão ser compreendidos como metáforas de conceitos e condições meditativas que remetam à anulação da dualidade e ao samādhi.

É interessante notar que, conforme assinalam algumas tradições ióguicas, a prática de técnicas avançadas de prāṇāyāma pode, por si só, conduzir a estados de consciência em samādhi. A importância e os “poderes” do prāṇāyāma eram provavelmente já lendários na época de Śaṅkara, pois ao definir prāṇāyāma neste texto, ele o define como sinônimo de samādhi, o que por sua vez é sinônimo de Yoga na definição de Patañjali: a restrição/supressão das atividades/movimentos da consciência. Assim prossegue Śaṅkara:

*cittādisarvaṁ bhāveṣu brahmatveniava bhāvanāt /
nirodhaḥ sarvavṛttināṁ prāṇāyāmaḥ sa ucyate // 118 //*

É dito que prāṇāyāma é a restrição
de todos os movimentos da consciência (citta),
ao se considerar, como (no caso de) citta, todas as demais dis-
posições mentais
como Brahman apenas.

*niṣedhanaṁ prapañcasya recakākhyah samīraṇah /
brahmaivasmīti yā vṛttiḥ pūrako vāyurīritah // 119 //*
*tatastadvṛttinaiścalyaṁ kuṁbhakah prāṇasaṁnyamaḥ /
ayaṁ cāpi prabuddhānāmajñānāṁ ghrāṇapīdanam // 120 //*

Recaka (exalação) é a negação do mundo fenomênico,
Pūraaka (inalação) é o pensamento “Sou o próprio Brahman”;
e Kuṁbhaka (restrição da respiração) é a firmeza decorrente
desse pensamento.

Este é o verdadeiro prāṇāyāma dos iluminados, enquanto o tolo
tortura o nariz.

(in MUKHYĀNANDA, 2001, pp. 63-65)

Chegamos às estrofes finais dentro do recorte que fizemos do
Aparokṣānubhūti para a presente análise. Nessas estrofes encontra-
remos as definições de Śāṅkara para a etapa final do yoga externo ou
quinto membro do aṣṭāṅga-yoga de Patañjali, o pratyāhāra (“bloqueio
das interações sensoriais, recolhimento dos sentidos”) e para os três
últimos componentes de ambos os Yogas, que constituem o “yoga in-
terno” segundo a tradição de Patañjali:

*viṣayeṣvātmatāṁ dṛṣṭvā manasaścitimajjanam /
pratyāhāraḥ sa vijñeyo 'bhyasanīyo mumukṣubhiḥ // 121 //*

Após testemunhar o si-mesmo em todos os fenômenos (viṣaya,
“domínios objetivos”),

a absorção da mente (manas) na consciência suprema (= do
ātman, citi) é pratyāhāra.

Devem praticá-lo todos os desejosos de liberação.

*yatra yatra mano yāti brahmaṇastatra darśanāt /
manaso dhāraṇaṁ caiva dhāraṇā sā parā matā // 122 //*

aonde quer que a mente (manas) vá,

lá, dhāraṇā será a concentração da mente pela visão de Brah-
man.

Essa, de fato, é conhecida como a suprema (concentração).

*brahmaivāsmīti sadvṛṭtyā nirāmbatayā sthitiḥ /
dhyānaśabdēna vikhyātā paramānandadāyini // 123 //*

“Sou o próprio Brahman” –

como resultado desse pensamento, firme e independente,
pela palavra dhyāna (meditação) é conhecida
a geração da suprema bem-aventurança.

*nirvikāratayā vṛṭtyā brahmākāratayā punaḥ /
vṛttivismaraṇaṁ samyak samādhirjñānaśarṅgakaḥ // 124 //*

Samādhi é, por meio do conhecimento,

o esquecimento de todos os pensamentos.

Primeiramente deve-se torná-los imutáveis

para então identificá-los com Brahman. (ibid., pp. 65-67)

Conclusão

Notamos que o Rāja-yoga expresso no Yogasūtra está primordialmente ocupado do controle dos processos mentais. Como tal, feitos alguns ajustes filosóficos aqui e ali, constitui até hoje a mais fundamental das práticas de um asceta vedantino. Vimos brevemente nesta comunicação a forma como Śaṅkara o adapta ao seu tempo e ponto de vista.

O que explicitamos aqui é um fenômeno bastante recorrente nos três milênios de literatura sânscrita: a capacidade de absorver, integrar, reinterpretar, e ao mesmo tempo conservar, *ad infinitum*, quaisquer diferenças grupais ou partidárias engendradas pela cultura. Há partidários do ponto de vista do Sāṅkhya na Índia até hoje, lado a lado com os vedantinos de pelo menos quatro grandes correntes fi-

losóficas diferentes, e representantes da maioria das demais escolas do passado preservadas no acervo sânscrito também ainda podem ser encontrados.

Desvendar algo da pluralidade e sobreposição das vozes que encontramos em textos de culturas herdeiras de longo passado histórico é uma das tarefas fundamentais com que nos comprometemos ao tentar elencar o acervo do pensamento humano. Entretanto, um passo seguinte ou ideal maior deveria ser o de, daí em diante, anexar efetivamente tais saberes aos anais da história do homem, da busca do homem em toda parte por respostas às mesmas questões fundamentais, e reunir essas vozes, compará-las, em busca do diálogo, de um novo coro... e, é claro, continuar a buscar respostas para, numa expressão tão característica de tantas escolas indianas, encontrar “a cessação do sofrimento.”

Referências Bibliográficas

- BABA, Bangali (ed.). *Yogasūtra of Patañjali with the commentary of Vyāsa*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.
- DASGUPTA, Surendranath. *A history of Indian Philosophy – vol. I*. New Delhi, Motilal Banarsidass, 1997.
- GAMBHĪRĀNANDA, Swāmi (ed.). *Bhagavad-gītā - with the commentary of Śaṅkarācārya*. Calcuta, Advaita Ashrama, 2000.
- GULMINI, Lilian Cristina. *O Yogasutra, de Patañjali - Tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e lingüísticos*. Dissertação (Mestrado em Lingüística: Semiótica e Lingüística Geral) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em:

<<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8139/tde-03122003-163103/>>.

VIMUKTĀNANDA, Swāmi (ed.). Aparokṣānubhūti: Self-realization of Śrī Śaṅkarācārya. Calcuta, Advaita Ashrama, 2001.

Sessão Temática 3

Psicologia da Religião

O ST sobre Psicologia da Religião objetiva ser um espaço amplo de reflexão sobre as pesquisas relativas ao fenômeno religioso, no campo das Ciências da Religião e da Teologia, desde as teorias da psicologia da religião. Portanto, o ST receberá aportes que visam discutir os modos de apropriação da religião pelos indivíduos e grupos sociais. Diferentes temas podem ser abordados, entre eles: os processos de subjetivação; religiosidade, espiritualidade e os sem religião na contemporaneidade; a relação entre religião e saúde; a questão do sentido da vida; transcendência; psicopatologia e religião; as pesquisas das neurociências sobre a psique e a fé humana; comportamento religioso e demais temas e métodos de interesse de estudo da psicologia da religião. Palavras-chave: Psicologia e Religião, Sentido da Vida, Experiência Religiosa.

Coordenação:

Dra. Anete Ruese – PUC/MG anete.rose@gmail.com

Dr. Márcio Fernandes – PUCPR marciovisconde@yahoo.com.br

Dr. Thiago Antonio Avellar de Aquino – UFPB logosvitae@ig.com.br

Dra. Mary Rute G. Esperandio – PUC/PR mresperandio@gmail.com

Textos completos

Deus e religião na Psicologia da Religião: o ‘Eu-Deus’ de J.L. Moreno e o caminho para pensar uma ciência complexa

Anete Roese *

Resumo

A questão de Deus e da religião tem sido um problema no contexto paradigmático da ciência moderna. E a rivalidade entre ciência e religião tem uma história importante também na psicologia. Portanto, pensar o lugar de Deus no mundo desde a Psicologia da Religião e mesmo nas Ciências da Religião, herdeiras daquela ciência, ainda é um desafio. J. L. Moreno (1989-1974), inserido no campo da medicina, da psiquiatria e depois da psicologia, veio na contramão de sua época, e enfrentou muitas resistências em seu meio com uma obra de grande fundamentação teológica – intitulada *As Palavras do Pai*, na qual ora Deus é o Criador, ora o Eu e Deus se confundem, ora o Eu é Deus. Há momentos nos quais o Moreno existencialista hesita com relação a Deus e coloca nas mãos da criatura a capacidade de criar e a tarefa da responsabilidade por si mesma e pelo mundo criado e, em outros momentos, Moreno se deleita com a companhia do Criador e com a

* Doutora em Teologia. Professora no Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião PUC/MG. anete.roese@gmail.com

relação Criador-criatura. Não obstante, o autor consegue resolver o problema da questão de Deus na ciência de modo autêntico, não sendo um existencialista e humanista clássico, tampouco um teólogo ou defensor convencional da religião e da ideia de Deus. Para Moreno, tomar Deus em conta é considerar que Deus faz parte do mundo da vida, portanto, não pode ser excluído pela ciência. A comunicação objetiva, pois, apresentar o modo como Deus aparece na obra *As Palavras do Pai* de J. L. Moreno, como o autor resolve o problema de Deus na ciência e a pertinência desta questão para as ciências contemporâneas, em especial a Psicologia da Religião e as Ciências da Religião.

Palavras-chave: Deus, teoria da complexidade, Religião, Psicologia da Religião, J. L. Moreno.

Introdução

A pesquisa em questão tem como objetivo estudar o modo como aparece Deus na obra *As Palavras do Pai* e como Moreno pensa a relação Deus, Religião e Ciência. E nesse contexto nos perguntamos sobre as implicações deste modo de pensar de Moreno para a Psicologia da Religião em extensão para as Ciências da Religião.

Para compreender o conceito de Deus em Moreno é importante retomar o seu percurso, acompanhar o seu processo de criação teórica e verificar como ele escreve, qual o seu ponto de partida, seu fundamento e o contexto deste o qual escreve. Neste sentido, ainda que Moreno tenha desenvolvido uma grande obra que se insere no campo da psicologia, sua primeira obra é teológica e seu princípio teórico parte de

uma hermenêutica da divindade. O presente estudo volta, pois a esta obra intitulada *As palavras do Pai* e faz uma leitura dialógica da obra, recorrendo para tal aos fundamentos da fenomenologia. A fenomenologia postula a importância da volta ao “mundo da vida” (HUSSERL, p. 43, 2008) na ciência, ou seja, a vida anterior aos conceitos científicos (Husserl, 2008) e o sentido que ela tem. Trata-se, pois, segundo a atitude teórica da fenomenologia de uma “ciência da subjetividade, a ciência do universal como da preexistência” (HUSSERL, p. 44, 2008). “Contemplar o mundo a partir da atitude fenomenológica significa vê-lo pura e exclusivamente do modo como adquire sentido e validade existencial em nossa vida de consciência e em configurações sempre novas. A ciência do mundo da vida tem, pois, por objeto o estudo da vida transcendental e de sua atividade constituinte” (HUSSERL, p. 44, 2008). Para Moreno tomar Deus em conta é necessário porque Deus faz parte do mundo da vida e do sentido da existência. “O *Lebenswelt* é o âmbito de nossas originárias ‘formações de sentido’, do qual nascem as ciências.pra Husserl, o mundo da vida é um a priori dado com a subjetividade transcendental. O erro do objetivismo foi esquecê-lo ou desvalorizá-lo como subjetivo” (HUSSERL, p. 45, 2008). O mundo da vida inclui ao mesmo tempo a complexidade toda da vida, toda a realidade, as experiências, a história, a cultura, os valores, a linguagem, etc.

Nesta pesquisa são apresentadas as razões de Moreno para revelar o Eu-Deus e o significado desta afirmação para a práxis sociátrica¹. Afinal, seria esta uma forma de trazer Deus de volta ao palco, ao mundo e à vida de cada ser? Significaria isto deixar Deus nascer em cada ser? Se

1 A definição de sociatria pode ser encontrada no capítulo II sob o título Socionomia.

o divino é o equivalente à espontaneidade e à criatividade, então buscar o Eu-Deus seria revelar-me e, simultaneamente, encontrar o Deus que se revela em mim? Aqui Deus e eu seríamos um ou uma: Eu-Deus/Deus-Eu. Seria a imagem de Deus em mim revelada, e neste instante eu seria de fato a criatura criada à imagem e semelhança do Criador, porque revela o Criador que está em mim. Seria o Momento a Revelação de Deus? Neste caso, no contexto psicodramático, por exemplo, quando se alcança o centro gerador da espontaneidade no ser humano o que se alcança seria Deus, Deus no aqui-e-agora? Seria apenas isso?

Moreno tem uma preocupação teórica muito importante para a sua época, que é muito relevante ainda hoje, e diz respeito à inclusão da vida real na psicoterapia e na psicopatologia. Ao tratar da psiquiatria do século XX e refletir sobre a função dos universais, tempo, espaço, realidade e cosmos, propõe que é preciso

levar em conta a realidade da vida propriamente dita, das vidas diárias, sua e minha, das pessoas comuns, no que concerne à vida que levamos em casa, em nossos negócios, em nossas relações mútuas, e a todas as pessoas que nos afetam – nossos maridos, esposas, crianças, patrões, professores, funcionários – e ao mundo como um todo. (MORENO, 2006, p. 24)

A questão ou a função da realidade é de suma importância justamente porque o lugar de Deus tem sido algo de difícil solução na ciência moderna, na teologia inclusive. Nesta última, no que se refere à teologia ocidental relativa às grandes religiões Deus não raro tem sido relegado aos céus – simbolicamente distante do mundo real. Na ciência Deus tem sido negado como possibilidade real. Por esta razão a ideia de Moreno sobre Deus é tão inusitada – pois parece colocar Deus de volta

no centro do cenário, da realidade, do ser humano, do sentido, da vida e da ciência. Agora, podemos nós ver se lidamos com esse ‘fato teórico’ ou com essa realidade. E se essa realidade de Deus pode ser colocada, como pode ser colocada ou encontrada no processo psicoterapêutico.

No texto *Paz Universal em Nossos Tempos*, apresentado em 1968, Moreno (2006)reflete sobre a realidade daquela época – final dos anos 60. Nesses tempos, diz, a humanidade se volta para a ciência e espera dela a solução milagrosa, que antes se esperava da religião ou da política, que traga tudo: paz e harmonia, sentido, justiça, cura para as doenças; respostas para a superpopulação, para a escassez de alimentos, para a falta de moradia; que produza máquinas para facilitar o trabalho e trazer conforto. No entanto, a vida humana está cada vez mais complicada em vista das constantes mudanças, e o isolamento do indivíduo que fica aprisionado em sua liberdade custa cada vez mais caro.

1 A ciência e a religião

É necessário situar a ciência moderna a fim de podermos compreender a sua relação com a religião e a necessidade de buscamos uma ciência mais complexa.

1.1 A ciência moderna

Edgard Morin, teórico francês contemporâneo, publica em 2011 o livro “Rumo ao Abismo? no qual ensaia uma interpretação sobre o destino da humanidade segundo as manifestações e fenômenos observados na civilização ocidental moderna e atual. A modernidade, diz Morin, é marcada por princípios antagônicos e complementares.

A ciência, por exemplo, depende da verificação, do conflito de ideias e do antagonismo com outros sistemas de pensamento tal como a religião. Posteriormente, a técnica ganha importância no cenário mundial e se associa à ciência e se produz o conceito de tecnociência no século XX. Há três grandes mitos que caracterizam a modernidade: o mito do progresso; do domínio do universo e o mito da felicidade – difundido pela mídia e vendido quase que como um produto que todo indivíduo poder obter (Morin, 2011). A era moderna revela uma imensa capacidade de invenção, criação e desenvolvimento, sobretudo no século XX. Isso se verifica no campo da ciência – dimensão predominante da modernidade, no desenvolvimento da técnica, da economia e do capitalismo. Há que se observar, no entanto, que simultaneamente à capacidade inventiva, a modernidade também é a era de grandes contrastes e destruições. Há um aprofundamento da miséria e um crescimento do desenvolvimento de instrumentos que facilitam e que dinamizam a vida humana. A própria ciência, tanto será responsável por grandes descobertas na medicina com suas tecnologias de diagnóstico e de cura de doenças, quanto leva ao desenvolvimento de tecnologias de morte.

Segundo Morin (2011), a ciência clássica até o século XX estava baseada em dois princípios: o da redução e o da disjunção. O primeiro compreendia que para conhecer era necessário reduzir o todo às suas partes. O segundo compreendia que era necessário separar os conhecimentos entre si. Ambos os procedimentos estão esgotados, diz o autor, pois não são capazes de apreender a complexidade, o que levou a ciência a ignorar o contexto, a ligação entre os elementos e à incapacidade de compreender fenômenos globais e planetários.

O desenvolvimento técnico, da mesma forma, colocou a humanidade diante de um dilema: a técnica tanto facilitou a vida cotidiana da

humanidade, quanto submeteu os trabalhadores a lógicas produtivas padronizadas, repetitivas, que, junto com o furor do desejo de lucro até o momento atual produzem escravidão e submissão. A técnica, a lógica e a tecnologia levou a uma submissão da sociedade à máquina artificial. Morin entende que estas contradições da modernidade chegaram a um “grau paroxístico”. Segundo este autor contemporâneo, “tudo se passa como se houvesse uma agonia, no sentido original da palavra, ou seja, uma luta entre as forças da vida e as forças da morte” (MORIN, 2011, p. 28).

Segundo Moreno (2006), em épocas como esta, onde as respostas ou os “mensageiros” não vêm mais da religião, da ciência ou de governos, temos a necessidade de avançar numa ciência da paz – que deve contemplar procedimentos terapêuticos que tenham como objetivo a humanidade inteira. Nesta época turbulenta precisamos, diz Moreno (2006), de uma combinação de ciências capazes de alcançar as pessoas, sua inteligência e sua energia não utilizadas. As novas ciências das relações humanas, diz (2006), como a socionomia, trouxeram novas esperanças porque despertaram forças que beneficiam as pessoas. Esta é uma visão de ciência inovadora, é uma ciência que ultrapassa o paradigma estático, das áreas de produção de conhecimento que não dialogam com outros campos do saber. Para Husserl, “o sentido da ciência legitima-se, em última instância, no mundo da vida. Só este confere fundamentação axiológica, estrutura intencional e doação originária de sentido à própria ciência” (HUSSERL, p. 47, 2008).

Na Idade média, segundo Moreno (2006), quando os verdadeiros santos, os líderes do espírito começaram a desaparecer, quando a vida perdia o significado e a qualidade espiritual, e a desesperança e carência espiritual começa a tomar conta, os artistas com sua arte socorre-

ram a religião. Cristo foi reproduzido em pinturas, Michelangelo reproduziu Moisés, Da Vinci criou a Mona Lisa e Bach criou sua música. “Em nosso tempo (...) não há heróis vivos com que as pessoas possam se identificar. O homem é solicitado a se voltar sobre si mesmo” (MORENO, 2006, p. 16).

Esta época “do computador, do robô, das geladeiras, dos automóveis e aviões” (MORENO, 2006, p. 16), exige do ser humano uma tarefa árdua – que é a de “reconhecer o significado do seu encontro vivo” (MORENO, 2006, p. 16). Quer dizer, o ser humano está sendo convocado a se relacionar de modo vivo, direto com as pessoas com as quais convive e com as quais se encontra no dia-a-dia. Este encontro com o outro, esta relação viva, implica em um valor “imortal e inquestionável” (MORENO, 2006, p. 16). O Psicodrama surge, então, como estas artes surgiram em épocas difíceis, promovendo este encontro do ser humano consigo mesmo e com o outro. Este ‘outro’ certamente inclui o ‘Outro’, o divino, o Criador.

Para Moreno o ser humano é um ser cósmico. Em todos os tempos podemos verificar sinais da busca ansiosa da humanidade para compreender seu lugar no universo, para compreender a função do criador deste universo e sempre procurou controlar as forças deste universo. Os mitos, as religiões, as fábulas e os preceitos presentes nas grandes religiões são sinais da tentativa do ser humano de se colocar sob sistemas invisíveis de valores.

1.2 A ciência moderna e a religião

A religião moderna abandonou o “super-Deus cósmico” e o substituiu por um homem simples chamado Jesus Cristo que se auto-intitulava Filho de Deus. O que era mais admirável nele, segundo Moreno,

era o fato da “incorporação” e não seu saber intelectual. Em *As Palavras do Pai*, Moreno apresenta um modo de ser de Deus, um modo de Deus se revelar e um modo de relacionar-se com Deus e, sobretudo, o ser-Deus possível para cada criatura. Moreno dialoga sobre a revelação de Deus e o que isto implica para o ser humano como ser que herda de Deus a centelha divina da criação – a capacidade criativa. A intenção de Moreno ao dizer “Este é o meu mandamento: dai ao universo um Deus” (MORENO, 2006, p. 49) indica para uma tentativa de resgatar o divino que há na criação, no universo, no ser humano.

Colocar a questão de Deus na ciência moderna tem sido um problema, uma vez que esta ciência tem se pautado numa severa crítica e confronto com a religião. A rivalidade entre ciência e religião tem uma história importante na qual a psicologia tem uma voz considerável desde Freud. Propor uma teoria que inclui Deus, no contexto da ciência moderna, não é, pois, tarefa fácil. Moreno, veio na contramão de sua época, e enfrentou muitas resistências no seu meio com uma obra de grande fundamentação teológica como é *As Palavras do Pai*. Por esta razão queremos verificar nesta pesquisa qual é a relevância do conceito de Deus na teoria socionômica de Moreno, em especial na sociatria com a finalidade de concluirmos sobre as implicações que esta postura pode ter para a Psicologia da religião.

Por um lado, podemos considerar que a sociatria de Moreno assume um papel importante com relação à inclusão de Deus na teoria e no processo psicoterapêutico. Por outro lado, há um limite para esta tarefa. Afinal, isto poderia significar a pretensão de assumir o papel das religiões, quando não confundir o objetivo ao qual a sociatria se propõe que, certamente, não é o de ser uma espécie de religião. Há que se esclarecer isso também, pois Moreno mesmo em diferentes

momentos de sua obra trata de diferenciar religião de Deus. De todo modo, há indícios na obra de Moreno de que a sociatria tem o potencial de vivificar Deus, de fazer renascer o Deus morto ou perdido na sociedade contemporânea e que causa tanto sofrimento. Trata-se do sofrimento da humanidade que tanto se expressa no vazio existencial que se revela no adoecimento psíquico, espiritual, físico e social, que se escancara, segundo Frankl (2003) na violência, no uso de drogas, na depressão e na banalização da sexualidade e, podemos acrescentar, na busca desenfreada por experiências religiosas e espirituais.

O desenvolvimento teórico de Moreno e sua abordagem sobre Deus indicam que há brechas ou alternâncias na teoria moreniana com relação ao lugar de Deus, ou ao que é Deus. Ora Deus é o Criador, ora o Eu e Deus se confundem, ora o Eu é Deus. Assim como, ora a socionomia pode ocupar o lugar da religião, ora há momentos no quais o Moreno existencialista hesita com relação a Deus, em outros momentos Moreno se deleita com a companhia do Criador e com a relação Criador-criatura. Além de considerar que o contexto das ciências acadêmicas de sua época é o contexto das tentativas de superação de Deus, a nossa hipótese é que Moreno não foi um existencialista humanista clássico ou convencional. Moreno parece resolver o problema da questão de Deus na ciência de modo muito inusitado e criativo. Moreno não é nem um existencialista e humanista clássico, tampouco um teólogo ou defensor convencional da religião e da ideia de Deus. Sua busca consiste em uma tentativa de re-unir o mundo da ciência ao mundo da vida concreta, razão pela qual entende que é possível trazer de volta o “Deus morto” ao centro do palco, da vida e revivificá-lo. Nesta compreensão se verifica a proximidade de Moreno com a fenomenologia de Husserl (HUSSERL, p. 49 2008). A crítica de Husserl ao objetivismo da

ciência tem duas direções, por um lado aponta sua crítica à ciência que esqueceu justamente o sujeito e seu mundo vital e em segundo lugar esqueceu a dimensão ética, “o tomar posição sobre o mundo do dever-ser” (HUSSERL, p. 48, 2008).

2 Deus e ciência: em busca de uma ciência complexa

Pensar um lugar para Deus na ciência é um verdadeiro desafio para a ciência do terceiro milênio, haja visto as heranças deixadas pelas ciência moderna e sua difícil relação com a religião. Trata-se, no entanto, de pensar uma ciência sustentável, capaz de pensar o fenômeno religioso como um fenômeno também complexo, e de não simplesmente negar o fenômeno, não reconhecer seus méritos e sua veracidade ou realidade.

2.1 Deus: um fenômeno do mundo da vida

Moreno é um grande pensador da Divindade. Ele é um teólogo – à medida que ele assume o papel de pensar o lugar da Divindade no mundo. Desta forma ele ocupa o lugar de um cientista do divino e pensa, problematiza o lugar de Deus no mundo e sua relação com a criatura e a relação da criatura com o Criador. Em *As Palavras do Pai* ele é radical ao dizer: “Ou retiramos totalmente a idéia da Divindade de todos os nossos sistemas conceituais, ou, sendo totalmente sinceros, tratemos de pensar a idéia da Divindade em todos os seus ‘nuances’ lógicos” (MORENO, 1992, p. 159). Sabemos que com o evento da ciência ocidental moderna, juntamente com o desgaste dos sistemas religiosos ocidentais hegemônicos houve uma considerável fragilização

da relação do humano com o divino. A partir do questionamento da ciência sobre o lugar de Deus e, inclusive, sobre a existência de Deus instala-se uma crise que se acentua fortemente no século XX, mas que aos poucos parece se resolver no século XXI quando a ciência se torna mais humilde e a liberdade religiosa conquistada justamente neste processo de crítica propiciado pela própria ciência diminui o poder das grandes religiões.

Moreno pensa este processo de exclusão da Divindade da vida cotidiana e avalia as suas consequências. Tendo em vista a responsabilidade que a Divindade imputa à criatura, a vigilância da Divindade com a sua criação, não é fácil para a criatura suportar a ideia de que tenha que assumir compromissos reais nesta vida. Uma liberdade ilimitada, sem responsabilidades, é sempre o sonho da criatura. A consciência da existência de um Criador impõe um limite a este sonho de liberdade irrestrita. Por estas razões, segundo Moreno (1992), “Deus foi colocado no ‘começo’ e no ‘fim’ dos tempos. Converteu-se num ‘logos’, num juiz imparcial, algo que põe sempre, em relevo, a sua não-presença” (MORENO, 1992, p. 159). Portanto, a não-presença de Deus, o distanciamento de Deus, sentado lá no alto dos céus, fora do mundo é uma ideologia que convém bem a uma lógica que não pode suportar a interferência de uma imagem de Deus e uma Divindade que cria constantemente. Afinal, fazer com que tudo permaneça nos mesmos lugares é uma conveniência de uma sociedade que está submetida a ideologias de consumo de conservas que não podem ser questionadas sob a pena de não se sustentarem.

Portanto, deixar um lugar para a Divindade tem, segundo a teoria moreniana pelo menos duas implicações fundamentais. A primeira trata de que é necessário uma desconstrução e uma desalienação da

imagem de Deus construída dentro do enquadre da conserva cultural, que fez tirar de Deus a potencialidade criativa. Ou seja, a máxima de Moreno é que Deus é Criador, e isso tem implicações para a criatura criada com a centelha da divindade. A segunda implicação é que a Divindade está ativa desde o princípio da criação, e está presente no aqui-e-agora da vida cotidiana, está ativa no momento e na existência concreta. Segundo Moreno, há que se “fazer um esforço para integrar o conceito da *Divindade* ao do *momento* com todo o momento real da existência” (MORENO, 1992, p. 159). Em suma, trata-se de construir um “conceito tal que Deus apareça como o centro de cada momento, um Deus cuja magnificência não dependa de suas proezas do passado, mas do que ele estiver fazendo num momento específico” (MORENO, 1992, p. 160).

Esta primeira obra de Moreno, fundante de sua teoria e obra, de caráter teológico, nos leva a pensar na releitura necessária de sua obra a partir desta primeira que é o fundamento. Coloca-se aí um desafio à sociatria que é o de permanecer no diálogo interdisciplinar e em especial com uma teologia que tenha esta abertura ao diálogo com outras ciências. Em *As Palavras do Pai* Moreno apresenta a convicção de que “não existe, de fato, divisão alguma entre a concepção teológica e a natural. Ambas as concepções podem ser restabelecidas e unificadas dentro de um marco mais amplo, num conceito moderno da Divindade” (MORENO, 1992, p. 168).

Tomando em conta todas estas considerações, é correto afirmar que a teoria de Moreno vai além de uma abordagem ou propósito sócio ou psicodinâmico. Seria estreito se assim fosse, pois a teoria de Moreno é dialógica em sua postura diante das outras ciências e saberes – como o religioso e teológico, é holística porque inclui o todo – inclui

a verdade do louco, do espiritual, do religioso, do drama e do teatro, além de tantas outras que compõe as ciências modernas, como a medicina, a sociologia, a economia, etc.. Só assim avançaremos numa ciência da paz, que só se constrói por meio da combinação de ciências, que juntas formarão um grande corpo teórico, mais bem preparado para alcançar as pessoas e compreender as necessidades da humanidade. Por esta razão, creio, devemos retomar a profundidade da implicação da teoria moreniana que supera a psico ou sociodinâmica e que propõe a cosmodinâmica. A cosmodinâmica inclui Deus, uma Divindade livre das conservas culturais, uma Divindade Criadora, e inclui seres espontâneos e criadores.

A importância do conceito de Deus em Moreno reside no fato de que, para Moreno, não há como mudar uma cultura e as pessoas que dela compartilham sem que se mude primeiro a ideia de Deus nela. Portanto, investigar a ideia de Deus que persiste em uma cultura é uma questão essencial.

2.2 Eu-Deus em Moreno

Segundo Moreno (1992) a busca da resposta para a questão sou eu nada ou sou eu Deus foi o dilema que ele levou consigo para o resto da vida, e que posteriormente descobriu que todos os seres humanos se ocupavam deste dilema, e que sofrem com a dúvida e com o medo gerado pelas ilusões que se sucedem e que se traduzem em um mal estar. Na busca pela resposta Moreno conta que não a encontrou e que concluiu a inexistência da mesma. A inexistência da resposta, no entanto, não o levou a uma quietude da alma. Ao contrário, as perguntas permaneceram e continuaram rondando, afinal, saber-se nada certamente seria sofrido, e saber-se o centro do mundo, da criação, do cosmos implicaria em algo.

Ser o centro do cosmos parece ter sido a conclusão de Moreno. Esta posição realmente parece a mais cômoda, egocêntrica, excêntrica ou megalomaniaca – como viria a ser classificada posteriormente por seus críticos. No entanto, Moreno tira sérias e profundas implicações desta “certeza” existencial. Esta certeza de ser o centro do cosmos, o que posteriormente ele vai afirmar como o mesmo que ser Deus ou Eu-Deus. A primeira conclusão que Moreno aporta sobre esta constatação de ser o centro do cosmos é com relação à responsabilidade.

A imagem de um Deus como Criador implica em uma grande mudança de posição por parte do ser humano, das igrejas, das religiões e da sociedade. Se Deus cria constantemente a sua criação pode nos surpreender, pois ela certamente inovará na criação das estruturas e se revelará e se manifestará nas formas e nos lugares mais inusitados. Isso implica que se reconheça que Deus cria novas formas de relacionamento, novas expressões sexuais, novos modos de casamento, de economia, etc..

Moreno sustenta que o esquema existencial do livro *As Palavras do Pai* vem da voz e da autoridade do próprio Deus. Esta é uma premissa pouco sustentável segundo os pressupostos da ciência ocidental moderna, fundada em um racionalismo que prevê a comprovação lógica do que se propõe como ciência. A perspectiva existencialista e fenomenológica de Moreno permite a sua aventura, pois toma em conta o mundo da vida, e ele fará ciência a partir deste mundo da vida. O mundo da vida não exclui a fé, Deus, a crença. O ponto de partida de Moreno para a criação de sua teoria da espontaneidade e criatividade tem um caráter fortemente religioso. Os fundamentos da psiquiatria moreniana são teológicos e religiosos. Certamente este ponto de partida não é reconhecidamente “racional” para a ciência racionalista

moderna, que seguindo um padrão dualista separa religião e ciência, sujeito e objeto.

O texto de Gênesis, sobre a criação do mundo, é fundante para a teoria de Moreno. É seguindo a premissa do Deus Criador e da criatura cocriadora, que carrega a centelha do divino, agregado à vivência religiosa e espiritual do próprio Moreno, que o autor postulará a noção de que “a essência da nossa existência é a fome de criar, não no sentido intelectual, mas como uma força dinâmica, uma corrente de criatividade” (MORENO, 1992. p. 23). Deus é a “quintessência desse raio de criatividade” (MORENO, 1992. p. 23). A presença de Deus significa uma coexistência de Deus no cotidiano do ser humano, nas suas alegrias e tristezas. Não há, no conceito de Moreno, possibilidade de separação de Deus do Universo e cada criatura é inseparável do Criador ainda que ela esteja afastada do centro da existência. A dinâmica da existência não raro afasta o ser humano de si mesmo, do ser-em-si, empurrando-o para o não-ser (TILLICH, 1967). Esta dinâmica existencial é com todas as suas contradições a dinâmica do divino, porque não mundo separados de Deus. Segundo Moreno, “pode-se dizer que Deus não interfere no curso dos acontecimentos, já que isso significaria interferir em si mesmo, porquanto tudo que acontece é essencialmente o próprio Deus acontecendo-se” (MORENO, 1992, p. 24). Portanto,

Uma vez criado, o Universo nunca mais será separado Dele. Uma vez criado o Universo, Deus torna-se o centro de uma criatividade engrandecida, o árbitro final na medida em que o vazio original seja integrado pela energia criadora. Ele é o centro de uma esfera de dimensões infinitas, a partir do qual uma luz criadora flui continuamente, em todas as direções e, para o qual, os raios

da criatividade retornam ainda maiores, continuamente, de todas as partes, formando assim uma rede multidimensional de relações. Por conta da co-identidade de Deus com toda agência criadora através do Universo, Ele está, não somente, no centro, mas também em cada ponto da periferia do Universo e em cada ponto do seu meio (MORENO, 1992. p. 23-24).

Moreno justifica a tese fundamental do seu livro argumentando que não é possível falar em nome de Deus e que ninguém pode fazê-lo, nem mesmo os profetas ou o Filho de Deus. A única maneira de Deus se presentificar seria por meio da própria voz divina, que deve ser ouvida. Deus só poderia ser representado por Si mesmo (MORENO, 1992. p. 24). Trata-se de uma inversão no modo de pensar Deus e do princípio a partir do qual se pensa sobre Deus. E aqui, Moreno situa-se como um autêntico teólogo judeu-cristão. A inversão consiste em que se, até aqui o modo de pensar Deus se dava tendo o ser humano como ponto de partida para a construção da ideia ou imagem de Deus. Agora Moreno propõe que “Deus é o ponto fixo e o homem é quem requer explicação a partir do ponto de vista dele” (MORENO, 1992, p. 25). Se entendemos bem, o que Moreno quer dizer com esta proposição, trata-se de perguntar sempre como Deus agiria para Deus agir como Deus. Em Moreno isso não é impossível visto que o ser humano não é uma coisa completamente distinta do Universo e também do próprio Criador, pois há uma unidade entre estas dimensões. Moreno chega a esta proposta pela razão de que é necessário construir novos sentidos para a existência, pois o sentido anterior, que colocou Deus no início da criação do mundo, já não responde às questões existenciais do nosso tempo.

O sentido da existência, segundo Moreno será encontrado por meio do “caminho da criatividade” (MORENO, 1992. p. 25). Este ca-

minho implica em uma comunicação mais “direta” e da construção de uma maior “identidade” com o Criador (MORENO, 1992, p. 25). Pois, é por este caminho que o ser humano chegará a ser não somente um elemento da criação, mas de fato uma “parte do criador” (MORENO, 1992, p. 25). A consequência desta constatação de Moreno é que o mundo não mais será algo alheio ao ser humano, mas será um mundo “nosso”, escolhido e criado por nós, e, ademais, uma “projeção de nós mesmos”. Sobretudo, a noção de responsabilidade volta a figurar aqui como uma implicação deste novo modo de pensar Deus e a vinculação do ser humano com o Criador. Afinal, se o ser humano figura como criador ele será responsável por esta criação, enquanto que, no modo de pensar anterior, o ser humano podia delegar para Deus a função de criar e de cuidar da criação e, conseqüentemente a responsabilidade pela criação. A nova relação de Deus com o ser humano, segundo Moreno, é dual e é uma relação na qual “Deus aninha-se no coração do homem e o homem se entrelaça com Deus, o passado infinito atualiza-se e Deus torna-se uma realidade no aqui-e-agora” (MORENO, 1992, p. 25).

A semelhança da criatura com o Criador está presente desde o início da criação. Ora, se a divindade é a Criadora por excelência e a sua obra, a criatura, é criada à imagem e semelhança d’Ela, então a criatura é criadora igualmente por excelência e por herança. Ou seja, os seres humanos somos seres criadores e isso nos constitui por essência, e qualquer perda desta potencialidade ou não realização da mesma resultará na frustração da criatura que está adoecida em sua capacidade essencial e suprema.

Moreno é um grande pensador da Divindade. Ele ocupa o lugar de um cientista do divino e pensa, problematiza o lugar de Deus no mun-

do e sua relação com a criatura e a relação da criatura com o Criador. Em *As Palavras do Pai* ele é radical ao dizer: “Ou retiramos totalmente a idéia (sic) da Divindade de todos os nossos sistemas conceituais, ou, sendo totalmente sinceros, tratemos de pensar a idéia da Divindade em todos os seus ‘nuances’ lógicos” (MORENO, 1992, p. 159). Sabemos que com o evento da ciência ocidental moderna, juntamente com o desgaste dos sistemas religiosos ocidentais hegemônicos houve uma considerável fragilização da relação do humano com o divino. A partir do questionamento da ciência sobre o lugar de Deus e, inclusive, sobre a existência de Deus instala-se uma crise que se acentua fortemente no século XX, mas que aos poucos parece se resolver no século XXI quando a ciência se torna mais humilde e a liberdade religiosa conquistada justamente neste processo de crítica propiciado pela própria ciência diminui o poder das grandes religiões.

Moreno pensa este processo de exclusão da Divindade da vida cotidiana e avalia as suas consequências. Portanto, a não-presença de Deus, o distanciamento de Deus, sentado lá no alto dos céus, fora do mundo é uma ideologia que convém bem a uma lógica que não pode suportar a interferência de uma imagem de Deus e uma Divindade que cria constantemente. Afinal, fazer com que tudo permaneça nos mesmos lugares é uma conveniência de uma sociedade que está submetida a conservas culturais que não podem ser questionadas sob a pena de não se sustentarem.

Considerações finais

Portanto, deixar um lugar para a Divindade tem, segundo a teoria moreniana pelo menos duas implicações fundamentais. A primeira tra-

ta de que é necessário uma desconstrução e uma desalienação da imagem de Deus construída dentro do enquadre da conserva cultural que fez tirar de Deus a potencialidade criativa. Ou seja, a máxima de Moreno é que Deus é Criador, e isso tem implicações para a criatura criada com a centelha da divindade. A segunda implicação é que a Divindade está ativa desde o princípio da criação, e está presente no aqui-e-agora da vida cotidiana, está ativa no momento e na existência concreta. Segundo Moreno, há que se “fazer um esforço para integrar o conceito da *Divindade* ao do *momento* com todo o momento real da existência” (MORENO, 1992, p. 159). Em suma, trata-se de construir um “conceito tal que Deus apareça como o centro de cada momento, um Deus cuja magnificência não dependa de suas proezas do passado, mas do que ele estiver fazendo num momento específico” (MORENO, 1992, p. 160).

A teoria de Moreno vai além de uma abordagem ou propósito sócio ou psicodinâmico. Seria estreito se assim fosse, pois a teoria de Moreno é dialógica em sua postura diante das outras ciências e saberes – como o religioso e teológico, é holística porque inclui o todo – inclui a verdade do louco, do espiritual, do religioso, do drama e do teatro, além de tantas outras que compõe as ciências modernas, como a medicina, a sociologia, a economia, etc.. Só assim avançaremos numa ciência da paz, que só se constrói por meio da combinação de ciências, que juntas formarão um grande corpo teórico, mais bem preparado para alcançar as pessoas e compreender as necessidades da humanidade. Por esta razão, creio, devemos retomar a profundidade da implicação da teoria moreniana que supera a psico ou sociodinâmica e que propõe a cosmodinâmica. A cosmodinâmica inclui Deus, uma Divindade livre das conservas culturais, uma Divindade Criadora, e inclui seres espontâneos e criadores.

A importância do conceito de Deus em Moreno (1992) reside no fato de que, segundo o autor, não há como mudar uma cultura e as pessoas que dela compartilham sem que se mude primeiro a ideia de Deus nela. Portanto, investigar a ideia de Deus nos processos terapêuticos individuais ou de grupo é uma questão essencial. Creio que, a partir disso o Criador e o ser criado poderão estabelecer a mais íntima parceria em um novo processo criativo e despertar a espontaneidade criadora ofuscada pela conserva cultural em torno da Divindade.

Pensar a possibilidade de uma ciência complexa implica, pois, a exclusão de Deus. Moreno ao propor uma ciência que inclui Deus não se refere exatamente a noção de complexidade – a qual nomeamos assim a partir de Edgar Morin. Moreno se refere a superação do objetivismo científico e à ciência moderna que se tornou reducionista, perdeu a visão do conjunto da realidade ao fragmentou o real em disciplinas isoladas entre si no âmbito acadêmico. Este modelo de ciência, segundo Morin, compõe o quadrimotor – ciência, técnica, lucro, economia – responsável por inúmeros retrocessos do “desenvolvimento”. O autor propõe igualmente que o iluminismo seja superado, com o que diz que é necessário rever a razão, ou seja, “ultrapassar a racionalidade abstrata, o primado do cálculo e o primado da lógica abstrata. (...) É necessário ultrapassar mesmo a ideia da razão pura, pois a razão pura não existe, não há racionalidade sem afetividade. É preciso uma dialógica entre racionalidade e afetividade, uma razão mestiçada pela afetividade, uma racionalidade aberta” (MORIN, 2011, p. 42). A abstração do pensamento acontece sempre que o particular é separado do contexto e do todo ao qual está ligado, e sempre o global é isolado das partes às quais está ligado.

Para Morin uma ciência complexa implica em um conhecimento contextualizado, que supera a abstração e a especialização que isolam o objeto do seu meio e separam o sujeito e objeto na pesquisa. O conhecimento deve, segundo Morin, se construir em relação ao seu contexto, sem negar a abstração necessária, mas deve ao mesmo tempo, levar a alguma implicação do pesquisador, da pesquisadora com o mundo. “Hoje o contexto de todo conhecimento político, econômico, antropológico, ecológico, etc. constitui o próprio mundo. (...) O conhecimento do mundo como mundo se transforma em necessidade simultaneamente e intelectual e vital (MORIN, 2011, p. 50). Para que se efetive o acesso, a organização e a articulação entre as informações sobre o mundo é necessária uma reforma do pensamento. “Essa reforma, que inclui o desenvolvimento da contextualização do conhecimento, exige *ipso facto* a complexificação do conhecimento (MORIN, 2011, p. 50). Trata-se, pois de uma reforma que leva a um modo de pensar que inclui o contexto e que supera o reducionismo e inclui a complexidade. O pensamento do contexto trata de “procurar sempre a relação de inseparabilidade e de inter-retroação entre todo fenômeno e seu contexto e de todo contexto o seu contexto planetário” (MORIN, 2011, p. 59). O pensamento do complexo, por sua vez, implica na religação do que foi separado, no reconhecimento da diversidade sem isolamento das partes e na necessidade da discriminação das interdependências. Implica, ademais, em um pensamento radical, multidimensional, sistêmico, ecologizado - que não cria distâncias falsas entre sujeito e objeto e que contempla a “ecologia da ação e a dialética da ação”, um pensamento que aceita a incerteza e a imperfeição (MORIN, 2011).

Referências bibliográficas

- BELLO, Angela Ales. *Introdução à fenomenologia*. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- BUSTOS, Dalmiro Manuel. *Novos rumos em psicodrama*. São Paulo: Ática, 1992.
- FONSECA, José. *Psicoterapia da relação: elementos de psicodrama contemporâneo*. São Paulo: Ágora, 2000.
- FORGHIERI, Yolanda Cintrão. *Psicologia fenomenológica: fundamentos, método e pesquisas*. São Paulo: Pioneira, 1993.
- FRANKL, V. E. *Em busca de Sentido*. 14. Ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.
- HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. 3 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- MORENO, Jacob Levy. *Psicodrama*. São Paulo: Cultrix, 1975.
- MORENO, Jacob Levy. *Fundamentos do psicodrama*. 2. ed. São Paulo: Summus, 1983.
- MORENO, Jacob Levy. *As Palavras do Pai*. Campinas: Editorial Psy, 1992.
- NUDEL, Benjamim Waintrob. *Moreno e o hassidismo*. São Paulo: Agora, 1994.
- TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal, [1960?].
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 1967.

Neurociências e espiritualidade prêt-à-porter

*Leandro de Paula Santos**

Resumo

O trabalho visa a comentar apropriações midiáticas de estudos relacionados ao cérebro e destacar como essas pesquisas oferecem um quadro de tematização da experiência mística ou religiosa no panorama cultural contemporâneo. Abordando a ascensão de discursos que imputam ao corpo – em especial ao cérebro – o papel de mobilizador das mais distintas expressões da experiência humana, o texto se ocupa de uma análise de materiais da mídia impressa e dos mercados editorial e audiovisual.

Palavras-chave: neurociências; espiritualidade; biopoder

Introdução

A neurociência identifica padrões de ondas cerebrais distintos que nos levam a criar crendices e a ter prazer na constatação de que temos respostas às nossas dúvidas. Em situações extremas, como as enfrentadas por quem está no limite da resistência física ou próximo à morte, o cérebro reage com a redução da ati-

* Mestre em Comunicação Social pela PUC-Rio e doutorando em Comunicação e Cultura da UFRJ. E-mail: psleandro@gmail.com

vidade na área responsável pela consciência e o aumento em religiões ligadas à imaginação. Essa reação natural está na origem das alucinações. Não há mistério nesse processo. Os cientistas são capazes de produzir visões ou a sensação de transcendência espiritual com o estímulo artificial de certas áreas do cérebro. (SHERMER, 2012)

O fragmento acima é a resposta de Michael Shermer à pergunta: “Como se sabe que o cérebro é propenso a acreditar no fantástico?”. Entrevistado pela revista *Veja* quando do lançamento de seu livro “Cérebro e Crença” no Brasil, em agosto de 2012, o psicólogo norte-americano reafirmou o que já havia professado em seus outros 15 livros publicados: acreditar no inacreditável é uma questão de química cerebral. Shermer é fundador de uma ONG e de uma revista chamada *Skeptic Magazine*, ocupando-se de ministrar palestras ao redor do mundo sobre os fundamentos neurocientíficos que refutam a veracidade da experiência mística ou religiosa. Segundo seus argumentos, nosso comportamento é moldado por diferentes tipos de resposta às circunstâncias a que somos submetidos. Nossos ancestrais hominídeos, exemplifica, ao ouvirem um barulho qualquer vindo da mata, poderiam supor se tratar de um predador ou uma divindade furiosa.

Imaginar o perigo e fugir garante a sobrevivência, mas também a ignorância. Ir até o mato verificar do que realmente se trata o barulho exige curiosidade e uma batalha contra os instintos. É nessa categoria, a dos homens que não se rendem a narrativas fictícias, que se encaixa o cientista. (*Ibid.*)

A entrevista de Michael Shermer ilustra a discutível ideia de que a mitologia científica está a salvo de recursos ficcionais, mas vai ainda mais longe ao sugerir – com um acento razoavelmente positivista – que o ato de crer em algo além da narrativa da ciência é uma condição a ser superada em nome do progresso. Sua tese de que os cientistas conseguem emular em laboratório a experiência da transcendência dialoga com um episódio inusitado, ambientado na Laurentian University, no Canadá, e transmitido em larga escala pela TV há dez anos.

Depois de ganhar repercussão internacional pela CNN, pelo Discovery Channel e pela imprensa científica, uma invenção do neurocientista cognitivo Michael Persinger foi a atração de uma edição inteira do programa *Horizon*, da BBC inglesa. O “capacete de Deus” é um artefato desenvolvido ao longo da década de 1990, partindo da hipótese de que o contato com o sagrado é mero produto de estímulos nos lobos temporais. Persinger submeteu centenas de pessoas à experiência com o capacete, que consistia na exposição do cérebro a campos eletromagnéticos por pelo menos 40 minutos. Após esse período, os voluntários, em sua maioria, relatavam o surgimento da *sensação* de um outro eu, reação teorizada por Persinger como “consciência parasitária”.

Para testar a efetividade desta transcendência programada, a BBC convidou ninguém menos que o biólogo Richard Dawkins, talvez o mais famoso “inimigo público de Deus” hoje, para uma sessão com o capacete. Após ter o hemisfério direito do cérebro magnetizado, contudo, o evolucionista ateu confessou não ter sentido nada de incomum, nem vislumbrado qualquer pista do divino. A resposta de Persinger à expectativa do público não poderia ser mais científica: a experiência

fracassara porque Dawkins possuía níveis muito baixos de “sensibilidade lobo-temporal” (BEAUREGARD, 2010, p. 109).

Em um livro intitulado “The faithinstinct: howreligionevolvedandwhy it endures”, o editor de Ciência do New York Times, Nicholas Wade, argumenta que a fé persiste em um mundo secularizado por ser um impulso de fundo genético, tendo a seleção natural se encarregado de imprimir em nós circuitos neuronais dedicados à transcendência em virtude das vantagens que a religião conferia às sociedades primitivas. Essa sugestão pode ser brevemente exemplificada com a distinção feita, nos estudos sobre o fenômeno religioso empreendidos por MirceaEliade (2010), entre dois modos de ser, ou duas situações existenciais que a humanidade teria assumido ao longo da história: as experiências sagrada e profana. Segundo o pesquisador romeno, a revelação do sagrado – ou *hierofania* – teria sido capaz de delimitar a experiência do homem no mundo a ponto de lhe dar plausibilidade. Isso poderia ser verificado na própria exploração do espaço: o estabelecimento de lugares *consagrados* (pelo mito do aparecimento de uma divindade, por exemplo) teria definido porções do mundo qualitativamente diferentes de outras, áreas cheias de significação por meio das quais se conferia orientação ao caos.

Voltando às ideias de Nicholas Wade, o longo processo de civilização que retirou a humanidade de um estado primitivo e a introduziu em uma ordenação racional teria encontrado na crença religiosa, então, uma espécie de *tecnologia compatível*. Tal recurso, que foi capturado pela lei da seleção natural a ponto de nos predispor a acreditar no *além de nós*, revela-se suscetível às mudanças de cenário, tendo sua validade – cultural, ontológica e, claro, *biológica* – questionada em nossa sociedade avançada.

1. Cérebro e Espírito

Os exemplos elencados até aqui dão conta da popularidade midiática que o encontro entre neurociências e religião tem obtido ao prometer esclarecer, afinal, por que insistimos em crer no que não é cientificamente comprovável. Tanto as opiniões de Michael Shermer sobre a imaginação fértil dos que creem como a tentativa de Michael Persinger e Nicholas Wade em atestar que Deus não passa de um circuito neuronal indicam a abertura de um campo de investigações cujos achados têm sido rapidamente acolhidos no mercado editorial e nas pautas dos *media*.

A partir dos anos 1980, as neurociências permitiram a produção de duas mudanças. Por um lado, as doenças neurológicas e as doenças mentais se tornaram suscetíveis de serem abordadas como uma única espécie de doença. Por outro, o perímetro de ação dessas disciplinas se estendeu às emoções, aos comportamentos sociais e aos sentimentos morais. Graças à imageria cerebral e às novas técnicas de biologia molecular que permitem ‘ver o cérebro em ação’, poder-se-ia não somente esperar progressos no tratamento das patologias mentais, mas, ainda, anunciar o *surgimento de uma biologia da consciência ou do espírito*. Saídas do gueto da especulação metafísica, estas noções são doravante objeto de numerosas experiências de laboratório. (...) Nas revistas científicas de mais prestígio e na mídia, são anunciados regularmente resultados sobre os circuitos neurais da simpatia e do luto, da decisão de compra, da crença em Deus, da violência, do amor etc. (EHRENBERG, 2004) (grifo meu)

O que as propostas de Shermer, Persinger e outros pesquisadores sugerem de dúvida em relação à real existência de Deus ou de uma força transcendente vem sendo, contudo, contradito por uma extensa produção científica que procura afirmar a positividade da fé. Em mais de trinta universidades dos EUA, incluindo *campi* renomados como os de Columbia, Harvard e Georgetown, cientistas buscam compreender os fundamentos e os impactos das práticas de fé no cérebro, defendendo que a adoção de rotinas religiosas não apenas é benéfica à saúde como também representa o exercício de nossas mais sofisticadas capacidades neuronais.

Estudos desse tipo têm examinado, por meio de ressonâncias magnéticas e PET-scanners, o comportamento cerebral de grupos de voluntários em diferentes momentos envolvendo desde os transe até as orações silenciosas. Newberg e D'Aquilli (2002), por exemplo, estudaram como eram ativados os circuitos neuronais de freiras franciscanas rezando fervorosamente e de monges budistas absortos em meditação. Durante as experiências de mais profunda imersão, as quais os fiéis relataram como sendo seu contato com o divino ou o acesso ao transcendente, observaram que a atividade do lobo parietal superior, zona que se localiza na parte superior do crânio e é responsável pelo senso de orientação no espaço, era praticamente suprimida. Isso explicaria, por exemplo, o sentimento de unicidade com o cosmos que os religiosos declaram ter em suas experiências espirituais mais significativas: é que o cérebro fica impossibilitado de traçar fronteiras e percebe o 'eu' como um ente expandido, ilimitado e unido a todas as coisas¹,

1 "Programado para a fé", matéria da revista *SuperInteressante* publicada na edição de agosto de 2002.

traduz a matéria “Programado para a fé” da revista *SuperInteressante*. Como mostra a reportagem “A fé que faz bem à saúde”, capa da revista *Época* em 2009, não é apenas nos EUA que o interesse por esse campo cresce: “As evidências da influência da fé na saúde são promissoras e mais que justificam o investimento em outros estudos”, afirma o neurologista brasileiro Jorge Moll, diretor do Centro de Neurociência da Rede Labs-D’Or, no Rio de Janeiro”².

Uma nova rede de sentidos parece assim vir-se abrindo em torno da experiência religiosa a partir da leitura instrumentalizada de suas manifestações corporais. A ascensão dos discursos que atrelam fé, estados mentais e saúde indica novos caminhos da *cultura somática*, ambiente no qual o modelo de subjetivação moderno, pautado pela interiorização psicológica, começa a ceder frente a novos roteiros para as práticas subjetivantes:

tendência crescente à redução da experiência humana em sua totalidade (pensamento, religiosidade, sentimentos, ética etc.) à materialidade de um corpo cientificamente objetivado, com ênfase no cérebro, nos hormônios e nos genes. (FERRAZ, 2012, p. 165).

É nesse cenário que a ideia de uma essência profunda e inalienável a cada pessoa perde força, e o corpo humano emerge como núcleo dos agenciamentos identitários, local em que se imprimem os investimentos que garantam bem-estar e desempenho. Nessa transição de modelos de subjetivação, nota-se que o corpo é feito o

2 “A fé que faz bem à saúde - Novos estudos mostram que o cérebro é ‘programado para acreditar em Deus”, reportagem da revista *Época*, publicada na edição de 20 de março de 2009.

principal dispositivo para a construção de uma noção de si, passando a contar com o auxílio das biotecnologias para o aprimoramento de suas capacidades e de sua performance.

Assim, não é exagerado afirmar que as neurociências, em associação à biogenética e às novas ciências da vida, têm gozado hoje de autoridade para *discursar sobre o humano*. Esse fenômeno vem sendo rastreado, por exemplo, em trabalhos como os de Ehrenberg (2004), Ferraz (2009; 2012), Ortega (2009) e Rose (2007) sob um mesmo endereçamento crítico: o lugar social ocupado pelas neurociências hoje não deriva apenas de suas descobertas, mas de um *ethos* que as reprocessa como postulados morais – “assistimos a uma clara valorização social do conhecimento do cérebro no discurso público sobre os bons comportamentos a adotar na vida cotidiana”. (EHERENBERG, 2004)

Como ilustram os exemplos selecionados, a heterogeneidade das interpretações sobre os fenômenos religiosos ou místicos é uma das marcas do campo que vem sendo chamado de *Neuroteologia*, o que revela que os sentidos dessa possível nova espiritualidade estão em elaboração e disputa. A diversidade entre as posições dos pesquisadores da área se estende da existência ou não de um “circuito de Deus” no cérebro à ancestralidade de tal dotação em nossa história biológica, passando pelos efeitos reais da fé na vida prática. Tais divergências, entretanto, chamam menos atenção que o ponto de consenso a unir todos esses estudos: sua insuspeita ancoragem no método científico para justificar ou refutar a autenticidade da experiência religiosa.

Alguns achados neuroteológicos repercutidos pelos *media* se tornam também amostras de *discursos parasitários*, já que não necessariamente invalidam outros saberes dedicados ao tema da fé. Contudo, comparecendo nas reportagens de jornais e revistas como represen-

tantes do “programa forte”³ das neurociências, modulam as interpretações sobre as crenças em pauta a partir de seu léxico e também de seu lugar de fala, como indica essa recente reportagem da revista “Época”: “a produção de exames de neuroimagem com médiuns psicógrafos em transe é uma experiência pioneira no mundo, mas os responsáveis pela pesquisa garantiam o uso de critérios rigorosamente científicos”⁴.

Talvez seja na desconfiança sobre tal rigor na *produção social da verdade* que uma crítica ao programa forte das neurociências possa ser sugerida. A partir do momento em que se institucionaliza como fonte de legitimação de experiências que se mantinham como objetos estranhos ao *método*, o discurso sobre o cérebro ergue um contexto de significação que, a exemplo de outros fenômenos relacionados à cultura somática, ameaça “a produção e invenção de novas ontologias possíveis, (...) tendendo a empobrecer o horizonte do dizível e do experienciável”. (FERRAZ, 2012, p. 170)

O pano de fundo biopolítico que emoldura tal cultura é, por sua vez, crivado por contradições. De um lado, anuncia a iminente desmistificação, pela tecnociência, de praticamente todos os mecanismos que nos colocaram um patamar acima dos mamíferos inferiores (a linguagem, a cognição, o amor, o altruísmo, a fé etc.) e fizeram do neocórtex a etérea sede de nossa humanidade. De outro, confere à racionalidade

3 Segundo Ehrenberg (2004), poderíamos identificar um “programa forte” das neurociências que consiste em uma versão maximizada de seu campo discursivo, ocupada não apenas de pesquisar o progresso do tratamento de doenças neurológicas, mas de edificar propriamente uma “biologia do espírito, uma neurobiologia da personalidade”.

4 “Os avanços da ciência da alma”, matéria da Revista Época publicada em 19 de novembro de 2012. Disponível em <<http://revistaepoca.globo.com/vida/noticia/2012/11/os-avancos-da-ciencia-da-alma.html>>. Acesso em 20 de setembro de 2013.

científica a condição de cosmovisão exclusiva de nosso tempo, solo a partir do qual se fazem aparecer novas mitologias.

A indagação sobre as transações históricas, continuidades e rupturas que concorrem na cultura somática aponta certamente para sua ligação com o declínio dos encaixes sociais e recursos de modelagem identitária presentes, com todas as suas tiranias, nas sociedades de disciplina. As neurociências aparecem nesse cenário como resposta conveniente a um mundo erguido às custas daquilo que Ehrenberg chamou de *autonomia assistida*, oferecendo-se como técnica de aprimoramento do capital biológico gerido por cada indivíduo. Apontar os sentidos que se cristalizam como hegemônicos a partir de uma agenda que está em pleno andamento parece, assim, o dever genealógico a ser operado. Como sugerido por Foucault, a cartografia do tempo presente deve ser orientada pelo reconhecimento dos discursos e poderes que se cristalizam a cada época:

Trata-se da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. (...) São os efeitos de poder próprios a um discurso considerado como científico que a genealogia deve combater. (FOUCAULT, 1993, p. 97)

2. Fé e sensação

É possível perceber pelas matérias citadas que, na divulgação de descobertas científicas sobre o tema da experiência da fé, não se coloca

em jogo o arriscado terreno das ideologias religiosas, mas sim a promoção dos comportamentos que garantam o melhor funcionamento do cérebro, visando àquilo que Ortega (2009) apropriadamente chamou de *neuroascese*. Nos postulados *neuroteológicos*, não se vê atribuído juízo de valor às variedades propriamente *teológicas* das formas de espiritualidade; o que está em jogo é uma abordagem pragmática dos estados cerebrais que seus ritos propiciam e, mais além, do *fitness* desencadeado por práticas como preces, meditação ou atos mediúnicos. Andrew Newberg, professor da Universidade da Pensilvânia e autoproclamado inaugurador do novo campo discursivo, reflete:

O que acontecerá com você, por exemplo, se começar a meditar e adotar a prática por meses ou mesmo anos? Um dos estudos que fizemos, por exemplo, fala sobre como a meditação ajuda a melhorar a memória e, ao que parece, consegue esse efeito alterando a estrutura cerebral relacionada à memória. Uma de nossas pesquisas mostrou até que a área do cérebro ficou mais espessa e maior com a prática da meditação ao longo de um período.⁵

Esse parece ser um fato relevante para a compreensão do que as neurociências têm a dizer sobre as práticas de fé uma vez que seus objetos de análise são, invariavelmente, *sensações*. Ou seja: o fenômeno religioso só se torna mensurável a partir dos índices coletados de ativi-

5 “Não importa qual religião, o importante é praticá-la”. Entrevista com Andrew Newberg publicada na Revista Época de 21 de março de 2009. Disponível em <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI65037-15224,00-NAO+IMPORTA+-QUAL+A+RELIGIAO+O+IMPORTANTE+E+PRATICALA.html>>. Acesso em 5 de janeiro de 2013.

dade no cérebro, compondo retratos da aventura espiritual e neuronal de cada indivíduo. Não seria inapropriado pensar que aquele empobrecimento do experienciável se revela aqui com a redução da fé aos atos de expansão transcendente, ao passo que a espiritualidade está vinculada a diversos outros aspectos não exprimíveis no escaneamento do cérebro (contrição, penitência, adoração, conversões do olhar etc.).

Contudo, ao aderir à cartilha das práticas emergentes do bem-viver e da boa saúde, o discurso neurocientífico sobre a fé realiza um encurtamento de outra ordem: autentica um catálogo de experiências espirituais disponíveis e os efeitos de sua adoção para o desempenho biológico individual. Impossível não pensar que este levantamento dos estados promovidos por diferentes práticas religiosas tem o potencial de organizar uma nova economia da fé por meio da customização da espiritualidade. Ao afirmarem que “não importa qual a religião, o importante é praticá-la”⁶, autores como Andrew Newberg nivelam os estatutos da religião e da autoajuda, mais uma vez correspondendo a uma vocação do nosso tempo: “crenças religiosas, políticas, psicológicas, sociais e outras são admitidas desde que se afinem com os cânones da qualidade de vida” (COSTA, 2004, p. 190). Mesmo as experiências mais espontâneas e disruptivas – como deveriam ser as transcendências – passam a se adequar às volições pessoais e ao investimento em torno da esfera da sensorialidade, em detrimento da valorização das possíveis guinadas morais e psicossociais que seu acontecimento acarretaria.

Para confrontar este cenário, talvez valha a retomada de exemplos de vivência da espiritualidade que antecederam os roteiros atualmente

6 *Ibid.*

esboçados pela cultura somática. A mística Hadewijch de Antuérpia tem sua história de vida, passada no século XIII, inferida apenas pela produção literária que legou à posteridade, em holandês primitivo. Poemas estróficos, rimas e visões fazem parte desse repertório de escritos, nos quais um elemento é central: o amor como expressão inequívoca da experiência da fé. Hadewijch integrou um movimento de mulheres religiosas que buscaram viver a fé fora da clausura, dedicando-se a um só tempo aos gestos de caridade e ao desenvolvimento da interioridade. É a satisfação abnegada que se desvela em seus poemas, nos quais o amor é definido como o único caminho para o Amor.

“Hadewijch” é também o nome do longa-metragem de 2009 no qual o cineasta francês Bruno Dumont coloca em cena seduções e paradoxos que envolvem a experiência da fé. O filme conta a história de Céline, uma jovem estudante de Teologia que abre mão de uma abastada vida na casa de seu pai, Ministro de Estado, para empreender uma jornada em busca de Deus em um convento nos arredores de Paris. É nesse novo espaço que Céline passa a se chamar Hadewijch e se devota a práticas que acredita serem o acesso para a transcendência.

Contudo, suas preces diárias, ajoelhada em frente à cruz no humilde quarto do convento, revelam mais angústia que apaziguamento. Aos poucos, o filme encena a inadequação de Hadewijch em relação ao que procura: sua obcecada expectativa de um encontro com Deus não se enquadra à rotina de severa disciplina das demais freiras. Abdicando de comer ou de se proteger do frio, Hadewijch mostra que é na sujeição do corpo ao sacrifício que espera *experimentar* Deus. Embora advertida sobre a necessidade de se ajustar às normas gerais, suas atitudes vão provocando incômodo no convento, até que a Madre Superiora lhe aconselha a viver a fé no mundo exterior, no meio de pessoas

comuns, já que, até aquele momento, Hadewijch não era mais que a “caricatura de uma religiosa”.

O filme parece retratar o genuíno esforço da jovem para estar na *presença* de Deus, mas o que vai sendo explicitado é a fixação de Hadewijch com a sua *ausência*. Esse desacordo fica evidente quando, após abandonar o convento, a protagonista ensaia uma aproximação às doutrinas do Islã, ouvindo que:

Deus é ao mesmo tempo aquele que está mais exposto e mais oculto. Mais visível e mais invisível. Como podemos interpretar esses atributos contrários? Deus está presente na sua ausência. É no seu recolhimento que Ele mais se manifesta. E isso é a fé.

Hadewijch se aturde com tal possibilidade, afirmando: “Sinto falta dEle. Eu O amo e sei que Ele me ama. Ele já veio até mim algumas vezes. Mas Ele está ausente”, ao que Nassir, muçulmano que se torna seu mentor espiritual, responde: “Ele está aqui. Ele está invisível. Ele se manifesta por meio da adoração. Se você tem fé, se o ama, Ele está aqui, em você”.

A busca de Hadewijch por essa presença preside sua peregrinação do Cristianismo ao Islamismo. Nesse percurso, sua amizade com os irmãos imigrantes Nassir e Yacine cria circunstâncias que, de maneira enviesada, colocam em pauta a questão do corpo: o fato de ser virgem, por exemplo, faz da jovem um objeto de afeição e curiosidade; sua participação no furto de uma motocicleta e a fuga em alta velocidade pelas ruas de Paris sugere ainda o lugar do regozijo sensorial na sequência mais movimentada do filme. Depois de se envolver com extremistas muçulmanos e participar de um atentado, Hadewijch retorna ao si-

lêncio do claustro de onde fora convidada a se retirar, e suplica a Deus uma explicação sobre sua ausência:

Por que você me força a persegui-lo sem cessar? Por que você se afasta de mim e fica cada vez mais distante de mim? Você me faz pagar um preço alto demais. Como sou infeliz por ser uma criatura humana!

Conclusão

Não parece acaso a homenagem feita por Bruno Dumont a Hadewijch de Antuérpia em seu instigante longa-metragem de 2009. Inspirado pelo exemplo de um personagem histórico que fez do desprendimento de si o engenho de sua espiritualidade, o cineasta constrói um comentário sobre o tipo de resposta que a religião pode representar para os indivíduos contemporâneos, tão cansados de serem “si mesmos”, como apontou Alain Ehrenberg. Ao colocar em foco os descompassos entre uma sociedade construída à base do hiperestímulo e tradições religiosas para as quais a fé deve ser encarada como uma experiência de ruptura ontológica, ideológica e moral lentamente disciplinada no interior de cada sujeito, o filme acaba por abordar, com aguda sutileza, os enlaces e cisões entre as ideias do corpo e do espírito em nosso tempo.

É nessa perspectiva que, talvez, para a Hadewijch de hoje a Neuroteologia pudesse se apresentar como uma saída instrumental na busca pela transcendência. Na cartografia cerebral que é capaz de indicar os circuitos em que Deus se manifesta, está inscrita a premissa, adequada

ao raciocínio do personagem construído por Dumont, de que não há experiência relevante que não encontre um correlato no plano extático dos sentidos.

O interesse pelo corpo exacerbou a atenção dos indivíduos para com a sensorialidade, e a superexploração dessa faceta da experiência corporal vem sendo acompanhada de efeitos físicos, mentais e socioculturais inusitados. (...) No cenário moral de hoje, para muitos indivíduos, desejável é o que poder ser sensorialmente experimentado como agradável; indesejável é o que pede tempo para se realizar ou que, ao se realizar, não excita ou não traz o gozo sensorial esperado. (COSTA, 2004, p. 192-194)

Assim como Nicholas Wade sugeriu que a religião pode nos ter sido incorporada como predisposição biológica em virtude das vantagens que ofereceu às sociedades primitivas, é possível que a seleção natural se incumba de transformar a crença nas neurociências, ela própria, em um circuito neuronal que nos diferencie como espécie. Ao abrirmos os cadernos de ciência e comportamento dos jornais e revistas hoje, temos a curiosa impressão de que este fato não deve estar tão longe de acontecer.

Referências Bibliográficas

- BEAUREGARD, Mario, O'LEARY, Denyse. *O cérebro espiritual*. Rio de Janeiro: BestSeller, 2010.
- COSTA, Jurandir Freire. *O Vestígio e a Aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

- EHRENBERG, Alain. *O sujeito cerebral*. Tradução de Marianna T. de Oliveira & Monah Winograd. Esprit, 309, 2004.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Do espelho machadiano ao ciberespelho: interioridade na atual cultura somática*. Revista FAMECOS: Porto Alegre, 2009.
- _____. *Variações atmosféricas da atual cultura somática*. In: FERRAZ, Maria Cristina Franco & BARON, Lia (Orgs.). *Potências e práticas do acaso: o acaso na filosofia, na cultura e nas artes ocidentais*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- NEWBERG, Andrew; D'AQUILLI, Eugene. *Why God won't go away*. New York: Ballantine Books, 2002.
- ORTEGA, Francisco. *Elementos para uma história da neuroascese*. História, Ciências, Saúde. Rio de Janeiro, 2009.
- ROSE, Nikolas. *The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty first century*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- SHERMER, Michael. *A crença no sobrenatural é perigosa*. Disponível em (<http://veja.abril.com.br/noticia/ciencia/psicologo-explica-porque-acreditamos-no-inacreditavel>). Acesso em 22 de set. de 2013.

Resiliência em pacientes com câncer de mama: religiosidade e sentido da vida como mecanismo de proteção

*Luana da Silva Amaro
Danielly Costa Roque Vieira **

Resumo

O presente artigo tem como objetivo investigar quais os fatores que promovem a Resiliência em pacientes com câncer de mama de acordo com a vivência de cada portadora. A pesquisa é de cunho qualitativo, realizada em um Hospital público da cidade de João Pessoa-PB e contou com uma população de cinco participantes do sexo feminino, com faixa etária entre 49-60 anos, religião cristã católica e protestante, as quais estavam na fase final do tratamento da patologia. Foram utilizadas entrevistas semi-estruturadas baseando-se na técnica da “História de Vida”, para apreciação dos dados, realizou-se um análise de conteúdo. Revelou-se que dentre os fatores que promovem a Resiliência na perspectiva das pacientes, o fato de encontrar um sentido na doença e na vida, bem como a religiosidade torna-se um mecanismo de proteção favorecendo comportamentos resilientes frente o contexto do câncer de mama.

Palavras Chave: resiliência, câncer de mama, sentido de vida, religiosidade.

* Graduada em Psicologia pelo Centro Universitário de João Pessoa – UNIPE e Mestranda pelo Programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões - UFPB

Introdução

Esse estudo possui como tema central a Resiliência na recuperação de pacientes acometidas pelo câncer de mama, enfatizando um levantamento de fatores que promovem o fenômeno de acordo com a experiência de cada paciente sob a perspectiva fenomenológica.

Os estudos e pesquisas acerca da Resiliência Humana buscam compreender o porquê diante das mesmas condições entendidas como adversas, alguns indivíduos se desenvolvem satisfatoriamente ou crescem superando aparentemente os limites da condição humana enquanto outros sucumbem, desenvolvem patologias ou se vitimizam.

Apesar da evolução da tecnologia e da ciência os quais proporcionam o diagnóstico precoce da patologia e a forma de tratamento adequada, permitindo quando possível a cura, esta enfermidade ainda promove alterações sociais, orgânicas e emocionais que exigem constantes cuidados e processos adaptativos.

Dentro deste contexto, se faz necessário pensar: Quais os possíveis fatores que levam as pacientes apresentarem otimismo e esperança diante da problemática do câncer de mama? Para responder a questão acima, foi priorizado como objetivo geral investigar quais os fatores que promovem a Resiliência nas vítimas da enfermidade em questão de acordo com a visão das mesmas e mediante aos seguintes objetivos específicos: a) Verificar junto às pacientes com câncer de mama as formas de enfrentamento diante das crenças, comportamentos e afetos em relação à patologia e ao tratamento; b) Identificar fatores que dificultam a Resiliência na situação da doença.

1 Resiliência Humana e o Câncer

O conceito de Resiliência é inteiramente novo na psicologia, começou a ser pesquisado acerca de trinta anos e nos últimos cinco anos, tem sido discutido nos congressos internacionais estando ainda em construção e debate.

A vasta literatura produzida nos últimos anos sobre Resiliência permite visualizar um campo de investigação que se preocupa com a superação ou transcendência do sofrimento humano em distintos contextos como pobreza, violência, catástrofes ambientais, entre outros. No campo da física, tal conceito já existia como ressalta Yunes (2003) refere-se à habilidade de uma substância voltar ao seu estado original quando a pressão é removida, denotando uma flexibilidade.

Em relação ao âmbito da psicologia, a resiliência é explicada como a habilidade de voltar ao seu estado natural de saúde ou de espírito após passar por adversidades, que são as condições que tendem a causar o estresse ou as chamadas situações estressoras, que normalmente se combinam para pressionar o indivíduo de várias maneiras, até que se desenvolva o estresse. (BARBOSA, 2005, p.14).

Na psicologia, Resiliência não significa um retorno ao estado anterior como seria na física, mas a superação de situações estressantes ou traumáticas, o que a diferencia de resistência, pois, Resiliência trata-se de uma capacidade de passar por tais situações de forma positiva frente aos fatores de risco.

Para Tavares (2001), é uma forma de lidar com situações difíceis, respondendo de modo consistente e positivo aos desafios e as dificul-

dades, além de fazer com que reaja com flexibilidade diante de circunstâncias desfavoráveis, através de uma atitude otimista e perseverante. Pinheiro (2004) por sua vez, ressalta que a Resiliência é um processo que vai se desenvolver ao longo da vida de um indivíduo, a partir do ajuste entre fatores de risco e proteção. Refere-se a uma relação equilibrada, em que de um lado estão os eventos estressantes, ameaças, sofrimento, e, de outro, estão às competências, o sucesso e a capacidade de reação e enfrentamento.

Desta forma, a importância de um acontecimento ou vivência estressante, dependerá de como cada pessoa vai lidar com este fato.

Nesta ótica, pode-se dizer que a Resiliência consiste na interação dos seguintes fatores: aspectos individuais, contexto social, quantidade e qualidade dos acontecimentos no decorrer da vida e os chamados fatores de proteção, encontrados na família e no meio social. (JUNQUEIRA e DESLANDES, 2003, p.14).

Um dos aspectos da Resiliência abordado por Gomes (2004), em acordo com a definição de Pinheiro (2004) é que ela não é uma característica de pessoas especiais e sim um comportamento que pode ser ensinado e aprendido. Ele postula que a percepção do resiliente está fundamentada basicamente em torno de três eixos. O primeiro consiste numa relação de auto-conceito positivo que leva a possuir uma boa auto-estima ou auto-imagem, o que conduz a aquisição de um comportamento autoconfiante. O segundo está baseado na relação flexível com a circunstância dolorosa, o que pode levar a possuir uma orientação vital de forma que dirige ao mesmo rumo o sentido de autopreservação e crescimento;

E o terceiro eixo está baseado na dimensão temporal na qual a pessoa resiliente é capaz de aproveitar-se do passado e do futuro em favor

do presente. Isto é, ela busca, seja nas memórias positivas, seja nas boas expectativas em relação ao futuro, forças para o enfrentamento de seus desafios do presente. Outro destaque sobre esta atitude é que o indivíduo lida com as situações negativas de duas formas: A primeira delas é abstraíndo-as sobre a forma de humor, descontraíndo-as e amenizando-as e a segunda forma é racionalizando-as, ou seja, o resiliente transforma o seu sofrimento numa forma de aprendizado.

Em complemento a estes eixos, Melillo (2005) identifica alguns pilares que freqüentemente aparecem, entre eles cabe mencionar a Introspecção considerada como a arte de se perguntar e se dar uma resposta honesta; a independência a qual se baseia num desenvolvimento adequado do princípio de realidade, que permite julgar uma situação externa, prescindindo dos desejos íntimos do sujeito que podem levar a distorcer a verdadeira situação; a capacidade de se relacionar com os outros, a iniciativa que consiste no gosto de se exigir e se por à prova em tarefas progressivamente mais exigentes; o humor; A criatividade como capacidade de criar ordem, beleza e finalidade, a partir do caos e da desordem; A moralidade e a auto-estima consistente o qual forma a base dos demais pilares e fruto do cuidado-afetivo.

Pereira (2001) afirma que para alcançar a compreensão da resiliência humana, faz-se necessário entender os fatores que favorecem a resiliência denominados fatores de proteção e os fatores de risco que consiste em algum evento estressor e negativo que podem ocorrer na vida de um indivíduo. Nos estudos de Rutter (1987), ele traz um diferencial quanto ao uso dos termos mecanismos e fatores. Sendo o primeiro preferível nesta pesquisa porque alguns fatores que são classificados como de risco ou proteção podem assumir significados contrários dependendo da circunstância. Ou seja, um fator de risco pode

ser considerado fator de proteção em outra situação, tais conceitos são relativos às variáveis como cultura, nível sócio-econômico, sexo, idade, entre outras, eles não assumem significados estáticos e ao manter esta percepção o termo mecanismo é apropriado por atribuir um sentido de dinamicidade.

Diante das adversidades, muitas vezes causadoras de estresse ou trauma o indivíduo se torna vulnerável ao desequilíbrio. Dentre os fatores de risco pode-se citar desorganização familiar, doenças, perdas precoces significativas, violência, entre outros. Pesce, Assis, Santos e Oliveira (2004), destacam a importância de se compreender as circunstâncias em que o indivíduo se encontra para avaliar o conceito de risco. Para eles, tais fatores impedem ou dificultam a capacidade de seguir em frente para algumas pessoas, enquanto para outras, esses eventos podem permitir uma reorganização da vida.

Pesce (2004) cita como mecanismos de risco: Condições de pobreza, rupturas na família, vivência de algum tipo de violência, experiências de algum tipo de violência, experiências de doenças no próprio indivíduo ou na família e perdas importantes.

Os mecanismos de proteção por sua vez, serão aqueles que numa trajetória de risco, acabam por mudar o curso de vida da pessoa para um comportamento positivo.

Rutter (1985) afirma em vários momentos da construção de sua teoria, que proteção se refere à maneira como a pessoa lida com as transições e mudanças de sua vida, o sentido que ela mesma atribui às suas experiências, e como ela atua diante das circunstâncias diversas. As pesquisas apontam que, entre os mecanismos protetores, o mais importante está em um relacionamento de apego seguro entre o sujeito resiliente e uma pessoa significativa. (CANELAS, 2004; KOTLIA-

RENCO e LECANNELIER, 2004; MELILLO, 2005).

Assim, Carvalho *et al* (2008) identificaram três grupos de mecanismos de proteção: 1º Os atributos disposicionais das pessoas; 2º Os laços afetivos no sistema familiar e/ou em outros contextos que proporcionem apoio emocional em momentos de estresse; 3º Os sistemas de suporte social como escola, trabalho, centros religiosos, serviços de saúde que ofereçam competência e determinação individual e um sistema de crenças para a vida.

Pesceet al (2004) dizem que os processos de proteção estão associados ao desenvolvimento saudável e relacionam-se a: Aspectos individuais, como auto-estima positiva, autocontrole, autonomia, orientação social positiva, características de temperamento afetuoso e flexível; Familiares, coesão, estabilidade, respeito mútuo, apoio/suporte e fatores do meio ambiente em que o indivíduo se insere como relacionamentos saudáveis.

Na presente pesquisa, o mecanismo de risco seria o câncer de mama que é o tipo de neoplasia maligna mais comum na população feminina de diversos países. No Brasil, o câncer de mama é o mais prevalente no sexo feminino, entre 40 e 69 anos, sendo a maior causa de morte por câncer entre as mulheres. As taxas de incidência aumentam a cada ano como reflexo da tendência global à predominância de estilos de vida que fomentam a exposição a fatores de risco. Segundo o Instituto Nacional do Câncer (2012), há uma estimativa de 52.680 casos novos de câncer de mama, com um risco esperado de 52 casos a cada 100 mil mulheres.

Silva e Santos (2008) ressaltam que o diagnóstico de câncer de mama altera a vida de algumas mulheres. Geralmente o percurso que a enfermidade leva é constituída de quatro momentos: diagnóstico, tratamento, reabilitação e terminalidade.

Enfatizando o tratamento, os autores relatam que ele acontece com a realização de cirurgia para remoção da massa tumoral, quimioterapia, radioterapia e, em alguns casos, hormonioterapia. Esse processo possivelmente doloroso modifica a saúde física e psíquica de algumas mulheres.

Complementam eles afirmando:

A vivência do diagnóstico de câncer de mama confronta a mulher com uma série de eventos estressores, compatíveis com o enfrentamento de uma doença que ameaça sua integridade física e que exige cuidados intensivos, além das repercussões emocionais, familiares, laborais e na vida de relações decorrentes de um tratamento longo, invasivo e potencialmente turbulento (ROSSI e SANTOS, 2003).

A Resiliência neste contexto é entendida como uma capacidade de um indivíduo lidar com a doença, a ponto de aceitar suas limitações e colaborar com a aderência ao tratamento de forma positiva. Pesceet al (2004) citam que pacientes que se encontram expostos à adversidade crônica podem apresentar efeitos negativos no desenvolvimento, como seqüelas emocionais posteriores. A este respeito, outros autores (FONGARO e SEBASTIANI, 2003) complementam afirmando que na rotina hospitalar, podem ser observadas diferentes formas de o indivíduo reagir à situação de internação. Para preservar o ego de situações que ameacem sua integridade, o paciente pode recorrer a mecanismos de defesa, como a negação, regressão e isolamento, não raro comprometendo sua relação com o tratamento e até mesmo agravando seu estado clínico.

Entretanto, complementam as autoras, a paciente também pode encontrar recursos positivos de enfrentamento da situação de hospitalização, se reorganizando frente à doença e internação, e enfrentando os episódios específicos do processo de tratamento.

Alguns fatores segundo Melillo (2005) facilitam os processos de resiliência na luta contra o câncer, entre eles encontram-se em pesquisas (PAIVA, 2005; PANZINI; BANDEIRA, 2005) a religiosidade e espiritualidade como fatores de proteção e enfrentamento diante de doenças como câncer. Tais fenômenos favorecem uma atitude positiva diante da dor e influenciam na forma como a paciente percebe e enfrenta a patologia, ou seja contribui para o encontro de um sentido frente ao processo da doença (SROPPA-ALMEIDA, 2008; PEREIRA, 2012).

2 Logoterapia: Sentido da Vida

Tratando-se da forma como o ser humano percebe e age diante da dor, o Doutor Victor Emil Frankl (1905 – 1997) psiquiatra sobrevivente dos campos de extermínio de concentração, formulou uma teoria denominada Logoterapia e Análise Existencial (Logos – Sentidos/significado) tendo como característica principal o foco no sentido da existência humana, bem como na busca da pessoa por este sentido. A teoria Frankliana está baseada em três concepções básicas: A liberdade da vontade; A vontade de sentido caracterizada como a motivação primária da pessoa humana e o sentido da vida, que constitui como visão de mundo.

Frankl assegura que o ser humano sempre busca um sentido, diferenciando-se da visão psicológica apregoadada na época de Freud e Ad-

ler enfatizando que além de prazer e de poder, o homem procura um sentido para viver, concluindo que a consciência da responsabilidade, perante algo ou alguém, constituiria a essência da existência humana (FRANKL,1989 ; AQUINO, 2013)

Em um de seus livros onde o autor ressalta sua experiência vivenciada no campo de concentração, ele alega que todo homem, mesmo quando estiver condicionado por gravíssimas situações externas, pode de alguma maneira decidir o que será dele (FRANKL,1989), este pensamento relaciona-se ao comportamento resiliente ao decidir enfrentar a circunstância, optando posicionar-se conscientemente modificando a forma de enxergar a situação.

Para a logoterapia, a busca de sentido na vida da pessoa é a principal força motivadora do ser humano (FRANKL, 1994).

A busca do indivíduo por um sentido é a motivação primária em sua vida e não uma “racionalização secundária” de impulsos instintivos. Esse sentido é exclusivo e específico, uma vez que precisa e pode ser cumprido somente por aquela determinada pessoa. Somente então esse sentido assume importância que satisfará sua própria vontade de sentido. (FRANKL, 1994).

Ao explanar e discutir as obras de Frankl, Aquino (2003) ressalta que a Logoterapia entende o sentido sob três diferentes aspectos. O primeiro é que há o sentido na vida, ou seja, no momento, voltada para a realização de valores; O segundo sentido é o da vida, relacionado a um significado na existência como um todo, o sentido de um ser humano específico e o sentido no sofrimento, transformando-o em realização, nesta perspectiva pode ser encontrado sentido pela forma de suportar o sofrimento.

Sendo assim, Frankl (1990) diferencia as dimensões humanas: O *homo sapiens* que caminha entre os polos do sucesso e do fracasso, pois há o desejo do sucesso como um fim temendo o fracasso; O *homo amans*, ao vivenciar algo ou alguém, amando emergindo os valores vivenciais; O *homo faber* ao criar algo para o mundo encontra-se os valores criativos e o *homo patiens*, quando o ser humano escolhe uma atitude perante sua própria condição, transformando o sofrimento em realizações de valores.

Neste raciocínio o autor coloca que podemos descobrir o sentido na vida de três diferentes formas: 1) Criando um trabalho ou praticando um ato; Refere-se à possibilidade de encontrar sentido por meio daquilo que o ser é capaz de produzir, de criar estando diretamente relacionado ao trabalho; 2) Experimentando algo ou encontrando alguém, ou seja, experienciando a cultura e a natureza bem como amando outra pessoa em sua unicidade; 3) Pela atitude que tomamos em relação ao sofrimento inevitável, o modo de enfrentar o estreitamento das suas possibilidades, quando é preciso se posicionar positivamente diante da dor, do desespero, transformando a dor em um marco de vitória. Para esta última forma, é destacada na presente pesquisa, o sentido do sofrimento.

Frankl (1989) afirma que há situações em que o homem se pode realizar plenamente a si mesmo no puro sofrimento e apenas no puro sofrimento. De acordo com a perspectiva em foco, quando já não somos capazes de mudar uma situação, como no caso do câncer de mama, o ser humano é desafiado a mudar a si próprio. Um dos princípios fundamentais desta teoria está em que a principal preocupação da pessoa é encontrar sentido mesmo diante do sofrimento inevitável. Ou seja, se há um sentido na vida, no sofrimento também

existe. Conforme o exposto, uma das formas de encontrar significado é experimentando algo ou dedicando-se a alguém, experienciando a cultura e a natureza bem como amando outra pessoa em sua unicidade, ou seja, a capacidade de auto-transcender, modificando a percepção de si mesmo para o outro. Para Frankl (1994) quanto mais se esquece de si mesmo dedicando-se a algo ou alguém, mais humano nos tornamos, a capacidade da auto-transcendência. Em concordância com Moreira e Holanda (2010), a doença não significa perda de sentido, nem mesmo traz o empobrecimento do sentido da existência consigo. Ao contrário, desde que possível, ela é sempre algo pleno de significado. Pode significar um ganho existencial. Compreendendo o conceito de auto-transcendência em Viktor Frankl, é possível articular a relação com a resiliência, pois o homem sempre pode avançar para além das suas dificuldades, quando encontra um sentido.

No que tange à busca de um sentido como fator presente e relevante em qualquer contexto existencial, cabe destacar que a espiritualidade relaciona-se com o mesmo conceito embora seja muito utilizada ao lado da religiosidade, tais variáveis não são sinônimos.

3 Espiritualidade e Religiosidade

Durante muito tempo falar em espiritualidade era o mesmo que abordar sobre religiosidade, não havia diferenças de uma para outra. Os termos embora estejam relacionados, possuem definições distintas e os dois conceitos não podem ser confundidos como alega Saad et al (2001).

Alguns autores como Stroppa; Moreira-almeida, (2008) alegam que “espiritualidade se refere a domínio do espírito”, ou seja, à dimensão não material, extrafísica da existência que pode ser expressa por termos como: “Deus ou deuses, almas, anjos e demônios”. Habitualmente se refere a algo invisível e intangível que é a essência da pessoa.

Vale ressaltar que ela pode estar associada a um viés não-religioso. Solomon (2003) um filósofo norte-americano fala de uma espiritualidade naturalizada do qual atribui um sentido não-institucional, não-teológico, que não se baseia em crença e que não seja mística. Ele evoca dois exemplos deste tipo de espiritualidade. O primeiro é em relação à música, relatando que ela permite escapar dos temores e desejos, transporta o ser humano para um universo maior e forja uma comunidade do homem com o homem. Enquanto o outro, é a natureza:

[...] Quer vejamos o mundo como a criação de Deus, ou como um mistério secular que a ciência está tratando de entender, não há como negar a beleza e a majestade de tudo, de cadeias de montanhas, desertos e florestas [...] o lugar para procurar a espiritualidade é aqui mesmo em nossas vidas e em nosso mundo. Há também espiritualidade no nosso senso de humanidade e camaradagem, em nosso senso de família [...] e ela pode ser encontrada nas melhores amizades... (SOLOMON, 2003).

Os vários conceitos acerca da espiritualidade possuem em comum a aceitação de que ela envolve questões quanto ao significado da vida e à razão de viver, não limitado a tipos de crenças ou práticas, isto é, sem necessariamente possuir crenças ou ser devoto de uma religião institucionalizada (FRANKL, 1989; PAIVA 2005; VALLE, 2005;

SAAD, et al, 2001). Há estudiosos da área que também compreendem a espiritualidade relacionada com o Sagrado e/ou expressa através da religiosidade

Lukoff (1992) afirma que a religiosidade diz respeito à extensão em que o indivíduo acredita, segue e pratica uma religião, a espiritualidade por sua vez seria estabelecida como uma relação entre uma pessoa com um ser ou força superior em que ela acredita. Nesta percepção, o indivíduo é considerado religioso quando possui crenças religiosas e valoriza a religião como instituição. Frankl (1991) entendia a religiosidade como fator de proteção para doenças e adversidades, podendo levar a pessoa a identificar sentidos na vida e conseqüentemente proporcionar-lhe um melhor bem estar psíquico. Sendo assim, enquanto a religiosidade está vinculada a uma instituição, a espiritualidade não necessariamente precisa estar relacionada a um grupo religioso.

4 Metodologia

O estudo foi desenvolvido em um Hospital público da cidade de João Pessoa-PB, no setor de tratamento oncológico deste hospital. O objetivo do setor é avaliar o grau de comprometimento da patologia, seguindo posteriormente para todo o procedimento necessário para o tratamento do câncer. Para isto, as pacientes são avaliadas pela equipe médica, através de exames e consultas ambulatoriais, e pelo serviço de psicologia através do plantão psicológico que visa detectar possíveis desajustamentos e amenizar o desconforto emocional das pacientes vítimas do câncer de forma geral, neste caso, especificamente o de mama. Participaram cinco pacientes do sexo feminino na faixa etária

de 49 a 60 anos, sendo 3 adeptas do cristianismo/católico e 2 cristãs protestantes que estavam vivenciando as últimas etapas do tratamento. Utilizou-se a entrevista fenomenológica como instrumento através da História de vida fundamentando-se em Telles (2005) que tinha como pergunta norteadora: Como você se sentiu ao descobrir a existência do câncer de mama?

Foram realizados os procedimentos éticos para pesquisa com seres humanos Em seguida cada entrevista foi reescrita na íntegra para análise. Cada participante foi informada sobre os objetivos da pesquisa, bem como solicitou-se autorização para descrição das respostas. Ao serem questionadas com a pergunta norteadora, elas falaram sobre a experiência que estavam vivendo, através do modo como perceberam tal vivência.

A análise foi baseada nos passos propostos por Martins e Bicu-do(1989), mediante as seguintes etapas: Ordenação, categorização e análise final dos dados. A primeira etapa consistiu na ordenação dos dados - a transcrição na íntegra das respostas das pacientes, as quais possibilitaram apreender os fatores que promovem a Resiliência no contexto do câncer de mama e posteriormente, foram digitadas no editor do Word. Elas seguiram a seguinte codificação: HV1, HV2, HV3, HV4 e HV5 (História de Vida 1, História de Vida 2, História de Vida 3, História de Vida 4 e História de Vida 5), preservando a identidade das participantes. Para tanto, foi realizada uma leitura geral de cada descrição por inteiro, sem ressaltar qualquer interpretação do que estava sendo dito. Esta leitura propiciou uma familiarização das falas das participantes, para a obtenção da configuração geral dos discursos; Em seguida foram realizadas várias releituras de cada descrição retomando a questão: O que você acha que facilita a luta contra o câncer

de mama. Desta forma, seguiu-se para a segunda etapa: Categorização, onde foram identificadas as unidades de significado, ou seja, as descrições das participantes foram focalizadas. Assim, à medida que as descrições eram lidas, as frases relevantes foram destacadas, surgindo às unidades de significado. Posteriormente, para conclusão dos dados, cada unidade de significado encontrada na fala das participantes foi transformada em discurso psicológico.

5 Resultados e Discussões

Ao serem questionadas sobre o que sentiram ao descobrir a existência do câncer de mama, as participantes rememoraram o surgimento da doença, relatando os sintomas e sinais iniciais, afirmando em suas falas:

Um dia enquanto tomava banho, senti um nódulo duro no seio. Isto me assustou, mas tentei imaginar que seria por conta da minha menstruação que estava para chegar. Esperei o tempo dela vir e ir embora com a esperança de que este nódulo sumisse. Mas, aumentou e fiquei preocupada, aflita, sem querer dizer a ninguém. Até que mostrei a uma amiga e ela muito assustada, pediu que eu fosse no médico urgente. Ao chegar na ginecologista, ela encaminhou urgente para a mastologista e disse que eu precisava fazer os exames. Pedi muito a Deus para não morrer, por que eu queria ver os meus filhos formados. Eu não sentia medo por mim, mas por meus filhos, de deixá-los sozinhos. Passei a ter muita fé e orava a Deus com muita força para que me ajudasse. Em curto espaço de tempo minha vida mudou por completo”. (HV1). (sic)

Quando descobri que tinha câncer de mama, foi quando eu apalpei o seio e senti um nódulo, eu me senti como se o mundo sumisse e era como se eu não tivesse chão. Fiquei atordoada, fui ao médico desesperada, saí do consultório sem rumo, porque sempre fiz a prevenção, fazia os exames rotineiramente e sempre realizava o auto-exame da mama, porque eutenho caso na família de câncer de mama. Senti minha auto-estima lá embaixo”. (HV2). (sic)

Pensei que estava diante da morte. [...] (HV5). (sic)

Também foram destacados nos relatos, a percepção das mesmas sobre os fatores ou mecanismos que as fizeram suportar a enfermidade e enfrentar o processo de tratamento. Dentre eles podem-se expor os seguintes:

Crença no Sagrado e Espiritualidade (Supra-sentido)

Sinto a real presença de Deus em minha vida, nesse processo. (HV3)

Somente Deus, a fé... a fé é que faz com que a gente lute e consiga. (HV1)

A fé principalmente (eu tenho muita fé em Deus) e vou conseguir. (HV2)

(...) tenho muita fé em Deus. Eu passei a buscar mais a Deus e querer estar perto Dele. (HV1).

Mudança de atitude/ Sentido e Humor

Precisamos ter um pouco de humor, brincar um pouco [...] precisamos de perseverança, precisa acreditar que vai dar tudo cer-

to, precisa de força de vontade para viver, saber das limitações que irão acompanhar a vida toda, aceitar o tratamento e saber lidar com os preconceitos que a mulher enfrenta por não ter uma mama, facilita a luta. (HV2)

O humor ajuda a distanciar-se um pouco da dor, como alega Frankl (1989) o humor constitui uma arma da alma na luta por sua auto-preservação. Afinal é sabido queditilmente haverá algo na existência humana tão apta como o humor para criardistância e permitir que a pessoa passe por cima da situação, mesmo que somente por alguns segundos.

É ter um jeito de sofrer por querer viver, é arrumar força de onde não tem para não se deixar abalar. (HV1)

É preciso conseguir força, capacidade, humildade e que reconhecer seu problema e lutar para vencê-lo. (HV3)

Eu não deixei de lado minha rotina, eu ainda estudo, mesmo fazendo tratamento, gosto também de ler sobre câncer de mama, gosto de estar conversando com as pessoas. Acho que o fato de falar tanto sobre isso para as pessoas me faz não guardar tanta coisa, isso me alivia. (HV2)

Sobre tais relatos, Viktor Frankl enfatiza o sentido do sofrimento:

Não devemos esquecer nunca que também podemos encontrar sentido na vida quando nos confrontamos com uma situação sem esperança, quando enfrentamos uma fatalidade que não pode ser mudada. Porque o que importa, então, é dar testemunho do potencial especificamente humano no que ele tem de mais elevado, e que consiste em transformar uma tragédia pes-

soal num triunfo, em converter nosso sofrimento numa conquista humana. Quando já não somos capazes de mudar uma situação - podemos pensar numa doença incurável, como um câncer que não se pode mais operar - somos desafiados a mudar a nós próprios. (FRANKL, 1989)

Dedicar-se a alguém significativo (Auto-transcendência)

Por conta do meu esposo, eu amo viver e irei lutar contra este câncer. (HV2)

[...] Tinha medo de deixar meus filhos só sem mãe e saber que eles iriam sofrer sem mim. (HV1)

[...] Quando me junto as minhas irmãs, me sinto curada. (HV4)

[...] Amo meu filho e meu marido, assim sabendo que eles necessitam de minha presença. (HV3)

Diante das falas, observa-se a que o fator espiritualidade/religiosidade, naquele momento expressa mediante a crença no Sagrado, possivelmente possibilitou o enfrentamento da enfermidade de forma positiva, favorecendo o fortalecimento dos demais fatores promotores da resiliência no contexto do câncer de mama. Outro núcleo temático que tem destaque é a auto-transcendência evidenciado na logoterapia através da dedicação ao outro ou a uma tarefa a cumprir (Família, Deus, trabalho). Estes fatores reforçam o que as pesquisas sobre Resiliência e suas relações com demais saberes explanam no que tange aos mecanismos de proteção. Por sua vez, os fatores que dificultam a resiliência são os opostos a todos estes citados. Tendo em mente que a ausência da mesma, favorece um desgaste psíquico maior, falta de forças e esperança para lutar diante das circunstâncias desfavoráveis.

Considerações finais

Frente a um mecanismo de risco, como o câncer de mama, as participantes se apropriaram dos mecanismos de proteção que auxiliaram no enfrentamento da doença como areligiosidade / espiritualidade que apareceu como núcleo temático revelando ser um mecanismo de enfrentamento para a paciente naquele momento. A presença de estímulos que melhorassem a auto-estima, por exemplo, o fato de pensar constantemente nos filhos e a busca de informações sobre a patologia, além de recursos externos como a rede social de apoio, incluindo o apego as pessoas significativas e foram encontrando sentido no processo da patologia, também favoreceram um comportamento resiliente naquela situação.

Estes mecanismos de proteção remetem a logoterapia mostrando que o ser humano pode posicionar-se diante da vida e do sofrimento encontrando um sentido para os dois, a auto-transcendência (crença em um ser superior, o amor ao outro e a dedicação a este outro) favorece o enfrentamento da situação por mais negativa que possa ser. Na logoterapia, o conceito de resiliência é usado como fator protetor do psiquismo e de transformação dos comportamentos negativos em novas possibilidades. A resiliência faz a pessoa encontrar motivos que favoreçam a descoberta de valores além, por trás da dor e do psicológico (SULZBACH, 2008, p. 14). Por fim, o estudo também se fez importante para as participantes da pesquisa, uma vez que, recordar e descobrir os fatores que possibilitaram a Resiliência neste contexto favoreceu uma atuação psicológica mais focada na diminuição dos mecanismos de risco e na preservação dos mecanismos de proteção.

Referências

- AQUINO, T.A.A. Logoterapia e Análise existencial. Uma introdução ao pensamento de Viktor Frankl. São Paulo: Paulus, 2013.
- ASSIS, Simone Gonçalves de; PESCE, Renata Pires; Avanci, Joviana-Quintes. Resiliência enfatizando a proteção dos adolescentes. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- BARBOSA, Renata Jordani. Oncologia Infantil e Resiliência: Um enfoque na saúde. Bauru: Universidade Sagrado Coração, 2005. 41 p. Dissertação (Mestrado).
- BARBOSA, R.; GAMBARINI, P.; BELANCIERI, M. O Psicólogo Hospitalar na existência do paciente oncológico infantil. Trabalho de Conclusão de estágio supervisionado em Psicologia Hospitalar, Curso de Graduação em Psicologia, Universidade do Sagrado Coração, Bauru, São Paulo, 2005.
- CANELAS, R. S. A Resiliência de crianças em situação de risco em programas sócio-educativos de Belo Horizonte. Dissertação de mestrado não publicada, Universidade Federal de Belo Horizonte, 2004.
- CARVALHO, Vicente Augusto (org.). Temas em psico-oncologia. São Paulo: Editora Soraya Biny Cury, 2008..
- FRANKL, V.E. Em busca de sentido. Um Psicólogo no campo de concentração. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1994.
- _____. Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo. São Paulo: Editora Santuário, 1989.
- _____. Psicoterapia e Sentido de Vida. São Paulo: Quadrantes, 1989.
- _____. A questão do sentido em psicoterapia. Campinas: Papyrus, 1990.

- GOMES, Vitor. Três formas de ser resiliente: (Des)velando a resiliência de adolescentes no espaço escolar. Dissertação de Mestrado. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2004.
- GROTBERG, E. H. Novas tendências em resiliência. In: Melillo, A.; Ojeda, E. N. S. (Org.) Resiliencia – descobrindo as próprias fortalezas. Buenos Aires: Paidós. 2002, p. 19-30.
- HOLANDA, A. Pesquisa fenomenológica e psicologia eidética: elementos para um entendimento metodológico. In: BRUNS, M. A. T.; HOLANDA, A.(orgs). Psicologia e fenomenologia: reflexos e perspectivas. Campinas – SP: Alínea, 2003.p.41-64
- INCA – Instituto Nacional de Câncer. Estimativa 2008: Incidência de câncer no Brasil. Rio de Janeiro: INCA, 2007. Disponível em: <http://www.inca.gov.br/estimativa2008>. Acesso em: 05 mar. 2010.
- JUNQUEIRA, M. F. P. S.; Deslandes, S. F. Resiliência e maus tratos à criança. Cad. Saúde Pública. Rio de Janeiro, v.19, n.1, p.227-235, fev. 2003.
- LUKOFF, D.; LU, F.; TUNER, R. – Toward a More Culturally Sensitive DSM-IV: Psychoreligious and Psychospiritual Problems. J Nerv-MentDis 180: 673-82, 1992
- MACHADO, S. M.; SAWADA, N. O. Avaliação da Qualidade de vida de pacientes oncológicos em tratamento quimioterápico adjuvante. Texto contexto - enferm., Florianópolis, v.17, n.4, out/dez 2008.
- MARTINS, J; BICUDO, M. A. V. A pesquisa qualitativa em psicologia: Fundamentos e recursos básicos. São Paulo: Moraes, 1989.
- MASTEN, A. S. Ordinary Magic. Resilience processes in development. American Psychologist.2001.
- MELILLO, Aldo; OJEDA, ElbioNéstor. Resiliencia: Descobrimo as próprias fortalezas. Porto Alegre: Artmed, 2005.

- Ministério da Saúde. Controle do Câncer: Uma proposta de integração ensino-serviço. 2.ed. Rev. Atual. Rio de Janeiro: Pro-Onco, 1996.
- MORAIS, N. A; KOLLER, S. H. Abordagem ecológica do desenvolvimento humano, psicologia positiva e resiliência: ênfase na saúde. In: S. H. Koller (Ed.), *Ecologia do desenvolvimento humano: pesquisa e intervenção no Brasil*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.
- MOREIRA, Neir; HOLANDA, Adriano. Logoterapia e o sentido do sofrimento: convergências nas dimensões espiritual e religiosa. *Psico USF*. Vol 15, nº3. Iatitiba. Set/Dec. 2010.
- OSÓRIO; Romero. Ordem, sentido e significado como indicador de resiliência em um jogo de crianças institucionalizadas. Lima, 2003. Disponível em: <http://www.ilustrados.com/publicaciones/EpyuyA-EFEFIzpVPmnj.php>. Acesso em: 28/08/2010.
- OMS- Organização Mundial de Saúde. Disponível em: <http://www.who.int/en/>. Acesso em: 06/08/10.
- PAIVA, G.J. Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: Oscilações conceituais de uma (?) disciplina. In: AMATUZZI, M.M. (Org.). *Psicologia e Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.
- PESCE, R.; ASSIS, S. G; Santos, N. Risco e proteção: Em busca de um equilíbrio promotor da resiliência. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 20, n. 2, 2004.
- PEREIRA, A. M. S. Resiliência, personalidade, stress e estratégias de coping. In: Tavares, J.(Org.), *Resiliência e educação* (pp.77-94). São Paulo: Cortez, 2001.
- PINHEIRO, D. P. N. A resiliência em discussão. *Psicologia em Estudo*. Maringá, v.9, n.1, p.67-75, 2004.
- ROSSI, L,; SANTOS, M. A. Repercussões psicológicas do adoecimento

- e tratamento em mulheres acometidas pelo câncer de mama. *Psicologia Ciência e Profissão*. 2003.
- RUTTER, M. Psychosocialresilienceandprotectivemechanisms. *Amer, J.Orthopsychiatric*, v.57, n.3, p.316-331, 1987.
- SAAD, M.; MASIERO, D.; BATTISTELLA, L. - Espiritualidade baseada em evidências. *Acta Fisiátrica*, v. 8, n.3, p.107-112, 2001.
- SILVA, ANTÔNIO ITAMAR. Resiliência e Espiritualidade: Histórias de vida de idosos – superar as adversidades sem perder o senso de integridade. Dissertação de mestrado. Brasília: Universidade Católica, 2007.
- SILVA, G; SANTOS, M. A. “Será que não vai acabar nunca?": perscrutando o universo do pós-tratamento do câncer de mama. *Texto & contexto – enfermagem*. v 17, n3, 2008.
- STROPPA, A; MOREIRA-ALMEIDA,A. Religiosidade e Saúde. In: SALGADO, M.I; FREIRE, G. (Orgs.). *Saúde e Espiritualidade: Uma nova visão da medicina*. Belo Horizonte: Inede, 2008.
- SOLOMON, R.C. Espiritualidade para céticos. Paixão, verdade cósmica e nacionalidade no século XXI. Rio de Janeiro, *Civilização Brasileira*, 2003.
- SULZBACH, N. Resgate da dignidade pessoal: uma experiência religiosa. (Monografia de Conclusão do Curso de Especialização em Logoterapia). Curitiba, Paraná, Brasil.2008.
- TAVARES, J. A resiliência na sociedade emergente. In: TAVARES, J. (Org.), *Resiliência e educação* (pp.43-76). São Paulo: Cortez, 2001.
- TELES, Shirley Santos. Câncer Infantil e Resiliência: Investigação fenomenológica dos mecanismos de proteção na díade mãe-criança. Dissertação de mestrado. Ribeirão Preto: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/ USP, 2005.

VALLE, J.E.R. Religião e Espiritualidade: Uma olhar psicológico. In: AMATUZZI, M.M. (Org.). *Psicologia e Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.

YUNES, M. A. M. Psicologia positiva e resiliência: o foco no indivíduo e na família. *Psicologia em Estudo*. Maringá, v.8, n. esp, p.75-84, 2003.

Vivendo entre mundos: Adolescência Vampirizada e sua relação com a morte

*Kate FabianiRigo **

*Thiago Nicolau de Araújo ***

PPG das Faculdades EST

Resumo

Ao pensarmos no jovem do século XXI conseguimos realizar uma comparação entre a figura do Adolescente e a figura mítica do Vampiro moderno. O presente trabalho se propõe a estabelecer um estudo comparativo entre estas figuras de análise que vivem entre mundos e que provocam o medo e até mesmo a rejeição daqueles que os cercam. A pesquisa foi desenvolvida a partir do estudo bibliográfico e da pesquisa virtual em redes sociais. A realização deste estudo proporcionará o debate em relação à importância das instituições (família, escola, instituições religiosas) que lidam constantemente com este grupo de indivíduo, o adolescente. Estas instituições deveriam trabalhar com a temática da morte como fator natural da vida, além disso, seria uma forma de “rehumanizar” o adolescente virtualizado e vampirizado. Acreditamos que tomada de consciência e a valorização da vida só será significativa no momento em que o adolescente perceber-se finito.

Palavras Chave: Morte, Adolescente, Vampiros

* Doutoranda em Religião e Educação do PPG da Faculdades EST. Mestre em História. Bolsista CAPES. Orientador: Prof. Dr. Wilhelm Wachholz.

** Doutorando em História e Teologia do PPG da Faculdades EST. Mestre em História. Bolsista Cnpq. Orientador: Prof. Dr. Wilhelm Wachholz.

Introdução

O adolescente do século XXI está inserido numa sociedade que o pressiona a ser perfeito, belo, produtivo e sedutor. Viver cada minuto da vida como se ele fosse o último é uma das regras da sociedade contemporânea virtualizada. Não refletir sobre a possibilidade do envelhecimento e sobre a possibilidade da finitude é uma característica evidente da sociedade do consumo.

1. O Adolescente Vampirizado do século XXI

Ao pensar sobre a conduta dos adolescentes do século XXI e ao comparar com a figura mítica dos vampiros percebemos que entre eles há mais semelhanças do que diferenças. De acordo com a pesquisa de Claude Lecoutex, o folhetinista Léon Gonzlan em 1861 descreve o enquadramento social do vampiro como:

mas os vampiros não entram numa ordem, em nenhuma classe, em nenhum cálculo da criação. Eles não são nem a vida e nem a morte, eles são a morte que afeta a vida; ou antes, são a máscara assustadora de uma e de outra. Os mortos os repelem com pavor à noite, e os vivos não os temem menos. (LECOUTEX, 2005, p.15-16)

Pensando na citação acima, e substituindo a palavra vampiro por adolescente se percebe a clara relação existente entre estes dois mundos. Não são nem crianças e nem adultos, além de provocarem medo ou receio entre crianças e os adultos. O adolescente está numa cons-

tante busca para determinar a sua função social, encontrar os seus pares e para marcar sua identidade. O psicólogo Albert Bernstein escreveu um livro intitulado “Vampiros Emocionais” que foi lançado no Brasil em 2001. A revista Veja em fevereiro de 2001¹ postou em seu site virtual uma tabela dos tipos de vampiros emocionais existentes em nossa sociedade pós-moderna:

Proteja seu pescoço	
Aqui vão cinco categorias de vampiros e os meios de enfrentá-los, em um roteiro adaptado da obra do psicólogo Albert Bernstein	
Tipo de vampiro	Como viver com ele
<p>Inconstante Tem dificuldade para assumir qualquer tipo de compromisso. Está sempre à procura de novos parceiros amorosos e é instável na vida profissional. Alimenta-se da dedicação das pessoas, mas costuma abandoná-las ao considerar que se tornaram monótonas ou que já deram o que tinham para dar.</p>	<p>Dê crédito apenas a seus atos, e não às promessas. Não aceite suas desculpas intermináveis. Estabeleça regras para a convivência e punições em caso de desvio. Se flagrá-lo mentindo ou desrespeitando normas, conteste com firmeza.</p>
<p>Teatral Cada palavra e cada gesto são cuidadosamente planejados, como se vivesse o tempo todo no palco. Faz de tudo para se colocar no centro das atenções. Bajula os superiores com rara habilidade. Tudo isso o faz parecer inofensivo, mas é justamente a estratégia para sugar a confiança alheia. Ao conseguir, está pronto para puxar seu tapete.</p>	<p>Jamais o transforme em confidente e não se ofereça para sê-lo. Esteja atento para prováveis segundas intenções em tudo que ele faz ou fala. Elogie-o de vez em quando, pois o aplauso o mantém sob controle – mas não a ponto de parecer seu fã número 1</p>

1 OLIVEIRA, Maurício. *Vampiros Emocionais*. Disponível em: http://veja.abril.com.br/280201/p_096.html#quadro Acesso em: 27/05/2013.

<p>Narcisista Acha que é a pessoa mais inteligente e talentosa da face da Terra. Persegue com afincos os símbolos do status e do poder. É ríspido e esbanja autossuficiência. Quando está por cima, pisa nos de baixo. Nutre-se da destruição da autoestima alheia, o que o ajuda a projetar-se para o alto.</p>	<p>Não perca tempo tentando convencê-lo de que ele cometeu um erro, pois negará até a morte. Não dê crédito aos feitos grandiosos que relata. Não espere favores gratuitos, ele sempre vai querer algo em troca</p>
<p>Obsessivo Presta atenção nos mínimos detalhes para tentar flagrar os outros em contradição. Não admite pequenos erros ou falhas e sente grande prazer em apontá-los. Deseja que todos se tornem igualmente perfeccionistas e inferniza o cotidiano de quem resiste ao adestramento. Voa no pescoço das pessoas próximas para extrair-lhes o que há de mais sagrado: a liberdade e a tranquilidade.</p>	<p>Nunca critique a virtude da qual ele mais se orgulha: a busca da perfeição. Nas discussões, evite entrar nas minúcias, pois são sua especialidade. Não conte a ele seus pequenos desvios do cotidiano, do tipo “liguei para o chefe dizendo que estava doente”</p>
<p>Paranoico Desconfia que está sendo traído e que há segundas intenções por trás de tudo que os outros fazem ou dizem. Para ele, nada na vida é óbvio ou simples. Essa mania de perseguição obriga as pessoas com as quais convive a ser cuidadas ao extremo. Assim, consome lentamente a paciência dos outros.</p>	<p>Ao falar, evite metáforas, ironias e figuras de linguagem – seja o mais claro possível. Não se submeta ao jogo de ter de provar lealdade a todo momento, respondendo a perguntas absurdas. Jamais admita que mentiu ou escondeu a verdade, pois isso nunca sairá da cabeça dele.</p>

Observando a tabela anterior, se percebe fortes relações com o comportamento do adolescente e até mesmo do jovem adulto do sécu-

lo XXI. Em 2011, uma jornalista montou uma publicação com relatos de jovens de classe média alta. O resultado desta coletânea de depoimentos faz refletir e perceber o quanto essa geração de jovens conectados pela virtualidade e compartilhados em suas relações familiares se encaixa perfeitamente na tabela elaborada pelo psicólogo Albert Bernstein. Optou-se pela seleção apenas do inconstante e o Narcisista.

Inconstante: Relato de uma adolescente de 16 anos de idade e sua percepção sobre a sua vida e geração:

O principal efeito do excesso de consumo, conforme Diana, é o surgimento do imediatismo e, conseqüentemente, do tédio. A estudante descreve sentir-se profundamente enfadada com facilidade, independentemente do que tenha feito ou planeje fazer. De acordo com ela, seus sentimentos e emoções são efêmeros e dependem do momento ou da situação que os causa, não perdurando. “Somos a geração do “só se for agora”. Não por sermos meramente impulsivos, mas porque planejar o futuro ou pensar no passado não nos agrega nada! É uma momentaneidade extrema, Só me sinto bem quando estou fazendo algo legal e, no minuto em que deixo de fazer aquilo, todas as sensações somem, desaparecem. (MIRANDA, 2011, p. 13)

Narcisista: Relato de um jovem adulto de 23 anos e sua percepção sobre relacionamentos:

[...] É uma coisa “sou de todo mundo e todo mundo é meu também”, só que sem entender o que é isso. Eu acho demais essa parada de todo mundo se “pegar”, porque acaba com qualquer sentimento de posse, saca? Mas não pode virar um *carpe diem* sem cabimento, sem reflexão, sem consciência.

Para Roberto, há um processo em que se aprende a relacionar-se com quem quiser a hora que quiser, independentemente de “falsos moralismos monogâmicos”. (Miranda, 2011, p.69)

Ao ler esses relatos de adolescentes e de jovens adultos percebemos o sentimento de não pertencimento a um grupo social definido. A ideia de eternização da juventude está apresentada no segundo depoimento, onde o entrevistado não acredita em laços afetivos e muito menos na existência do amor. Não há a presença da reciprocidade e da confiança no outro, o medo de se comprometer é apresentado como um protesto ao chamado “falso moralismo monogâmico”.

Ao pesquisar no Facebook a relação entre o adolescente e a figura mítica do vampiro, foi encontrado este post que mostra claramente a sua simpatia pela noite e o seu ódio pelas manhãs.



2 Página *A Morte*. 310 pessoas curtiram e houve 325 compartilhamentos. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=390885054355013&set=a.345507952226057.1073741825.192255920884595&type=3&theater>. Acesso em: 17 de agosto de 2013.



Em julho deste ano (2013) foi elaborado um quadro comparativo entre o perfil do adolescente e a figura do Vampiro que foi apresentado no Congresso “The Soul” na Universidade de Oxford.

Adolescente	Vampiro
Está entre o mundo das crianças e dos adultos	Está entre o mundo dos vivos e dos mortos
Sonolência excessiva durante o dia	Não suportam a luz do sol
Não se encaixa a um grupo social	Não pertence a nenhum grupo social
Questionamento ou repúdio aos símbolos religiosos	Aversão aos símbolos religiosos
Tem maior produtividade durante a noite	Agem durante a noite
Se comunica por meio da internet	Se comunica por meio da telepatia
Sentimento de força e poder	Sentimento força e poder
Sentimento de juventude eterna	Não existe o envelhecimento
Sedutores e manipuladores	Sedutores e manipuladores
Sentimento de imortalidade	São imortais

3 Página *Psicopata Sombrio*. 310 pessoas curtiram e houve 325 compartilhamentos. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=390885054355013&set=a.345507952226057.1073741825.192255920884595&type=3&theater>. Acesso em: 17 de agosto de 2013.

Após a apresentação desta proposta relacional entre o perfil do adolescente e da figura mítica do Vampiro, os professores e pesquisadores presentes ressaltaram os aspectos positivos desta linha de pensamento, uma vez que ela possibilita pensar no adolescente como um indivíduo que necessita ser ouvido, que precisa ser aceito enquanto grupo ativo e que precisa voltar a perceber-se finito. Trabalhar com a temática da morte e do morrer em nossa sociedade virtualizada é uma forma de re-humanizá-la e de fazê-la resgatar os laços pessoais que estão sendo compartilhados apenas no espaço virtual e não mais cultivados no espaço real.

2. A imortalização virtual

É difícil falar em morrer ou sobre a morte em uma das épocas mais intensas de nossas vidas? Como falar destes assuntos com jovens que consideram a beleza como eterna, a transgressão como norma e a morte como algo ficcional? Como falar destes assuntos com jovens que estão com a síndrome de Vampiros: eternamente jovens, trocam o dia pela noite, são belos, sedutores e se consideram imortais.

Essa falta de reflexão sobre um futuro, sobre a possibilidade do envelhecimento e sobre a própria finitude está fazendo com que o adolescente e o jovem adulto do século XXI não sentem a necessidade de projetar sonhos, de criar laços e parecem estar “anestesiados”. Como relata a universitária Helena de 23 anos de idade:

Já vimos pessoas morrerem vítimas de atentado terrorista, vírus mortal, crianças violentadas, animais clonados, pessoas

deformadas, guerras, supostas aparições alienígenas, gente se dizendo Jesus Cristo, gente se drogando, se prostituindo. E isso não foi só na TV (como ficção), nós vemos isso nos noticiários o tempo todo. Nosso dia a dia está mais do que abarrotado de informações e os acontecimentos fantásticos nos induzem, cada vez mais, a acreditar que nossa vida é como um filme. Talvez por isso nada mais nos choque, porque já vimos acontecer antes e, no final, tudo se resolve.(MIRANDA, 2011, p.19)

O relato acima nos faz perceber que para o adolescente e jovem adulto da era digital, tudo acontece com o outro e não com ele. Os problemas são de fora e acabam se resolvendo como se fosse mágica, não há a reflexão de que os problemas externos possam o atingir de alguma maneira. A banalização não está mais restrita à morte, mas sim à vida e ao fato de viver.

O texto de Lecoutex apresenta os ritos de passagem descritos por Arnold van Gennep e a ideia de morte má:

A morte remete para aquilo que se costuma chamar de ritos de passagem, e Arnold van Gennep distinguiu aqui três momentos: os ritos de separação – a retirada do corpo e a partida para o cemitério-, os ritos marginais, como a vigília, e os ritos de agregação, como a ceia funerária. Se uma dessas etapas não for cumprida como se deve, a morte é má e o defunto perigoso. (LECOUTEX, 2005, p.40-41)

O suicida entraria no setor de uma morte má, além de ser relacionado à figura de fantasmas por ficarem vagando entre o mundo dos vivos e dos mortos como apresenta a seguir:

Há, portanto, um primeiro princípio, um verdadeiro teorema: toda pessoa que não tenha vivido até o termo prescrito não transpassa, permanece bloqueada neste mundo e o além. Essa concepção, torna então, os suicidas – pessoas cuja a vida foi cortada pelo ferro, pela corda, pela água, pelo fogo, em suma, os mortos prematuros – a maioria dos fantasmas. (LECOUTEX, 2005, p.41)

Assim como os fantasmas, os vampiros também não possuem um lugar definido nem no mundo dos vivos nem dos mortos, assim como a figura do adolescente que não se encaixa mais no mundo infantil e nem está pronto socialmente para assumir o mundo adulto. Essa situação de não pertencimento pode levar, em casos mais extremos como a ideação ou o ato suicida.

José Manoel Bertolote usa a definição de suicida de acordo com a conceituação da OMS (Organização Mundial da Saúde) que define:

o suicídio é o ato deliberado, intencional, de causar a morte a si mesmo, ou em outras palavras, um ato iniciado e executado deliberadamente por uma pessoa que tem a clara noção (ou uma forte expectativa) de que dele pode resultar a morte, e cujo o desfecho fatal é esperado (OMS,1998). (BERTOLOTE, 2012, p.21)

No Rio Grande do Sul, mais especificamente na região metropolitana, está se enfrentando um grande problema com a questão do suicídio adolescente. Tanto assim, que o Estado está criando um programa de prevenção ao suicídio e o responsável pelo desenvolvimento do programa, o médico psiquiatra Ricardo de Campos, alerta:

(...) o alto índice de tentativas de suicídio no estado é um problema de saúde pública. “Atinge cerca de 25 mil pessoas por ano, e mais de mil chegam ao óbito”, alerta. Em Porto Alegre, o maior número de casos está entre adolescentes dos 15 aos 19 anos. “Nosso adolescente está vulnerável, deprimido, fazendo uso de álcool e outras drogas. Ele precisa de mais proteção”. (MERLIN, 2012)

Esses dados assustam e mostram a necessidade de haver uma didática específica que atenda o adolescente neste período turbulento de sua vida, onde as mudanças e as inconstâncias naturais em seu estado de humor devem sempre ser levadas em consideração, uma vez que, de acordo com Bertolote:

Suicídio é o ato de por fim à própria vida deliberadamente. Independentemente de ser resultado de impulso ou premeditação, sempre constitui uma urgência prioritária para o pessoal da saúde. (BERTOLOTE, 2012, p. 22)

A ideação suicida está difundida e fortemente apresentada em blogs, sites e até mesmo em páginas comunitárias do Facebook. Estas páginas são criadas e seguidas por adolescentes de idades entre 13 e 17 anos e de grandes centros urbanos como a cidade de São Paulo. As páginas selecionadas para análise foram: *Psicopatas Anônimos* (criado em 16 de junho de 2013) que possui 392.557 curtidores e *Lágrimas de Sangue* (criado em 17 de junho de 2013) que possui 14.576 curtidores. A pesquisa foi realizada a partir da observação não participante, uma vez que se acredita que o adolescente expõe melhor o seu pensamento sobre referidos temas quando não há a indução e nem a interferência de um adulto.

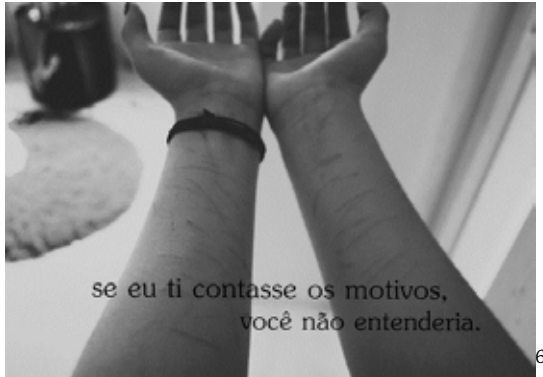
Ambas as páginas possuem postagens com ideiação suicida e com incentivo a *prática do cutting*⁴ como forma de aliviar a dor psíquica do adolescente que esteja passado por algum tipo de sofrimento ou perda.



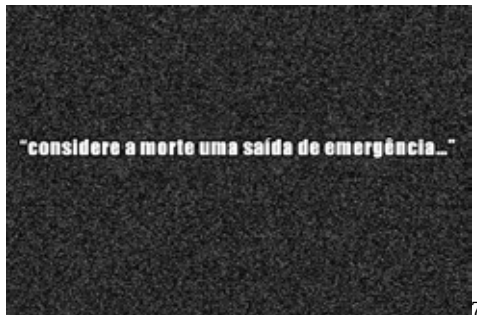
A imagem não foi compartilhada por muitos adolescentes, no entanto, ela encoraja aqueles que estão sofrendo e não estão sendo ouvidos por seus pares, familiares e comunidades escolares e/ou religiosas. A internet possibilita esse registro de socorro e a possibilita que alguém leia e quem sabe o ouça.

4 Cutting” em inglês significa “cortando”. Uma prática muito comum entre os jovens, porém perigosa. Considerado uma doença, o cutting envolve várias formas de machucar como válvula de escape. Se se corta, se arranha, se bate... também é um praticante desse vício. O cutting é um vício assim como qualquer tipo de droga ou bebida. Pessoas que já passaram por isso, hoje em dia guardam um aglomerado de cicatrizes pelo corpo. Disponível em: <http://consultoriodepsicologia.blogs.sapo.pt/54767.html> Acesso em 09 de julho de 2013.

5 Página Comunitária *Lágrimas de Sangue*. 31 pessoas curtiram e houve 21 compartilhamentos. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=507022939366958&set=pb.406690042733582.-2207520000.1374194149.&type=3&theater> Acesso em 11 de julho de 2013.



A postagem mostra bem o quanto o adolescente está ligado à figura do vampiro, mas infelizmente, tirando o seu próprio sangue como forma de fortalecer o seu espírito e seu emocional. Além disso, demonstra claramente a sua necessidade de ser compreendido e o quanto ele se sente abandonado na sua vida.



6 Página Comunitária *Lágrimas de Sangue*, 63 pessoas curtiram e houve 19 compartilhamentos. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=507020716033847&set=a.406784489390804.91918.406690042733582&-type=3&theater> Acesso em 11 de julho de 2013.

7 Página Comunitária *Psicopata Anônimo* 355 pessoas curtiram e houve 239 compartilhamentos. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=573888359335402&set=a.314192491971658.75835.314187328638841&-type=3&theater>. Acesso em 18 de julho de 2013.

O post mostra de forma clara a ideiação suicida e o quanto o adolescente acaba guardando para si os seus sentimentos de tristeza e de infelicidade. O adolescente denuncia por meio virtual a falta de espaços e de pessoas que o ouçam no seu cotidiano.



Este post foi escolhido propositalmente para finalizar este artigo, já que ele prova o quanto o adolescente está expondo nas redes de relacionamento a ideiação suicida.

A internet esta possibilitando ao adolescente vampirizado a sua imortalidade, uma vez que mesmo não fazendo mais parte do mundo terreno, por meio do suicídio, ele terá uma espécie de vida pós-morte, uma vez que existem empresas especializadas em publicações póstumas:

Existem ainda, por mais bizarro que isso possa parecer, sites e aplicativos que permitem que qualquer pessoa programe publi-

8 Página Comunitária *Psicopata Anônimo*. 298 pessoas curtiram e houve 322 compartilhamentos. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=554041697986735&set=a.314192491971658.75835.314187328638841&-type=3&theater>. Acesso em 17 de julho de 2013.

cações póstumas no Facebook ou no Twitter que pasmem, podem ser entregues continuamente durante anos, dependendo das atividades estipuladas quando em vida.

[...] Muitos estudiosos vêm estes tipos de redes sociais e sites como algo doentio e narcisista, visto que assim, permite ao ser humano acreditar em sua imortalidade, ou seja, é uma maneira encontrada para não deixar que os outros nos enterrem nunca, uma forma de estar eternamente como objeto de devoção dos entes queridos, sem permitir a estes, que vivenciem seus rituais de despedida. (MAZZEI, 2013)

A internet está ocupando o espaço familiar no momento em que o acolhe, o espaço religioso quando o ouve e o espaço social quando lhe possibilita o encontro de outros adolescentes em qualquer parte do mundo, basta estar conectado numa fonte de energia e com rede disponível para o envio de dados.

Conclusão

O adolescente do século XXI apresenta características muito distintas e diferentes do adolescente do século XX. Não há mais como tentar estabelecer uma análise comparativa e relacional entre gerações tão diferentes, o pesquisador deste grupo deverá estar atento às influências que a sociedade digital está causando na formação do perfil identitário do adolescente que foi identificado como “vampirizado”.

O processo de vampirização do adolescente está causando problemas no que tange a sua saúde psíquica e emocional. O adolescente

vampirizado não se percebe finito, está sempre conectado a fim de se imortalizar e não é aceito nem no mundo infantil e nem no mundo adulto. Ele deixa de ser cuidado por seus pais por ser fisicamente “grande” e não recebe autorização de agir de forma autônoma por ser considerado imaturo. Além disso, assim como o Vampiro, acaba não se envolvendo em relacionamentos monogâmicos e acredita que o poder de sedução deve prevalecer ao poder de se comprometer em um relacionamento duradouro.

A nova sociedade virtualizada está deixando de proporcionar aos adolescentes espaços reais de interação, de escuta e até mesmo de expressão. O adolescente acaba sendo acolhido por uma rede invisível, dinâmica e muito atrativa: a rede mundial de computadores. A cada dia, mais e mais páginas com temáticas ligadas ao suicídio e à depressão adolescente estão sendo disponibilizadas na internet. Todas elas possuem um público que tange a faixa etária dos 13 aos 17 anos de idade e são residentes dos grandes centros urbanos.

Durante o processo de organização e de pesquisa para a elaboração deste trabalho, muitas perguntas surgiram em relação a que estratégias poderiam ser criadas para que os profissionais e familiares possam auxiliar o adolescente vampirizado a se “re-humanizar”. Num primeiro momento acredita-se que, a família deva conseguir organizar um espaço na sua rotina turbulenta para ouvir as angústias e conquistas de seus adolescentes. Depois, que a escola deva inserir em seus planos curriculares o estudo e o desenvolvimento de projetos que proporcionem momentos de reflexão em relação ao processo natural do envelhecimento, a importância dos laços afetivos e a irreversibilidade da morte. Em relação aos pesquisadores e profissionais da saúde estes, devem estar dispostos a pensarem em novas estratégias de aten-

dimento e de análise deste adolescente que, se modifica a cada novo software disponível para download.

Por fim, as instituições religiosas devem buscar em novas estratégias para cativar o adolescente a frequentar os espaços de fé. A falta de um referencial teológico e até mesmo institucional está fazendo com que o adolescente projete sua fé no “Deus Google”, uma vez que é este que está dando lhe a resposta de suas dúvidas, dando lhe a possibilidade de viver em comunidade, dando lhe o acolhimento em qualquer lugar, dando lhe a possibilidade da vida eterna!

Referências

- BERTOLETE, José Manoel. O suicídio e sua prevenção. São Paulo: Unesp, 2012.
- LECOUTEX, Claude. História dos Vampiros: autópsia de um mito. Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo: Unesp, 2005.
- MACEDO, Monica Medeiros Kother; GOBBI, Adriana Silveira. Adolescência e psicanálise: intersecções possíveis. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- MAZZEI, Tatiana Anchieschi. Perenidade OnLine: Quando a Morte Não é o Fim de Tudo Redes sociais, sites e aplicativos abrindo caminhos para a estética da imortalidade a partir de nossos rastros digitais. Disponível em: <http://portalintercom.org.br/anais/sudes-te2013/resumos/R38-0962-1.pdf>. Acesso em: 12 set 2013.
- MERLIN, Guacira. Manual tentará reduzir alto índice de suicídios no Rio Grande do Sul. Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2012/05/manual-tentara-reduzir-alto-in->

- dice-de-suicidios-no-rio-grande-do-sul.html acesso em 03 abr2013.
- MIRANDA, Melissa. Inércia: a Geração no limite do tédio. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.
- OLIVEIRA, Maurício. Vampiros Emocionais. Disponível em: http://veja.abril.com.br/280201/p_096.html#quadro Acesso em: 27 mai2013.

Crença e fé à luz da psicanálise

*Celia Morgado Vaz**

Resumo

Entendendo que fé e crença são fenômenos correlatos, busca-se, a partir dos conhecimentos da Psicologia e teorias da Psicanálise estabelecer definições, assinalar semelhanças e diferenças, de forma que se possa constituir as necessárias delimitações entre crença e fé. Busca-se, dessa forma, caracterizar os processos psicológicos envolvidos no ato de crer e no sentimento de fé. Enseja-se melhor entender como a crença se origina, se desenvolve e atua no psiquismo humano, tomando por base as teorias freudiana e winnicotiana, a partir da elaboração feita por autores como Octave Mannoni, Mario Aletti e Elisa Cintra. No passo seguinte, busca-se aprofundar a compreensão sobre a fé, com a intenção de discernir se a fé é um produto da crença primária, estabelecida na primeira infância, ou se ela se constitui como uma outra instância, com funcionamento próprio. A pesquisa avança na busca das condições favoráveis para estabelecimento da fé no adulto.

Palavras-chave: fé, crença, psiquismo humano, psicanálise.

* Celia Morgado Vaz - Psicóloga clínica, licenciada em Psicologia, pós-graduada em História do Cristianismo Antigo, mestranda em Ciências da Religião na PUC Goiás. celia@celiamorgado.com.br

Introdução

Busca-se aqui uma maior compreensão da crença em relação ao psiquismo humano. Em primeiro lugar, foca-se na constituição da crença, conforme o ponto de vista de diferentes psicanalistas para, no momento seguinte, estabelecer suas interfaces com a fé. A visão do criador da psicanálise, Sigmund Freud, é ponto de partida, pois trata-se de base para as outras tantas visões que se seguem, seja no sentido de completá-la, trazendo mais luz para o tema, seja no sentido de criar novas proposições a partir do alargamento, em compreensões originais, dos conceitos e teorias psicanalíticas.

Assim, a figura da mãe ganha destaque na visão do psicanalista inglês Donald Winnicott, deslocando a proposição da crença enquanto derivada da relação com o pai, proposta por Freud. Muda o foco do personagem com o qual se liga a crença, mudando também a referência quanto ao momento em que ela se estabelece no psiquismo humano. Para Freud, a crença se deve principalmente à solução da crise do Édipo, enquanto para Winnicott, a crença deriva da confiança básica constituída com a mãe suficientemente boa. A Psicanalista Anna-Maria Rizzuto se dedicou a estudar como se funda a representação de Deus no psiquismo humano, fazendo uma leitura crítica da obra de Freud. Sua pesquisa realizada através da psicanálise de crianças, mostra que a representação de Deus é derivada da representação psíquica dos pais, como propôs Winnicott, mas ganha diferente destino, dependendo da solução do Complexo de Édipo, conforme pensava Freud.

Finalizando, os psicanalistas Octave Mannoni e Elisa Cintra expandem a visão psicanalítica da crença, propondo uma explicação para o fenômeno da fé, a forma adulta da crença, segundo os seus achados.

1. Constituição da crença

1.1 Visão da Psicanálise freudiana

Embora o criador da psicanálise se autodenominasse um judeu ateu, tratou o tema da religião de forma bastante ampla; seja de maneira indireta, relacionando a religião à neurose, através de estudos de casos da sua clínica, seja de maneira específica, tendo dedicado principalmente três ensaios à religião: *Totem e tabu*, de 1913, *O futuro de uma Ilusão*, escrito em 1927 e *Moisés e o monoteísmo*, o último deles, escrito em 1939, pouco antes da sua morte.

Em *Totem e tabu* faz uma extensa elaboração sobre as religiões primitivas e apresenta alguns consideração sobre a origem da crença, entretanto, é no texto *O futuro de uma Ilusão* que discorre mais sobre o assunto. Raciocinando sobre a importância da civilização para o controle da agressividade natural do ser humano, Freud afirma que talvez as idéias religiosas constituam “o item mais importante do inventário psíquico de uma civilização” (1974a, p.25). Entretanto, Freud não considerava a religião como algo de valor, pelo contrário, sua visão era bastante crítica e pessimista. Classificava a crença como ilusão, ou seja, algo desprovido do poder de verificação, sem atrelamento à realidade, nascido do desejo humano. Freud, enquanto positivista, valorizava as pesquisas passíveis de comprovação, o que dava o peso de cientificidade que exigia para o seu próprio trabalho, e considerava inferior ao que não cabia verificação. Embora isso, Freud se pergunta qual é o valor das idéias religiosas. Propõe que a civilização foi criada para defender o homem contra as ameaças da natureza, acrescentando que, além das ameaças naturais, o homem enfrenta ainda muitos outros sofrimen-

tos advindos das doenças e do penoso enigma da morte. Tudo isso leva à sua mente a sua fraqueza e desamparo. Dizia ele:

A civilização não se detém na tarefa de defender o homem contra a natureza, mas simplesmente a prossegue por outros meios. [] A auto-estima do homem [] exige consolação; a vida e o universo devem ser despidos de seus terrores. Muito já se conseguiu com [] a humanização da natureza. [] O desamparo do homem, porém permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm a tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs. (FREUD, 1974a, p. 27-29)

Para ele, as idéias religiosas passaram por um longo processo de desenvolvimento ao longo das diversas civilizações se constituindo como a própria cultura, de forma que, cada ser humano, ao nascer, já encontra essas idéias prontas, recebe de presente como uma herança dada pela civilização, pois ele “não seria capaz de descobrir por si mesmo (1974a, p. 33)”. A mãe, que alimenta, também fornece a primeira proteção contra as ameaças do mundo externo e contra a ansiedade sentida pelo bebê. Logo a seguir, o pai ocupa a função e é a partir da memória dessa proteção infantil que o ser humano busca a Deus, como uma figura substitutiva do pai, para lhe fornecer o amparo de que continua a precisar vida afora. Para Freud,

As idéias religiosas são ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem

algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença”. Visto nos fornecerem informações sobre o que é mais importante e interessante para nós na vida, elas são particular e altamente prezadas. Quem quer que nada conheça a respeito delas é muito ignorante, e todos que as tenham acrescentado a seu conhecimento podem considerar-se muito mais ricos. (FREUD, 1974a, p. 37)

Esclarece Freud, que os ensinamentos exigem uma crença em seu conteúdo, entretanto as idéias religiosas não resultam da experiência dos mais antigos, não são passíveis de verificação e não aceitam questionamentos. Portanto, nem ensinamentos são, essas idéias, de fato, “são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade” (1974a, p. 43). Sua força, na verdade, é a força de tais desejos. O que leva Freud a concluir que “seria muito bom se existisse um Deus que tivesse criado o mundo, uma Providência benevolente, uma ordem moral no universo e uma vida posterior (1974a, p. 46)”, deixando claro que o Deus dos crentes não passa de uma ilusão, advinda do desejo de proteção.

1.2 Visão da psicanálise Winnicottiana

Donald Woods Winnicott, originalmente médico pediatra, tornou-se psicanalista com ampla clientela entre 1950 e 1970, tendo reformulado e cunhado novos conceitos. Embora tenha recebido formação religiosa e sendo ele mesmo membro da igreja metodista, não fez teorização e nem trabalhou especificamente sobre a religião, contudo, muitos de seus conceitos, como os relativos ao objeto transicional e aos fenômenos da transicionalidade, são bastante utilizados atual-

mente nas elaborações sobre a questão religiosa. Avançou na concepção da constituição da subjetividade a partir da intersubjetividade. Como discípulo de Melaine Klein, acreditava nas relações objetais para a constituição e desenvolvimento do indivíduo, abandonando a noção de pulsão tão importante para Freud.

Para ele, o ambiente é crucial na formação do ser; ampliou o conceito de mãe, de forma a se tornar o ambiente-mãe¹, incluindo aí tudo o que circunda o bebê nos primeiros momentos de sua vida. O bebê vem de um estado de unidade com a mãe desde antes do nascimento, onde tudo é sentido e experimentado como seu 'eu', até que, com alguns meses de vida, começa a identificar um 'não-eu', para então, em seu processo de desenvolvimento, vir a existir como 'algo externo e separado'. O objeto transicional surge na vida do recém-nascido como uma forma de ajudá-lo a se separar da mãe, com quem se encontrava fundido, em seu psiquismo. Winnicott criou os termos

'objetos transicionais' e 'fenômenos transicionais' para designar a área intermediária de experiência [...] entre o erotismo oral e a verdadeira relação de objeto [...] {} objetos que não fazem parte do corpo do bebê, embora ainda não sejam plenamente reconhecidos como pertencentes à realidade externa (WINNICOTT, 1975, p.14).

O psicanalista inglês está interessado nesta ocasião na primeira possessão do bebê, algo que ele 'cria', a partir da ilusão. E ilusão aqui

1 O conceito de mãe como ambiente, refere-se à pessoa da mãe e sua atitude desde antes do nascimento como durante todo o desenvolvimento do bebê, mas também inclui o pai, irmãos, outros membros da família, a sociedade e o mundo em geral (ABRAM, 2000, p.41).

tem uma conotação totalmente nova e positiva, que nada tem a ver com a visão de Freud. Para ele, constitui-se nesse momento uma área intermediária de experimentação, onde entra tanto a realidade interna como a externa, sendo objeto transicional o “termo que descreve a jornada do bebê desde o puramente subjetivo até a objetividade (WINNICOTT, 1975, p.19)”. Postula que é crucial para o bom desenvolvimento do recém-nascido mais que a simples presença da mãe, a sua atitude, entendendo aqui que não se trata meramente da mãe biológica e sim do que Winnicott chamade mãe suficientemente boa.

Mãe suficientemente boa é aquela que efetua uma adaptação ativa às necessidades do bebê, uma a adaptação que diminui gradativamente, segundo a crescente capacidade deste em aquilatar o fracasso da adaptação e em tolerar os resultados da frustração. [...]A adaptação da mãe às necessidades do bebê [...] dá a este a ilusão de que existe uma realidade externa correspondente à sua capacidade de criar. (WINNICOTT, 1975, p.25/27)

Portanto, a mãe adotiva pode ser uma mãe suficientemente boa, enquanto a biológica pode não vir a sê-lo, pois o que importa é a identificação e o devotamento da mulher ao neném, cabendo a ela a tarefa de propiciar a oportunidade para a ilusão (através do *holding*, do toque e da apresentação do objeto), assim como para a desilusão, (por meio da frustração) o que levará o bebê ao amadurecimento.

A experiência de confiar vem da maternagem suficientemente boa exercida desde os primeiros momentos da existência, o que permite ao bebê se afastar da mãe sem medo de perder o amor dela. Deriva daí uma espécie de matriz relacional, base para as futuras relações, pois

os objetos transicionais continuarão a fazer ponte entre o subjetivo e o objetivo por toda a biografia do ser humano. Segundo Winnicott, trata-se de uma experiência mantida pela vida inteira, na “experimentação intensa que diz respeito às artes, à religião, ao viver imaginativo e ao trabalho científico criador (1975, p. 30)”.

É clara a relação entre a experiência de confiabilidade estabelecida na primeira infância com a mãe suficientemente boa e a capacidade do indivíduo adulto de se aproximar do conceito e da experiência de Deus. Pois,

A uma criança que desenvolve a “crença em” pode-se transmitir o deus da casa ou da sociedade que aconteça ser a sua. Mas para a criança sem nenhuma “crença em”, Deus é na melhor das hipóteses um truque do pedagogo, e na pior das hipóteses uma peça de evidência para a criança à qual falta em relação à figura dos pais confiança no processo de maturação da natureza humana e cujos pais têm medo do desconhecido. (WINNICOTT, 1983, p. 88/89).

Portanto, para Winnicott, a capacidade de crer é uma aquisição basililar; usa a expressão crença em..., assim seguida de pontinhos, como possibilidades a serem completadas com diferentes objetos, podendo vir a ser crença em *Deus*, crença em um futuro promissor, crença em um outro ser humano, etc. Os objetos que completam a sentença podem variar e são secundários o importante é a crença. O que é primário e possibilita o surgimento da crença (entendida como confiar no outro, sem necessariamente remeter ao grande outro) é o ambiente-mãe, antes mesmo da mãe emergir como “objeto” propriamente dito, sendo a confiabilidade o atributo primário da crença.

1.3 A visão da psicanálise contemporânea

A partir de Freud e Winnicott, a psicanalista latino-americana Ana-Maria Rizzuto pesquisa como se forma e desenvolve a representação de Deus no psiquismo humano. Faz uma análise crítica da obra de Freud. Segundo ela, com a teorização sobre o processo genético da crença, o criador da psicanálise edificou um terreno sólido para a teoria de relações objetais, entretanto, deixou um lapso ao tratar da *imago* e das idéias religiosas. Em *Totem e tabu*, tentando explicar o processo de como se cria e transmite o tabu ou as crenças religiosas, Freud discorre sobre as “imagens mnêmicas”. Já no texto posterior, *Algumas reflexões sobre a psicologia do escolar*, Freud chama de *imago* às imagens “firmadas nos primeiros 6 anos de vida” a partir das relações estabelecidas “com os pais e irmãos e irmãs (1974n p. 287)”, ou seja, o mesmo que as imagens mnêmicas descritas anteriormente, agora um conceito já mais elaborado. Entretanto, no texto *O futuro de uma ilusão* não aparece mais *imago* e nem memórias mnêmicas e Freud se refere às idéias religiosas, como aquilo que dá origem à crença.

Explica ela que Freud dá a entender que *imago* e idéias religiosas são a mesma coisa. Entretanto, trata-se de procedimentos distintos “...idéia de Deus {idéias religiosas} e *imago* e representação de Deus são processos que se dão em níveis muito diferentes na *psyche* humana e pertencem a duas diferentes condições de abstração (RIZZUTO 1979, p. 28 [tradução minha])”. Esclarece que a idéia de Deus se refere a um processo secundário, onde pode entrar a *imago* de Deus vinda da relação infantil, mas não necessariamente, pois trata-se da elaboração de um pensamento abstrato. Já a *imago* de Deus remete a um processo puramente emocional, vindo das relações primeiras, estabelecidas num estágio muito precoce. Embora

Freud passe uma certa confusão ao se referir aos dois processos como similares, a pesquisadora enfatiza o seu legado sobre a descoberta de que o humano é um ser “objeto-relacionado”, para ela, uma das maiores contribuições para o entendimento do homem. Foi ele quem postulou sobre “...{o} uso do homem das imagos precoces e representações objetais durante toda a vida, sua dependência das relações com o objeto e, não menos importante, a sua religiosidade, com uma atividade objeto relacionada (RIZZUTO, 1979, p. 28/29 [tradução minha])”.

Como já vimos, para Freud a crença se deve à relação entre pai e filho. “A psicanálise[...] ensina-nos [...] que o deus de cada um [...] é formado à semelhança do pai, que a relação com Deus depende da relação com o pai em carne e osso e oscila e se modifica de acordo com essa relação e que [...] Deus nada mais é que um pai glorificado (FREUD 1974j, p.175/176)”. Embora Freud fale da *imago* do pai como geradora da crença, ao declarar que “O próprio Deus, em última análise, é apenas uma exaltação dessa imagem do pai, tal como é representada na mente durante a mais tenra infância (FREUD, 1974n, p. 287)”, não chega a desenvolver suficientemente essa proposição. Segundo ele, “os começos da religião, da moral da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo (FREUD 1974j, p.185)”.

Winnicott trabalhou arduamente para desvendar “o mundo do bebê”, tendo chegado à formulação sobre a origem da crença que, para ele, acontece a partir da relação estabelecida entre o lactante e as pessoas que cuidam dele (geralmente a mãe). Enfatizou a importância do período transicional para a relação de confiança, tendo devotado esforços para “traçar o desenvolvimento da representação de Deus (RIZZUTO, 1979, p. 38)”.

Após percorrer a teoria psicanalítica, Rizzuto conclui que a formação da imagem de Deus não depende do conflito edipiano, como imaginava Freud. Por tratar-se de um processo de representação de uma relação-objeto, depende da configuração emocional do momento em que se deu a representação. A partir disso, busca entender qual é necessidade psíquica que leva o ser humano a conceber a representação de um ser não experimentado e para o qual tanto poder é atribuído. A partir da análise dos dados da psicanálise com crianças pequenas e da teoria, concluiu que:

... enquanto o homem puder seguir sua noção de casualidade ao seu fim e ter suas questões respondidas por seus pais, toda criança humana terá alguma representação precária de Deus feita da sua representação parental. [...] E se o homem continuar a precisar da fantasia criativa para moderar seus anseios por objetos, seus medos, seus desapontamentos com suas limitações, ele continuará a criar deuses. [...] nós necessitamos de nossos objetos do começo ao fim [...], eles combinam o mistério de sua realidade e nossa fantasia. Enquanto esse paradoxo permanece uma característica essencial do ser humano, deuses continuarão a ser criados, e a natureza e o mundo continuarão a ser personalizados não importa quanto esforço “progressista” nós façamos para computadorizar cada canto do universo. O ideal de Freud do homem sem ilusão terá que esperar por um novo tipo de ser humano, talvez uma nova civilização (RIZZUTO, 1979, 52/53 [tradução minha]).

A representação “fala” da capacidade do ser humano de simbolizar, de criar o objeto que está ali na sua frente, esperando para ser criado,

conforme Winnicott. Trata-se de algo que se dá muito cedo na vida, mas nos acompanha a vida toda, geralmente de maneira inconsciente, sendo a própria existência dependente da realidade fictícia que o homem cria e inventa todos os dias para enriquecer o seu mundo e dar sentido à sua vida.

Rizzuto entende que a representação de Deus resulta da relação de confiança estabelecida com o lactante, podendo mesmo se concluir que “Deus, psicologicamente falando, é um objeto transicional ilusório (RIZZUTO, 1979, 177 [tradução minha])”. Ilusório porque sua base não é um objeto real, diferentemente do que acontece com os objetos transicionais regulares, em que algo como um pedaço de cobertor usado ou um ursinho de pelúcia velho serve como depositário do afeto do bebê, estabelecendo com ele uma intensa ligação. No caso de Deus, “ele é criado a partir do material representacional cujas fontes são as representações dos objetos primários (RIZZUTO, 1979, p.178 [tradução minha])”. Além disso, trata-se de um objeto transicional especial, porque, enquanto os objetos transicionais perdem sua importância com o passar do tempo, se tornando descatexizados, Deus vai se ganhando mais catexia durante os anos pré-genitais, chegando ao “mostappealingmoment”² no pico da vivência do Édipo, entre os 3 e os 5 anos de idade. Com esse achado, Rizzuto se aproxima novamente da descoberta freudiana, que percebeu a grande ligação da crença com o complexo de Édipo. A psicanalista esclarece que a ligação da crença com o Édipo remete a um momento secundário na sua constituição, tendo a formação da representação acontecido em uma fase bem anterior, acrescentando que, dependendo de como se dá a solução da

2 Traduzindo a fala da autora *mostappealingmoment*, como momento mais atraente.

crise do Édipo, a representação de Deus ganha diferentes arranjos no psiquismo do jovem e do adulto. De qualquer forma, “através da vida Deus permanece como um objeto transicional, ganhando alavancagem consigo mesmo, com outros e com a própria vida (RIZZUTO, 1979, p. 179 [tradução minha]).” Portanto, o processo de criar e encontrar a Deus nunca cessa, trata-se de um artifício que faz parte da própria demanda de desenvolvimento do ser humano ao longo de toda a sua vida, desde o nascimento até a morte.

2 Crença e fé

Os conceitos de narcisismo e complexo de castração são peças fundamentais nos desenvolvimentos de Octave Mannoni e Elisa Cintra, sobre crença e fé.

O narcisismo primário refere-se ao momento em que a criança toma a si mesma como objeto sexual, antes de escolher outros objetos exteriores, enquanto o narcisismo secundário se caracteriza por um retorno da libido³ ao ego após ter sido investida em objetos externos, ou seja, os investimentos libidinais são retirados do mundo exterior e reconduzidos ao ego, “é o retorno do narcisismo infantil, primitivo, original, afirma Freud no ensaio *A teoria da libido e o narcisismo* (1974c, p.495)”.

Segundo Freud, na *introdução sobre o narcisismo* (1974b, p.117), “o desenvolvimento do ego consiste num afastamento do narcis-

3 Segundo o dicionário Roudinesco, a palavra Libido foi usada por Freud para designar a pulsão sexual na vida psíquica.

sismo primário [...] afastamento ocasionado pelo deslocamento da libido em direção a um ideal do ego imposto de fora, sendo a satisfação provocada pela realização desse ideal.” Essa imposição que vem de fora, tem a ver com o complexo de castração, tema que aparece pela primeira vez nos escritos *Sobre as teorias sexuais das crianças*, de 1908. Freud diz que as crianças pequenas não fazem diferença entre os sexos, acreditando que todos, inclusive as mulheres, têm um pênis. Ao perceberem que elas não o possuem, de imediato negam a sua percepção. A falta é entendida como resultado de castração da mulher, o que ameaça o menino de ser também castrado. Assim se constitui o complexo de castração, que normalmente é mantido fora da consciência, pois “será subsequentemente lembrado com grande relutância pela consciência (FREUD, 1974g, p. 220)”. Torna-se assim um fantasma ou fantasia mantida inconsciente no psiquismo, sendo comprovada a sua existência pela experiência analítica.

Em *Inibições, sintomas e ansiedade*, de 1926, Freud já ampliou bastante sua compreensão a respeito do complexo de castração. Fala da ansiedade diante de situações de perigo, configurando-se como ameaça de perder algo importante. A primeira perda se dá no nascimento, depois, a perda da mãe como objeto, a ameaça da perda do pênis na fase genital, o perigo ligado ao poder do próprio superego e o último perigo liga-se à perda da própria vida, pertinente com o medo da morte. Os perigos levam ao desamparo mental, agindo o temor da castração em todas as situações subsequentes de perda como substitutas da situação original de perigo da “perda de um objeto valioso”, esclarecendo Freud que, mais que o objeto em si, a ansiedade deve-se ao medo de “perder o amor do objeto (1974h, p.167)”.

A ligação do complexo de castração ao narcisismo se deve ao fato de que é exatamente a castração a imposição vinda da realidade externa sobre a satisfação do desejo que quebra a onipotência do sujeito, afastando-o do narcisismo primário e abrindo espaço para o estabelecimento de uma relação com o outro, que passa então a ser considerado. E assim, o ideal do ego (ou superego), que “é o herdeiro do complexo de Édipo (FREUD, 1974d, p.51)” vem como uma forma de não renunciar à perfeição narcisista de uma vez por todas, de forma que o indivíduo “[...] projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal (FREUD,1974b, p. 111)”.

Resumindo, pode-se dizer que, enquanto o narcisismo primário compreende as idealizações, a onipotência, o eu ideal, a imagem corporal, o imaginário, e se alimenta do narcisismo e da imagem dos pais, o narcisismo secundário compreende o ideal do eu, a identificação com o outro, a lei e o simbólico. Sendo que, em proporções maiores ou menores, tanto o narcisismo primário como o secundário acompanham o sujeito normal vida afora.

O psicanalista Octave Mannoni, no texto *Eu sei... mas mesmo assim* desenvolve um estudo sobre a crença e a fé, a partir dos estudos empreendidos com dados da etnografia dos índios norte-americanos hopi. A partir do livro de Talayesva, *Soleil Hopi* sobre o uso das Katcinas, busca um exemplo para confirmar a proposição de que a crença pode ser abandonada e conservada ao mesmo tempo, na medida que passa pelo desmentido da realidade e se transforma, em um remanejamento da autoridade parental. Mostra que as crenças remetem à época mítica da infância e são atreladas à importância da palavra dos adultos para as crianças.

Segundo o relato de Talayesva, os adultos da comunidade hopi participam de um ritual em que dançam usando máscaras, levando as crianças a acreditarem que são espíritos. Quando as crianças atingem os 10 anos de idade passam por um processo de iniciação em que os pais e tios revelam suas identidades por detrás das máscaras. A partir daí ocorre uma mudança na crença delas, que pode ser expressa pela frase “eu sei que as Katcinas não são espíritos, são meus pais e tios, mas mesmo assim as Katcina estão ali quando meus pais e tios dançam mascarados”. Para Mannoni, com a iniciação acontece uma mudança da crença infantil, que foi desmentida, para continuar sua existência de forma adulta, significando que alguma coisa passou para o outro lado (a própria definição de iniciação tem a ver com isso), uma vez que, depois de saber a “verdade” a respeito das Katcinas, que não são espíritos, como acreditavam antes, mas sim seus tios e pais disfarçados, e elaborar a decepção, passam para o lado dos adultos, tornando-se elas agora encarregadas de manter o segredo e participar do ritual mágico para as crianças menores (MANNONI, 1973, p.13-17).

Segundo o psicanalista, a frase “eu sei mas mesmo assim” se explica pelo desejo,

...sem dúvida, no fim das contas, a crença se explica pelo desejo, banalidade que já está nas fábulas de La Fontaine... A descoberta de Freud é que o desejo age à distância sobre o material consciente e faz com que se manifestem aí as leis do processo primário: a *Verleugnung*⁴ (pela qual a crença continua após o repúdio) se explica pela persistência do desejo e as leis do processo primário (MANNONI, 1973, p.22-23).

4 Na obra de Freud, mecanismo de defesa conhecido como recusa, segundo o vocabulário de psicanálise, de Laplanche e Pontalis.

A frase “o desejo age como que a distância”, significa que o desejo, que está no inconsciente, atua no consciente da pessoa, fazendo com que ela aja sem saber porque, ou seja, conscientemente a pessoa sabe, mas o saber não atingiu o inconsciente dela, assim é que a crença pode se manter sem que o próprio sujeito consinta ou dela saiba, como no caso das crenças irracionais e das crenças inapreensíveis para o sujeito.

A noção de *Verleugnung* vem de Freud, ao afirmar que “o fetiche é um substituto para o pênis”, referindo-se ao processo de desenvolvimento da criança, quando ela se depara com o fato de que a mãe não tem pênis e rejeita sua percepção, acreditando ter sido ela castrada e temendo acontecer o mesmo consigo. Conforme Freud (1974m, p.181), “Não é verdade que, depois que a criança fez sua observação da mulher, tenha conservado inalterada sua crença de que as mulheres possuam um falo. Reteve essa crença, mas também a abandonou”. Diante do conflito estabelecido entre sua percepção da realidade e de seu contradesejo, a solução encontrada pela criança é abandonar a crença que tinha, entretanto retendo algo dela, ou seja, muda a sua crença para preservá-la. O enunciado ficaria assim: “Em sua mente a mulher teve um pênis, a despeito de tudo, mas esse pênis não é mais o mesmo de antes. Outra coisa tomou seu lugar, foi indicada como seu substituto (FREUD, 1974m, p.181).” Mannoni, em sua leitura do processo de castração feminina sobre a mudança que acontece na crença, trabalha com a idéia que a crença primária permanece de maneira inconsciente, retendo sua força original, de forma que, ao repudiara verdade, continua a acreditar naquilo que se acreditava antes, embora conscientemente a pessoa possa acolher a verdade e dar crédito a ela. A transformação se dá quanto ao procedimento que mantém a crença; antes era através de um processo e depois através de outro, os dois mo-

dos de funcionamento do aparelho psíquico⁵. Conforme definido por Freud, enquanto o processo primário caracteriza o sistema inconsciente, o processo secundário caracteriza o sistema pré-consciente-consciente. O acreditar da criança pequena acontece a partir de um sistema inconsciente, no qual prevalece o princípio do prazer e o acreditar da criança que “já sabe da verdade” é mediada pelo seu ego, que opera segundo o princípio da realidade. Isso significa que há uma mediação e um controle da energia psíquica visando o equilíbrio e o bom funcionamento do sistema, e é aí onde entra o mecanismo de defesa conhecido como *Verleugnung* ou recusa, que tem a importantíssima função de adaptação à realidade.

Dessa forma, a crença é ao mesmo tempo abandonada e conservada, ou seja, ela é transformada “...a crença, abandona sua forma imaginária, se simboliza para se abrir para a fé, isto é, para um engajamento” (MANNONI, 1973, p. 17). Ou seja, antes tinha uma crença infantil, imaginária, depois da iniciação se dá a simbolização e isso permite o engajamento do indivíduo nos próprios ritos. A essa crença simbolizada que se abre para o engajamento o psicanalista caracteriza como fé.

Embora dizendo que os problemas relativos à fé religiosa são de outra natureza, Mannoni, com a análise que faz sobre a iniciação dos jovens hopi, chega ao cerne da verdadeira natureza da fé. Encontra a ligação entre a crença e a fé, pois sabendo que tanto “a fé como a crença são ambas feitas da palavra de outrem” e que “a fé sempre seja misturada de crença”, consegue estabelecer uma distinção entre elas, para então concluir que “A história de Talayesva é a história de todo

5 Os dois modos de funcionamento do aparelho psíquico diz respeito ao processo primário e ao processo secundário. Conceito dos mais fundamentais de Freud, presente em sua obra desde *A interpretação dos sonhos*, de 1900 a 1901.

mundo, normal ou neurótico, hopi ou não. Afinal de contas vemos, nós próprios, como, não encontrando nenhum sinal de Deus no céu, instalamo-lo nos céus, por uma transformação análoga à dos hopi (MANNONI, 1973, p.18)”, conclui o psicanalista.

A psicanalista Cintra busca o texto *Eu sei... mas mesmo assim*, de Mannoni, para trabalhar sobre a questão da crença *versus* a questão da fé, a partir desse processo de transformação sobre a crença. Diz ela:

Chamo de fé essa segunda edição da capacidade de iludir-se e da crença em figuras divinas e angelicais, capazes de garantir a segurança e a cura dos males e do adoecimento: ocorreu aí inegável desmistificação do caráter absoluto da autoridade que pais e deuses detinham na primeira infância.. A “morte de deus e do pai” são sempre as melhores metáforas da necessária transformação do sentimento de onipotência que deve ser superado na infância e pelo resto da vida. A crença em uma figura divina e paterna entretanto renasce transformada. No lugar da idealização do pai como um personagem especial, passa-se a pensar nele como “aquele em nome de quem” pode então consolidar-se a fraternidade, a promessa, o projeto, a abertura ao futuro, o pacto social e a expectativa de cura e salvação. Em termos psicanalíticos, esse processo é comparável à necessidade de viver a morte narcísica (do narcisismo primário), entrar no complexo de castração, experimentar a perda da integridade de si, mas mesmo assim... ...acabar constituindo um Ideal do Eu (narcisismo secundário), que contém ainda a promessa de alguma integridade narcísica[...] A necessidade de vivenciar a morte narcísica me faz lembrar um curto texto bíblico: “Quem quiser salvar a sua vida perdê-la-á e quem perdê-la por causa do meu nome, recuperá-la-á”. “Perder a vida” pode ser entendido,

nesse contexto, “abrir mão do modo onipotente e controlador de apropriar-se de si mesmo e do outro”, abrir mão “de tudo compreender e possuir” e dos ideais megalômanos da infância (CINTRA, 2004, p. 47/48).

Cintra aprofunda a compreensão de Mannoni sobre a crença usando os conceitos de narcisismo primário e secundários de Freud, de forma a explicar a diferença entre o primeiro processo, que seria o da crença infantil e o segundo processo em que se estabelece a fé adulta.

A morte ou ferida narcísica, vinda da complexo de castração, foi expandida para representar todas as perdas narcísicas, que continuam infligindo danos ao sentimento de onipotência ao longo da vida. Cintra deixa claro que não é fácil aceitar a castração. Propõe que, com a idéia de um Deus onipotente, busca o homem ao longo da história uma forma de restaurar o seu narcisismo ferido.

A partir disso, pode-se pensar que as crenças instituídas ao longo da história da civilização estiveram sempre ligadas ao narcisismo ferido e precisando de restauração. Pode-se constatá-lo por intermédio dos deuses que encarnavam a onipotência e a autonomia, que proporcionam a fartura e a riqueza, os deuses da fecundidade da terra e das pessoas, os que garantem a potência sexual e a força física, os que trazem a chuva para que os campos possam verdejar. Eles estão sempre a serviço de restaurar os ideais de um narcisismo fálico, cuja aspiração última é atingir de maneira absoluta todos os bens desejáveis. Penso que tais deuses sempre foram objeto da “crença”, uma vez que o desejo insaciável de satisfação – necessidades, pulsões e aspirações narcísicas – volta-se naturalmente para os deuses que

prometem dizer “sim” a todas as formas de prazer e aumentar a força e os poderes valorizados pelo grupo social (CINTRA, 2004, p. 49).

Essa visão fala da crença infantil, em que a onipotência da criança é projetada em Deus, a serviço de restaurar seu narcisismo ferido. Já a fé, destaca Cintra que ela nada tem a ver com a existência ou não de deuses, e sim com a decisão e o engajamento irrestrito em um projeto ético. A fé exige acolhera castração, coisa que não acontece na crença, de forma que o indivíduo, impotente, há de se abrir para o outro de um jeito novo. O outro não mais a seu serviço,mas o outro enquanto alteridade, com suas próprias necessidades e desejos.

As crenças fortalecem e dilatam a auto-imagem - a fé desaloja, abre espaço e põe em marcha um projeto temporal.Se as crenças se constroem para manter e fortalecer os ideais do narcisismo fálico, por outro lado a fé envolve um processo de esvaziamento e desprendimento parcial desses ideais. Não se trata de um processo de destruição completa, mas de uma transformação que envolve mutilação simbólica (como na circuncisão) e relativização dos poderes para “abrir-se para a alteridade”. A experiência da fé envolve o sacrifício de parte das aspirações pulsionais e narcísicas, envolve sublimação, e, portanto, um trabalho de simbolização. Ela exige abertura de espaço para a alteridade do outro com suas necessidades e coloca em marcha o interminável trabalho de existir com e contra “os outros” (CINTRA, 2004, p. 50/51).

O axioma usado por Mannoni (1973, p. 34), “A crença supõe que outro a sustente”, reforça a idéia da questão narcísica, pois o outro

a sustenta para si. Embora isso, Mannoni (p.14) diz também que “...a fé e a crença são ambas feitas da palavra de outrem” entende-se, portanto, que a palavra do outro, no caso da fé, ocupa um outro lugar, ao que Cintra completa; a fé envolve transcender o primeiro narcisismo, o poder fálico, se esvaziando e abrindo espaço para a alteridade, para o “estrangeiro”, o inesperado e capaz de engendrar o novo, “descobrir aquela paixão pela ‘alteridade’ e a possibilidade de investir o que é diferente de si, reencontrar a época perdida em que se podia viver sem que a coisa mais importante do mundo fossemos nós mesmos (CINTRA, 2004, p. 53)”.

Entende-se que o surgimento da fé é algo muito especial para o ser humano, pois evolui não só essa abertura para o outro, para o novo, enfatizando a professora Cintra a sua importância na construção da própria subjetividade, em que mesmo a saúde, a alegria, o sentido de viver e a capacidade de amar dependem desse amadurecimento que implica no despojamento de si.

Conclusão

A psicanálise fornece uma boa explicação sobre a constituição da crença no psiquismo humano e seus posteriores desenvolvimentos. É crucial a relação do bebê com as pessoas que cuidam dele, pois é partir daí que se cria a representação do outro. Representação nomeada de imago por Freud, mas que coube a Winnicott explorar. Freud via a crença como derivada da relação do pai-filho, com foco na crise do Édipo. Para ele, a crença era uma ilusão nascida do desejo de proteção. Já Winnicott encontrou as raízes da crença na relação do bebê

coma “mãe suficientemente boa”, pessoa devotada ao lactante, gerando nele uma confiança básica, fundamental para se tornar um ser humano saudável, capaz de ter profundidade ao apreciar a experiência cultural em geral, as artes e a religiosidade, sendo a relação com Deus proveniente dessa relação primeira. Rizzuto, com sua pesquisa em crianças pequenas, comprova o achado winnicottiano e enfatiza a importância da simbolização, consequência da capacidade humana de representação, algo inerente ao ser humano, dela dependendo sua saúde e a alegria de viver num mundo que ele constrói e dá sentido. Freud acreditava que a crença era algo infantil e sem valor, sendo tarefa do ser humano amadurecer e superar as ilusões, provavelmente por isso não tenha chegado à formulação sobre a fé que os psicanalistas Mannoni e Cintra conseguiram elaborar com as teorias e conceitos estabelecidos por ele. O mestre tinha questões pessoais que envolviam a religião, provavelmente devido a isso não tenha descoberto a fé, o lado adulto da crença.

Referências

- ABRAM, J. A linguagem de Winnicott. Tradução de SILVA, M. RJ: Revinter, 2000.
- CINTRA, Elisa M. U. A questão da crença versus a questão da fé: articulações com a Verleugnung freudiana. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 10, n. 15, p. 43-56, jun. 2004.
- FREUD, S. O futuro de uma ilusão. Tradução de J. O. A. Abreu. In: J. Salomão. (Org) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974a.v. XXI, p. 15-

71. [original publicado em 1927]

____ Sobre o narcisismo: uma introdução. Tradução de J. O. A. Abreu. In: J. Salomão. (Org) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974b. v. XIV, p. 83-119. [original publicado em 1914]

____ A teoria da libido e o narcisismo (XXVI Conferência). Tradução de J. O. A. Abreu. In: J. SALOMÃO. (Org) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974c. vol. XVI, p. 481- 521. [original publicado em 1916-17 (1915-17)]

____ *O ego e o id*. Tradução de J. O. A. Abreu. In: J. SALOMÃO. (Org) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974d.vol. XIX, p. 11-76. [original publicado em 1923]

____ A interpretação dos sonhos. Tradução de J. O. A. Abreu. In: J. SALOMÃO. (Org) *Edição standard brasileira das obras psicológica completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974e. vol. IV e V. [original publicado em 1900-01]

____ Três ensaios sobre da teoria da sexualidade. Tradução de J. O. A. Abreu. In: J. SALOMÃO. (Org) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974f. vol. VII, pp. 118-224. [original publicado em 1905]

____ Sobre as teorias sexuais das crianças. Tradução de J. O. A. Abreu. In: J. SALOMÃO. (Org) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974g.v IX p. 209-228. [original publicado em 1908]

____ Inibições, sintomas e ansiedade, Freud. Tradução de J. O. A. Abreu. In: J. SALOMÃO. (Org) *Edição standard brasileira das obras*

- psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974h.v XX p. 95-198. [original publicado em 1926(1925)]
- ____ Moisés e o monoteísmo, Freud (1939). Tradução de J. O. A. Abreu. In: J. SALOMÃO. (Org) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974i.v XXIII p.13-156. [original publicado em 1939]
- ____ Totem e Tabu, Freud (1913). Tradução de J. O. A. Abreu. In: J. SALOMÃO. (Org) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974j.v XIII p. 13-193. [original publicado em 1913].
- ____ Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. Tradução de J. O. A. Abreu. In: J. SALOMÃO. (Org) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974k. V. XI p. 53-124. [original publicado em 1910]
- ____ O caso Schreber. Tradução de J. O. A. Abreu. In: J. SALOMÃO. (Org) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974l. V.XII p. 13-108. [original publicado em 1911]
- ____ Fetichismo. Tradução de J. O. A. Abreu. In: J. SALOMÃO. (Org) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974m. v.XXI p. 175-185. [original publicado em 1927]
- ____ Algumas reflexões sobre a psicologia do escolar. Tradução de J. O. A. Abreu. In: J. SALOMÃO. (Org) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974n. v.XIII p. 285-288. [original publicado em 1914].
- GURFINKEL, Decio. Fé perceptiva e experiência da realidade. *Revista natureza humana*, 3(1): 141-173, jan.-jun. 2001.

LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.B. Vocabulário da Psicanálise. 3 ed. Santos: Martins Fontes, 1970.

MANNONI, O. Eu sei mas mesmo assim... in: *Chaves para o Imaginário*.

Tradução de Lígia Maria Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1973.

RIZZUTO, A. M. The birth of the living God. A psychoanalytic study.

Chicago-London: The University of Chicago Press: 1979.

WINNICOT, D.W. O Brincar e a Realidade. RJ: Imago, 1975.

_____. Moral e educação. In: *O Ambiente e os processos de maturação*.

Trad. Irineo Constantino S. Ortiz. Porto Alegre: Artmed, 1983. p.

88-9.

***Experientia crucis* como lugar de encontro entre teologia e psicologia: as contribuições do pensamento complexo**

Márcio Luiz Fernandes *

Resumo

As investigações dos filósofos/teólogos Florenskij, Losskij e Edith Stein apresentam uma abertura à interdisciplinariedade e em suas pesquisas convergem em salientar que para conhecer e acompanhar o emergir da pessoa é preciso adotar um conhecimento não somente lógico-especulativo, mas ontológico-simbólico no qual cada particular da realidade, cada coisa existente possa estar em relação com a totalidade. O realismo russo do início do século XX e a escola fenomenológica nasceram conscientes da urgência de fazer frente ao positivismo e reconheceram, então, a necessidade da renovação da própria gnosiologia. Uma renovação que leva em consideração os seguintes temas fundamentais: a dimensão existencial do conhecimento; a intersubjetividade; o valor do apofatismo para exprimir a experiência de Deus; a relação entre o pensamento – seja teológico ou filosófico – com a cultura literária, artística, política, econômica e ecológica. Desse modo, emergem temas fundamentais para a psicologia da religião tais como: o sofrimento; a representação de Deus e a relação entre religião e enraizamento. As pesquisas realizadas por Safra na clínica apontam

* Professor do Programa de Pós Graduação em Teologia da PUCPR e pós-doutorando da USP no departamento de Psicologia Clínica sob a orientação do prof. Dr. Gilberto Safra. marciovisconde@yahoo.com.br

para um fenômeno de desenraizamento do ser humano nos registros étnico, estético, ético e religioso. Tais dimensões foram amplamente exploradas pelos autores citados e, por isso, a presente proposta tem como objetivo compreender as contribuições da teologia kenótica e mística para a psicologia e, de modo especial, apresentar como as intuições desses teóricos tem sido objeto de reflexão para os psicólogos e como tais saberes teológicos provocam a clínica contemporânea.

Palavras-chave: psicologia e teologia; mística oriental; apofatismo; Pavel Florenskij; Edith Stein; Losskij.

Introdução

Parte-se aqui da hipótese de que a preocupação com o tema do conhecimento global ou integral pode ser reconhecido na rica tradição cristã e, portanto, seria necessário realizar o exame das contribuições de autores para os quais – a partir do horizonte da fé cristã – deixaram-nos sugestivas indicações para o projeto não só de um pensamento complexo, mas para a realização de uma existência aberta para encontrar o nexos profundo com a totalidade dos fatores presentes no real. Na atualidade falar em pensamento complexo nos remete quase imediatamente a Edgar Morin o qual, por sua vez, propõe a necessidade da reforma do pensamento. Segundo ele é urgente encontrar uma via que nos mostre as inumeráveis inter-retroações entre os processos extremamente diversos (econômicos, sociais, demográficos, políticos e religiosos). Conforme aponta Morin (2013) o habitante do mundo ocidental sofre hoje dois tipos de carência cognitiva: em primeiro lugar

as cegueiras de um modo de conhecimento que, compartimentando os saberes, fragmenta os problemas fundamentais e globais; e, por outro lado, sofre-se da prepotência da racionalidade ocidental que nos ilude de possuir o universal. As investigações de Pavel Florenskij, Vladimir Losskij e Edith Stein apresentam-se como modelos para pensar os temas de fronteira entre a filosofia, teologia e psicologia. Interessante notar a vocação interdisciplinar destes autores e a capacidade de harmonizar reflexão teórica e a experiência existencial. São figuras da história contemporânea ligadas profundamente aos dramas marcantes da primeira metade do século XX: as duas guerras mundiais, os totalitarismos de Estado e as transformações sócio-culturais das respectivas sociedades em que se inseriram. Todos eles puderam viver a experiência da cruz: serviram à ciência e à fé com uma razão e existência crucificada, o que veio a significar a imitação da *kenosi* de Cristo. Para a psicologia, segundo Safra, o diálogo com estes autores permite responder às demandas da clínica contemporânea e “refletir sobre a ética e o adoecer humano” (2004, p.28) porque para acompanhar o emergir da pessoa é preciso adotar um conhecimento não somente lógico-especulativo, mas ontológico-simbólico no qual cada particular da realidade, cada coisa existente possa estar em relação com a totalidade.

1. A proposta do pensamento complexo de Pavel Florenskij e a contribuição do realismo russo

Pavel Florenskij é um dos representantes do realismo russo dos finais do século XIX e dos primeiros decênios do século XX. Ele é considerado

um dos grandes pensadores sendo chamado de Pascal ou Leonardo da Vinci russo (ZAK, 2002; 1998). O pensamento e a obra deste matemático, filósofo, crítico de arte e teólogo é ainda pouco conhecido no ambiente acadêmico brasileiro. A teologia ocidental marcada pelos conhecimentos positivos acerca do ser divino e caracterizada pela abordagem anselmiana da *fides quaerens intellectum* é carente do respiro daqueles elementos que caracterizam a teologia oriental, a saber: o caráter apofático do fazer teológico; a concentração experiencial e kenótica e a busca da liberdade do espírito na contemplação e vida mística (FERNANDES, 2012). Estes elementos são importantes também no âmbito da psicologia. Alguns estudiosos da psicologia da religião no Brasil procuram explorar a contribuição da teologia e da filosofia, na busca de oferecer uma antropologia unitária do ser humano na qual a perspectiva do *ethos* humano e da estrutura ontológica da pessoa torna-se objeto principal de atenção e estudo (SAFRA, 2004; MAFHOUD & MASSIMI, 2011). A obra de Florenskij reflete tanto a necessidade de salientar a experiência originária do ser humano quanto o desejo de buscar a verdade e a beleza a partir das fontes, sobretudo no tesouro de sabedoria da Sagrada Escritura e dos padres da Igreja. De fato, para Florenskij nenhuma fórmula, definição racional ou sistema fruto da atividade teológica ou científica pode substituir a vida, ou seja, as vivências da criatividade e capacidade do ser humano de produzir o novo em cada momento (ZAK, 1998). Além disso, Pavel Aleksandrovic Florenskij é um dos mais importantes e ilustres protagonistas de uma elaboração teórica radicada no terreno da gnosiologia. Ao lado deste interesse encontra-se neste autor a capacidade de colher a essência dos fenômenos e mostrar as relações complexas de cada particular com o todo. Alguns meses antes de ser fuzilado, em missiva ao filho Kirill, afirma:

O que eu fiz durante toda a minha vida? Contemplei o mundo como um conjunto, como um quadro e uma realidade única, mas em cada instante ou, mais precisamente, em cada fase da minha vida, por um determinado ângulo de observação. Examinei as relações universais em certo corte vertical do mundo, seguindo uma determinada direção, com um determinado plano e procurei compreender a estrutura do mundo a partir daquela sua característica da qual me ocupava naquela fase. Os níveis deste corte vertical mudam, entretanto um nível não anula outro, mas o enriquece e favorece a mudança: ou seja, dá-se uma contínua dialética do pensamento. (FLORENSKIJ, 2006, p.379-380).

Conforme mostra os estudos de Zak (1998; 2009) os numerosos escritos de Florenskij tratam com admirável competência e originalidade as temáticas mais diferentes: dos temas da filosofia da linguagem e da estética àqueles da geometria e da teoria do conjunto, dos temas das religiões primitivas e da mística cristã àqueles da física dos materiais plásticos e da radioatividade. Florenskij consegue passar de um tema a outro não só com a naturalidade, mas também mantém a convicção de que entre os temas tratados não existe uma distância tão grande que não se possam entrever entre eles as devidas conexões. Estes nexos são de natureza estrutural, representando uma espécie de ligação inata e originária entre tudo aquilo que existe, entre cada objeto de natureza orgânica e inorgânica. Florenskij convenceu-se da existência de tal ligação desde tenra idade. Estes dados são experimentados por ele em primeira pessoa como a vivência da recíproca compenetração e comunicação entre os elementos e os fenômenos naturais do mundo. É como se na estrutura interna de tudo aquilo que existe pudesse haver

uma ponte – sutil e que pode ser percorrida – conectando o coração de uma determinada coisa, de um determinado organismo e de uma concreta vida, com o coração de todas as outras coisas, de todos os outros organismos, de outras vidas. É o que escreve à sua cara filha Olecka em 12 de novembro: “a matemática não deve estar na mente como um peso que se carrega externamente, mas como um hábito do pensamento: é necessário aprender a ver as relações geométricas em toda a realidade e reconhecer as fórmulas em todos os fenômenos” (FLORENSKIJ, 2006, p. 68).

As cartas escritas por Florenskij desde a prisão são a documentação desta experiência de conexão com a totalidade da realidade e onde ele mostra a necessidade fundamental de aprender a arte de viver que, segundo relata, consiste em preencher cada instante da vida com um conteúdo substancial. Em julho de 1936 escreve a Annulja recordando que a luta de sua vida era com o desejo ilimitado de sua alma, mas reconhecia que a sabedoria provém da capacidade de saber delimitar: “Onde não existe uma composição, não poderá existir uma verdadeira compreensão, mas qualquer composição artística, por exemplo, comporta o limite” (FLORENSKIJ, 2006, p. 310).

O interesse de Florenskij pela questão da estética provém, por um lado, de uma infância vivida no mundo das fábulas que lhe conferirá uma percepção mística da realidade e influenciará a sua futura concepção integral do mundo. Os estudiosos de Florenskij não cessam de perguntar sobre tais influências fazendo o elenco das pessoas com as quais mantém-se em contato na infância e adolescência chegando a conclusão de que “a experiência da infância foi o período carismático e fundador de todo o futuro pensamento florenskiano” (ZAK, 1998, p.132). Por outro lado, destaca-se o relacionamento de amizade esta-

belecido com os membros da família de Vladimir Favorskij que cultivavam de modo modesto e com espírito cristão os valores artísticos e culturais no ambiente do ateísmo militante da Rússia dos anos 1919 a 1933. De 1918 a 1920 Florenskij desempenhou várias atividades como membro da Comissão de Tutela dos Monumentos e das Antiguidades da Lavra da Trindade e São Sérgio de Moscou. A colaboração nesta comissão e os seus contatos com o ambiente artístico de Moscou e com os historiadores da Arte como Aleksej Sidorov (1891-1968) e Aleksandr Larionov reforçaram o gosto pela história da arte e levaram-no a produzir textos sobre a sua particular percepção sobre a arte, a ciência e a filosofia. A ciência sofre uma espécie de escravidão ao tentar elaborar esquemas e reduzir as experiências vividas ao próprio círculo de sua compreensão; já a filosofia – se é dialética – não se contenta por uma simples descrição, “mas tende ao complexo aprofundamento das descrições” (FLORENSKIJ, 2011, p.47).

Florenskij permanece fiel ao desejo de elaborar e promover uma visão global do mundo mesmo quando, depois da revolução socialista de 1917, começa a ser penalizado por parte do novo regime pelo fato de ser sacerdote e, sobretudo, por ser uma testemunha extraordinária da realização do diálogo entre a fé e a ciência. De fato, depois do fechamento forçado da Academia teológica de Moscou, onde havia ensinado história da filosofia, e depois de uma breve experiência como docente junto ao Atelier de arte e técnica do Estado, ele se dedica aos experimentos e à pesquisa científica. A partir de 1921 dirige as pesquisas financiadas pela Administração central para a eletrificação da Rússia e a partir de 1930 torna-se vice-diretor do Instituto eletro-técnico K. A. Krug e, no ano seguinte, membro da Direção central para o estudo do material eletro-isolante, e – de modo extraordinário – em todos

estes cargos mantêm uma aproximação “mística” ao real, ao mundo e a vida. É uma perspectiva que, se pode intuir, está nele intimamente ligada com a fé em Deus e com a convicção – a mesma que fez exclamar São Paulo: “nele (Deus) nós vivemos, nos movemos e somos” (At. 17,28) – que o mistério da presença de Deus no coração do real, ou seja, em tudo aquilo que existe, é um dado de fato que deveria ser levado a sério também pela ciência. E Florenskij mantêm a mesma convicção quando, em 1933, foi preso, torturado e levado para os campos de concentração. Florenskij fará a experiência da cruz, do abandono e do despojamento de si. Mas a percepção da complexidade do real mostra como Florenskij, fiel guardião da tradição dos padres da Igreja, soube elaborar uma nova filosofia da pessoa com a negação de toda a forma de abstração e a favor da concreta revelação da pessoa. Esta revelação da pessoa na sua integridade se dá na busca interior: “Existe um grande coração querúbico na nossa alma, mas ele está escondido no mistério invisível da nossa alma” (VALENTINI, 2012, p. 148).

Pode-se acrescentar que a concepção expressa pelo pensador russo sobre a gnosiologia pode ser definida, à luz do atual desenvolvimento do pensamento filosófico e da epistemologia da ciência, como um modelo de um pensamento complexo. Esta percepção do real, por sua vez, não tem nada de esotérico, mas deve ser compreendida à luz da teoria do símbolo que Florenskij (2007; 2003) elabora e considera fundamental para o seu pensamento. Essa diz que tudo o que aparece, isto é, o fenômeno, não é outra coisa senão a porta na direção de algo ainda maior, que está além, o *noumeno*. Algo que é realmente presente no fenômeno, fundando o seu ser (enquanto fenômeno) e dando-se a conhecer somente e por meio dele. Tal teoria vê no real um conjunto de inumeráveis níveis ou estratos – semelhante a uma cebola feita de

tantos “véus” – que são interdependentes e reciprocamente comunicantes e do qual se pode dizer que o nível mais “na superfície” tem o seu fundamento naquele “escondido” que está além deste e do qual aquele mais “na superfície” é o símbolo (ZAK, 2008).

Por outro lado, tudo isso nos leva a considerar a analogia entre esta perspectiva e a herança da experiência comunitária e religiosa russa a respeito do tema da amizade. Para Florenskij a realização da pessoa está estreitamente relacionada à amizade porque ela permite a doação, a relação-participativa, o reconhecimento, a gratidão, o exercício virtuoso e ascético e, enfim, a sensação de participação na experiência da relação trinitária da “consustancialidade de um com o outro” (2010, p. 432). Revela-se, então, o teor ontológico e ético de um pensamento que se nutriu das profundas reflexões sobre o ser humano colocadas em evidência por obras como de Fedor M. Dostoevskij, Solov’ev; Bulgakov e outros.

2. O apofatismo como método: a proposta de Vladimir Losskij

Parece ser fundamental, em primeiro lugar, documentar o quanto alguns clínicos têm explorado a tradição cristã e revisitado as fontes e os autores da tradição russa para responder aos desafios da busca do sentido do ser humano. Este dado é também um elemento de incentivo para os teólogos e estudantes de teologia para que também eles possam prestar atenção ao valor de certos textos que se traduzidos em linguagem antropológica podem assinalar fenômenos ontológicos da condição humana:

A partir do final do século XIX, vemos o aparecimento de filósofos, teólogos, escritores, poetas, dramaturgos, que tomam como objeto de seus trabalhos a ética humana e os sofrimentos decorrentes de seu esfacelamento. O povo russo, por essa razão, tem uma tradição de abordar as questões do sofrimento humano, fruto da ruptura do ethos humano, que nos beneficiam em nosso trabalho com as angústias decorrentes da pós-modernidade. (...) As questões referentes ao ethos humano, formuladas pelos pensadores russos, fundamentaram-se no modo como o convívio humano aconteceu na Rússia antiga. Em tempos passados o solo russo era ocupado por uma série de aldeias. Esses povoados eram o que possibilitava a vida acontecer. A aldeia denominava-se, em russo, *mir*. Essa mesma palavra, ao longo do tempo, passou, também a designar mundo e paz. *Mir* é povoado, mundo e paz. (SAFRA, 2004, p. 29).

Vladimir Losskij (1903-1960) e sua família experimentam na Rússia a crise decorrente do clima de terror e violência causado pela revolução de 1917. A família pertencia a intelectualidade liberal e percorrem um caminho de retorno à fé e a Igreja ortodoxa. Nikolaj, pai de Vladimir, também foi um dos fundadores do intuitivismo filosófico e principal representante do personalismo russo, tendo realizado pesquisas no instituto de Psicologia de Wundt e em Gotinga com Georg E. Muller. Em 1922 com seu pai, mãe e irmãos são expulsos da terra natal junto com tantos notáveis intelectuais. Em primeiro momento vive com a família em Praga e a partir de 1924 transfere-se para Paris onde inscrevendo-se na Sorbone realiza seus estudos sobre a mística de Mestre Eckhart. Tendo vivido na França, no período em que a ascensão do poder de Hitler aterroriza a Euro-

pa, Losskij assiste a destruição e a morte de inocentes e constata o que acontece com a mente e o coração daqueles que se colocam no lugar de Deus. Por esta razão, organiza uma série de Conferências sobre a Teologia mística, com a certeza de que a Europa necessitava uma renovação espiritual. O seu projeto, então, passou a ser o de “ensinar aos seus contemporâneos, feridos e perdidos, a nostalgia pelo Infinito” (ZAK, 2012, p. 38).

O elemento característico do pensamento teológico de Losskij, bem como de Florenskij e Bulgakov é o convite a compreender o apofatismo como método de purificação do pensamento. No âmbito teológico se diz que é impossível se aproximar de Deus por meio de um conhecimento puramente racional, pois o apofatismo consiste em negar aquilo que Deus não é. Na linha de São Gregório de Nissa, Losskij afirma que os conceitos e expressões culturais para tentar capturar e penetrar na natureza de Deus só poderá produzir um ídolo de Deus e não um conhecimento dele. A via apofática para Losskij não consiste em uma operação racional, mas assinala uma espécie de purificação existencial no sentido da busca constante do rosto do Infinito, uma via de abertura à contemplação mística.

É importante assinalar que o *não* da teologia apofática está em direta relação ao *sim* catafático, instaurando uma dinâmica dialética, que freia toda a presunção da pessoa em tentar adaptar os mistérios de Deus ao pensamento humano. Isso não significa que o teólogo está chamado somente ao silêncio, mas aberto para comunicar tudo o que se contemplou. Losskij nos aponta a necessidade de entender que a atitude apofática é uma homenagem prestada ao Espírito Santo, que sendo o sopro divino em nós é capaz de suprir as insuficiências e as limitações, transformando as trevas em luz.

Mas como traduzir este fundamental elemento do apofatismo para prática clínica? Como compreender o sofrimento humano e que posição tomar frente ao Outro que vem ao encontro do psicólogo ou de qualquer outra pessoa que exerça uma atividade de cuidado? Esta atitude nos oferece a possibilidade de realizar um trabalho que se funda na singularidade do Outro: “o analista coloca-se frente ao paciente de maneira a deixar-se ensinar pelo que o paciente diz e apresenta: a historicidade de seu ser Esse é o trabalho clínico em *Sobórnost*” (SAFRA, 2004, p. 122).

3. A fenomenologia de Edith Stein: pessoa e comunidade

Ao lado do realismo russo é preciso dizer que também a escola fenomenológica empenhou-se em questionar a visão reducionista do Positivismo. Em terras brasileiras a urgência da psicologia em encontrar uma fundamentação antropológica tem atraído estudiosos a se interessar pela psicologia fenomenológica justamente pela compreensão unitária do ser humano e a apreensão dos fenômenos na sua totalidade. Basta fazer notar o juízo sobre a importância da abordagem fenomenológica clássica que hoje encontra-se difundida em diversas universidades públicas e privadas no Brasil:

De fato está se realizando no Brasil o que não se consegue fazer decolar na Europa, isto é, o sonho dos fenomenólogos de oferecer uma descrição filosófica do ser humano capaz de justificar sua complexidade e de fazer compreender o sentido de

pesquisas especializadas que investiguem os vários aspectos sem perder sua unidade e sem reduzir a pessoa a momentos específicos – corpo ou a psique – que acabariam por ser absolutizados; mas examinar o ser humano na variedade de suas características. Estas podem ser compreendidas como elementos constitutivos, não redutíveis a mensuração, diversas segundo suas qualidades (ALES BELLO, 2013, p. 12).

A abordagem fenomenológica, principalmente de Edith Stein, oferece esta visão não redutiva. Segundo Michele D’Ambra (2008) uma leitura atenta das cartas e relatos autobiográficos de Edith Stein revelam a ligação estabelecida por esta pensadora entre os acontecimentos e a reflexão teórica; entre as vivências do educador e o seu testemunho; entre a fé e a razão e, principalmente, a relação da pessoa com a comunidade. Pelos relatos autobiográficos ou, então, pelas cartas podemos entender como as ligações intersubjetivas quando consolidadas e objetivadas na comunidade, servem de estímulo para a atuação dos indivíduos. No momento crítico para a Alemanha, marcada pela ideologia totalitária e pela propaganda racial de ódio com relação aos judeus, o diretor espiritual de Edith Stein solicita-lhe que escreva aquilo que como pertencente a uma família hebréia, ela tinha conhecido da humanidade hebraica, para justamente fazer conhecer e mostrar aos de fora da comunidade que as situações humanas vividas não se diferenciavam do modo de agir e viver de todo ser humano. Assim, em cada linha da descrição feita por Stein percebe-se um sujeito que vive, sente e age movido por uma forte consciência de pertença que vai desde a família até a nação alemã. O objeto de atenção de Stein é manter uma reflexão sobre as circunstâncias que arrancaram os judeus

alemães de sua tranquila e natural existência. Este dado tem extrema relevância do ponto de vista fenomenológico porque, de fato, a comunidade – ou nação só pode ser consciente de si mesma por meio do indivíduo que tem as vivências da percepção, recordação e da reflexão sobre o próprio destino. Por isso, aquilo que o indivíduo sente como membro da comunidade forma o material com o qual se constroem as vivências comunitárias. Por vezes, a mesma vivência pode ser tomada seja como vivência do indivíduo, bem como da própria comunidade. Recordemos a tese fundamental com a qual Stein (1999, p.168) dá início à análise fenomenológica: “(...) cada vida consciente surge do eu individual. Cada vida que gera originalmente o fluxo último constituinte tem origem no eu individual e só no âmbito das vivências constituídas se podem distinguir vivências do indivíduo e vivências comunitárias”.

De fato, na escrita de uma carta, no trabalho manual, nas expressões literárias e poéticas, na música e nas narrativas populares temos as diferentes formas com as quais o indivíduo pode exprimir sua interioridade. Por esses meios a pessoa mostra-se a outros indivíduos e, por sua vez, eles têm a possibilidade de acolher o significado das expressões, ou seja, compreender esta linguagem. Para Stein o tema do fenômeno expressivo, coloca em evidência que a revelação de uma pessoa a outra se dá na percepção de seu caráter global. O certo, portanto, é que a entropatia não só serve de fundamento para a alteridade subjetiva, mas torna possível a constituição de um mundo objetivo. Tomando por base estes dois eixos, Ales Bello (1998, p. 12) comenta:

De tal modo que se colhe não só a alteridade no sentido de que em mim mesmo está presente potencialmente um instrumento que me põe em contato com um ser ou mais seres que têm

as minhas mesmas características e, neste sentido, são como eu, mas não são eu, portanto são *alter-ego*. Mas estes seres são percebidos também como criadores de cultura, isto é, no sentido de produção de comportamentos, de expressões artísticas, religiosas, políticas, portanto, promotores de atividades espirituais.

O papel da empatia alarga-se e coloca-nos em contato com todas aquelas realidades objetivas nascidas da relação entre as pessoas no nível espiritual. Foi este o esforço realizado por Stein ao oferecer, por meio da narrativa da história familiar, uma visão sobre a rica experiência humana vivida na pertença a uma comunidade. Na opinião de Stein (1999) a essência da vida comunitária não está no fato de que os sujeitos se dirigem um ao outro como fim em si, mas a comunidade se configura quando os seus membros unidos dirigem o olhar para algo objetivo e fundamental para o bem comum.

A questão central na fenomenologia, segundo a perspectiva de Stein, consiste na exigência em compreender a realidade por meio dos conteúdos das vivências, os *Erlebnisse*, e as correspondentes relações entre eles. A investigação pode ser realizada para perceber o que é típico das vivências como a da recordação, da esperança e da fantasia e a analogia destas com a empatia. Ou ainda: perceber de que modo relacionam-se a motivação e os sentimentos e, além disso, destes com os fenômenos expressivos. O interesse, portanto, está concentrado nos diversos atos registrados pelo ser humano como ser consciente. Um registro, por conseguinte, ligado tanto ao mundo externo quanto ao mundo interno. A complexidade do ser humano vem abordada por Stein no seu livro *A estrutura do ser humano* mostrando as diferentes

estratificações. Ora, sendo assim, podem-se notar vivências qualitativamente diferentes porque, por exemplo, os registros dados no nível das sensações são diferentes daquelas psíquicas, ou ainda daquelas espirituais (ALES BELLO, 2006). Há uma gama de vivências porque há uma quantidade diversa de atos realizados pelo ser humano sendo registrados pela consciência. As vivências, portanto, são os atos constituintes por meio dos quais será possível colocar em evidência a forma como o mundo aparece com relação ao eu. Os escritos autobiográficos são excelentes narrativas da subjetividade e podem se tornar instrumentos para poder identificar como os seres humanos são conscientes de sua realidade física, psíquica e espiritual. Nos escritos autobiográficos é possível perceber diversas vivências. Como diz Stein (2001, p. 274):

Uma carta encontrada pode ser entendida como expressão de uma personalidade e se pode ainda estudá-la no seu sentido individual a partir da verificação com a pessoa a qual se dirige e a particular condição vital da qual participa aquele que envia as notícias.

Nos escritos autobiográficos o autor precisa ativar diversos atos simultaneamente desde aqueles atos de primeiro nível que são os perceptivos, como ver e tocar, até aqueles da reflexão, os quais permitem ao ser humano registrar por meio da expressão escrita as vivências. Simultaneamente vem ativada a memória para evocar as lembranças, a imaginação, os sentimentos, enfim, torna-se uma atividade que envolve a pessoa em sua totalidade. Edith Stein utilizou muito do gênero autobiográfico para registrar os elementos normais da sua vida e do

cotidiano típico do ambiente familiar hebraico. No escrito *Como llegué al Carmelo de Colônia* Stein constata as circunstâncias vividas pelo povo alemão a partir da ascensão de Hitler ao poder e o acirrar-se de uma propaganda de ódio e perseguição ao povo hebreu. Já nos seus estudos de filosofia Stein pode indicar e descrever a vivência religiosa como a sensação de segurança, o sentimento de estar enraizado e ter forças:

No sentimento de segurança que nos invade em uma situação desesperada, quando o nosso intelecto não vê mais nenhum caminho de saída possível e quando sabemos que em todo mundo não existe ser humano que tenha a vontade ou o poder de aconselhar-se ou ajudar-se; neste sentimento de segurança sentimos a existência de uma força espiritual que nenhuma experiência externa nos faz conhecer. (STEIN, 2001, P. 222).

Na *História de uma família hebreia* Stein recorda o tempo em que esteve servindo como assistente de enfermagem da Cruz Vermelha no hospital militar austríaco. É impressionante perceber como ela própria realizava um tipo de comunicação, realizado por meio da vivência da entropatia, na qual era possível compreender o sentir psíquico e espiritual dos enfermos mesmo quando estes não podiam se comunicar:

Chamou-me a atenção, sobretudo, um jovem italiano comerciante de Trieste. A enfermeira Loni me indicou que cada vez que passasse por sua cama limpasse a sua boca com uma toalha. O enfermo agradecia este amável serviço com um olhar. Ele estava impossibilitado de falar. Médicos e enfermeiras falavam perto da sua cama como se ele não entendesse nada. Mas eu percebi nos seus grandes e brilhantes olhos que seu conheci-

mento era perfeito e entendia tudo o que se dizia (...) nos seguia com o seu olhar (STEIN, 1973, p. 269)

Edith Stein, portanto, nos aponta outro elemento fundamental para o ethos humano e para a compreensão global do ser humano: a relação empática que permite alcançar o outro como um tu e reconhecê-lo como sujeito.

Conclusão

O realismo russo do início do século XX e a escola fenomenológica nasceram conscientes da urgência de fazer frente ao positivismo e reconheceram, então, a necessidade da renovação da própria gnosiologia. Uma renovação que leva em consideração a dimensão existencial do conhecimento; o apofatismo como experiência do pensar; a intersubjetividade; a relação entre o pensamento – seja teológico ou filosófico – com a cultura literária, artística, política, econômica e ecológica e, por fim, colocam em pauta os principais temas: o sofrimento, o ser humano, Deus e o mundo.

Desse modo, pela elaboração destes autores podemos compreender melhor as implicações indicadas por Safra para a clínica contemporânea. A constatação a respeito do desenraizamento do ser humano nos registros ético, estético, ético e religioso encontra um suporte ontológico nas reflexões e produção dos autores aqui brevemente apresentados. Fundamentalmente os diversos registros mencionados pela análise de Safra, segundo os elementos assinalados no texto, permitem-nos concluir que o analista para não reduzir deverá assumir um

posicionamento kenótico, isto é, significa reconhecer que saber escutar requer o esvaziar-se. É o abandono de Cristo na cruz que, segundo Stein, nos oferece uma ciência da totalidade. A leitura da biografia, da autobiografia e da experiência destes autores oferecem-nos páginas nos quais a esperança é despertada. A experiência da cruz para eles é um lugar de encontro entre as ciências. De fato, todos eles convergem com a tese de que “trabalhar com a singularidade do outro é situar-se no registro do seu idioma e de seu dizer” (SAFRA, 2004, p. 123).

Referências

- ALES BELLO, Angela. Prefácio. In: MAHFOUD, Miguel.; MASSIMI, Marina. Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa. Belo Horizonte: Artesã, 2013.
- _____. Fenomenologia e ciências humanas. Bauru-SP: EDUSC, 2004.
- _____. Introdução à fenomenologia. Bauru-SP: EDUSC, 2006.
- _____. A Fenomenologia do ser humano. Bauru-SP: EDUSC, 2000.
- _____. Cultura e religiões: uma leitura fenomenológica. Bauru-SP: EDUSC, 1998.
- D’AMBRA, Michele. Persona e comunità. In: ALES BELLO, A., PEZZELLA, A. M. (orgs) Edith Stein: comunità e mondo della vita, società, diritto e religione. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2008.
- FERNANDES, Marcio Luiz. Por uma existência teológica e uma teologia apofática. In: ZAK, L. Trindade e imagem: aspectos da teologia

- mística de Vladimir Losskij. São Paulo: Ave Maria, 2012, p. 11-31.
- FLORENSKIJ, Pavel. *Stupore e dialettica*. Macerata: Quodlibet, 2011.
- _____. *Non dimenticatemi: le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*. (orgs. Natalino Valentini e Lubomir Zak). Milano: Mondadori, 2006.
- LOSSKIJ, Vladimir. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1960.
- MAHFOUD, Miguel.; MASSIMI, Marina. *La fenomenologia come metodo per la psicologia: il contributo di Angela Ales Bello in Brasile* In: BACCARINI, E.; D'AMBRA, M.; MANGANARO, P.; PEZZELLA, A.M. (edd.). *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale: scritti in onore di Ângela Ales Bello*. Roma: Città Nuova, 2011.
- MORIN, Edgar. *A via para o futuro da humanidade*. Trad. Edgar de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- SAFRA, Gilberto. *A po-ética na clínica contemporânea*. São Paulo: Idéias & Letras, 2004.
- STEIN, Edith. *Il problema dell'empatia*. Roma: Edizioni Studium, 1998.
- _____. *La struttura della persona umana*. Roma: Città Nuova, 2000.
- _____. *Introduzione alla filosofia*. Roma: Città Nuova, 2001.
- _____. *Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosofica*. Roma: Città Nuova, 1999.
- ZAK, Lubomir. Pavel A. Florenskij: *invito alla lettura*. Torino: San Paolo, 2002.
- _____. *Verità come ethos: la teodicea trinitaria de P. A. Florenskij*. Roma: Città Nuova, 1998.

- _____. Trindade e imagem: aspectos da teologia mística de Vladimir Losskij. Trad. Márcio Luiz Fernandes e Valdinei de Jesus Ribeiro. São Paulo: Ave-Maria, 2012.
- _____. L'unità e la molteplicità dello spazio e del tempo secondo la teoria della discontinuità di Pavel Aleksandrovic Florenskij. In: ALFANO, M.; BUCCHERI, R. (orgs.). Tempo della fisica e tempo dell'uomo: relatività e relazionalità. Atti della II Giornata di Studio del Ciclo di incontri annuali Apeiron. Ferrara: Trapani, 2009.
- VALENTINI, Natalino. Volti dell'anima russa: identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso. Milano: Paoline, 2012.

Sessão Temática 4

Espiritualidade Cristã em Diálogo Multicultural: Questões sobre a Relação entre Cristologia e Pneumatologia

A presente ST busca refletir sobre a mútua fecundidade entre cristologia e pneumatologia enquanto raiz de toda tentativa de fazer teologia em contexto cultural plural. As comunicações da ST devem refletir sobre a espiritualidade cristã que em tempos de secularidade e pluralismo, tenta estabelecer diálogos intra e interculturais. Assim, esta ST deseja confrontar o pensamento e o discurso da teologia cristã com diferentes fenômenos contemporâneos (o crescimento dos movimentos carismático e pentecostal, as múltiplas cristologias seculares e inter-religiosas, o interesse secular pela mística, etc.) Esta ST acolherá propostas de comunicação que privilegiem articulações onde apareça a relação entre cristologia, pneumatologia, pluralismo religioso e/ou espiritualidade cristã. A descoberta do Evangelho também acontece em um contexto plural. O encontro com o homem Jesus de Nazaré

suscita a pergunta por sua identidade a partir do “lugar” cultural dos diversos homens e mulheres que com ele dialogam. A partir de sua totalmente humana humanidade surge a pergunta por sua identidade que acaba indo desembocar na afirmação de sua divindade. E essa afirmação se dá pelo fato dos discípulos e seguidores reconhecerem nele a presença do Espírito messiânico e profético que falou outrora ao povo de Israel. Do mesmo modo que no século I da nossa era, a teologia cristã se pergunta hoje, como é possível que essa fé elementar brote novamente em contexto pluricultural e plurirreligioso como o nosso? Qual é a espiritualidade – o estilo de viver segundo o Espírito – que encontra integração nessa realidade contemporânea? Como é possível encontrar o vestígio do Espírito de Deus no contexto secular e plural no qual vivemos? Estará o Espírito de Jesus também na realidade que encontramos? Palavras-chave: Espiritualidade cristã, Pneumatologia, Cristologia.

Coordenação:

Prof. Dr. Manuel Hurtado (FAJE), e-mail: manuel.hurtado@jesuites.com

Prof^a. Dr^a. Maria Clara Bingemer (PUC-RJ)

Prof. Dr. Leomar Brustolin (PUC-RS)

O Reinocentrismo de Jesus como chave de leitura cristologia no pluralismo religioso

*Adriano Sousa Lima**

Resumo

A comunicação aqui submetida tem como objetivo estudar as possíveis aproximações entre o “Reinocentrismo jesuânico” e o pluralismo religioso. E a partir dessa reflexão, identificar aproximações para uma cristologia do pluralismo religioso, sem desvalorizar ou apagar a singularidade da perspectiva interna da fé cristã, segundo a qual Jesus Cristo permanece normativo para “o encontro com a realidade última”. Em termos epistemológicos, a teologia sofre deslocamentos em sua própria estrutura, é desconstruída e reconstruída no diálogo com seu tempo e lugar cultural. Se por um lado, as teologias foram questionadas pelo pensamento contemporâneo, por outro lado -no momento atual- se confronta com uma questão mais radical: o caráter central de Cristo, expressão primeira da fé salvadora, questionada pela pluralidade cultural e religiosa. Nesse contexto, o cristianismo atual é convidado a manifestar sua identidade, não para fechar-se sobre si mesmo, mas para uma melhor compreensão de si a partir do pluralismo religioso contemporâneo. A metodologia que será utilizada será basicamente

* Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Bolsista PROBOLSAS - Programa de Bolsas mestrado e doutorado PUCRS. Email: adriano.lima.66@hotmail.com

de pesquisa bibliográfica em vista da elaboração de estudo analítico-sintético.

Palavra-Chave: Reinocentrismo. Jesus. Cristologia. Pluralismo Religioso.

Introdução

O atual cenário mundial em que vivemos é sem dúvida um cenário em que o pluralismo cultural e religioso está estabelecido. A emergência cada vez mais clara desse pluralismo impeliu a revista *Concilium* a dedicar toda a edição 319-2007/1 para abordar de forma profunda o tema. O teólogo francês Claude Geffré, que tem uma vasta bibliografia sobre o tema do pluralismo, afirmou que desde o início ele havia observado que o horizonte da teologia do futuro e do terceiro milênio seria cada vez mais a experiência de um pluralismo religioso aparentemente insuperável (GEFFRÉ, 2013, p. 6).

Tanto o número 319 da revista *Concilium* como a tradução recente da obra “De babel a pentecostes – ensaios de uma teologia inter-religiosa” do teólogo Claude Geffré, demonstram a relevância do tema para a teologia cristã. O teólogo Manuel Hurtado na sua recente obra “A encarnação - o debate cristológico na teologia cristã das religiões”, afirma que o cristianismo contemporâneo é convidado a manifestar sua identidade, não para fechar-se sobre si mesmo, mas para procurar compreender-se melhor no contexto do pluralismo religioso atual (HURTADO, 2012, p. 19).

O cristianismo será lido a partir de uma “hermenêutica libertadora”

e da realidade plural que se constitui como “lugar teológico”. A comunicação será dividida em três partes: o pluralismo como fator cultural, o pluralismo religioso como paradigma da teologia e o reinocentrismo de Jesus como chave de leitura para uma cristologia no pluralismo religioso. A partir da centralidade do Reino de Deus na vida de Jesus, é possível propor uma cristologia no pluralismo religioso, afinal, a missão cristã é anunciar e promover o Reino.

1 Pluralismo como fator cultural

O antropólogo americano Clifford Geertz sintetiza a vasta pesquisa de Clyde Kluckhohn sobre o conceito de cultura, realizada mediante 126 diferentes definições do seguinte modo: cultura é o modo de vida global de um povo; o legado social que o indivíduo adquire de seu grupo; uma forma de pensar, sentir e acreditar; uma abstração do comportamento; uma teoria, elaborada pelo antropólogo, sobre a forma pela qual um grupo de pessoas se comportam realmente; um celeiro de aprendizagem em comum; um conjuntos de orientações padronizadas para os problemas recorrentes; um comportamento aprendido; um mecanismo para a regulamentação normativa do comportamento; um conjunto de técnicas para se ajustar tanto ao ambiente externo como em relação aos outros homens; e uma sedimentação da história (GEERTZ, 1989, p. 4).

A cultura é uma totalidade complexa que abrange conhecimento, crença, arte, costume e quaisquer capacidades adquiridos pelos seres humanos como membro da sociedade (TYLOR, 1871, p.1). Miranda citando Gallagher recorre a algumas imagens e descreve cultura como

um oceano que nos envolve como peixe na água; o ar que respiramos que pode ser puro ou poluído; uma lente através da qual vemos, sem cairmos na conta de que não é o único modo de ver; um útero, no qual nos sentimos perfeitamente bem, sem saber que existem outros mundos; um menu existencial, já pronto ou à escolha, cada modalidade com seus limites; um parque recreativo de possibilidades, convidando-nos a uma liberdade criativa; um horizonte sempre atual, além do qual não podemos ver (MIRANDA, 2001, p. 43).

A antropologia apresenta-nos concepções diversas de culturas. Para alguns antropólogos as culturas são sistemas em permanente adaptação. Geertz ver as culturas como sistemas simbólicos. Para ele qualquer ação humana e a própria vida da sociedade devem receber orientações extrínsecas, construídas socialmente por meio de símbolos (GEERTZ, 1989, p.56). Lévi-Strauss entende as culturas como sistemas estruturais, na medida em que procuram descobrir nelas os princípios mentais responsáveis pela organização do material oferecido pelo mundo físico, princípios estes que seriam comuns às diversas culturas (STRAUSS-LÉVI, 1976, p.20). Nesse sentido, a antropologia reflete um esforço para entender a diversidade dos povos, sendo a diversidade uma forma de conhecimento. Portanto entendemos que as variedades de definições não se opõem, mas se completam. Possibilitando o pensamento plural.

Concordamos com Geertz que somos protagonistas da mudança, a utopia de coexistência harmônica entre grupos étnica e culturalmente diferenciados, e a existência de uma sociedade plural, de princípio e de fato, implica em ultrapassar a extensão dos sentidos e transformar o discurso sobre sociedade utópica em políticas e ações práticas (GEERTZ, 1989, p.10). O mundo está a exigir “sensibilidades outras”

(GEERTZ, 1989, p.12).O modelo ideal de sociedade nacional, com suas qualidades e seus defeitos, enfraqueceu-se, por isso, fala-se tanto do pluralismo cultural.

O mundo é plural. Essa pluralidade se manifesta na diversidade e na originalidade das identidades que caracterizam os grupos que compõe as sociedades do planeta. Para trabalhar o pluralismo cultural é preciso considerar as culturas como teia de significados que enlaçam os humanos em sua trama e os distinguem a partir do conjunto de comportamentos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam as diversas pessoas, o que abrange para além das letras e das artes, os modos de vida, as maneiras de viver e conviver, os sistemas políticos, econômicos, religiosos e sociais, as tradições, os valores e as crenças (GEERTZ, 1989, p.68).

O pluralismo cultural não se caracteriza pela coexistência de valores e práticas culturais diferentes; menos ainda pela mestiçagem generalizada. O pluralismo cultural visa uma sociedade onde o maior número de pessoas individualmente constrói para si, e chegam a combinar de maneira sempre diferente, o que as une e o que as diferencia. O pluralismo cultural busca construir uma sociedade vigorosa, que seja capaz de reconhecer a diversidade das culturas, ao mesmo tempo em que souber fazer com que se comunique entre - si, suscitando em cada um o desejo de reconhecer no outro o mesmo trabalho de construção que faz em si próprio (TOURAINÉ, 1998, p.217).

A articulação entre igualdade e diferença é uma exigência posta pelo pluralismo cultural a todos os seres humanos. Essa exigência por sua vez, está revestida de relevância social, pois a construção da democracia deve valorizar as diferenças de cada grupo. O espírito democrático tomou a forma de leis protetoras do pluralismo cultural (TOU-

RAINE, 1998, p.192). Como teólogos não podemos ficar à margem da demanda. Essa demanda por sua vez deverá ser crítica e criativa por um lado e por outro lado construtiva e desconstrutiva. Por razões de herança cultural com raízes arcaicas, temos a tendência de hierarquizar as diferenças, valorizando uns mais e outros menos. Geffré lembra que o mito de Babel, a diversidade das línguas e, portanto das culturas está essencialmente sob o signo da ambiguidade em relação ao desígnio único de Deus (GEFFRÉ, 2004, p.135). O teólogo norte americano David Tracy chama atenção para o fato de que “numa cultura historicamente consciente, o fato do pluralismo cultural é reconhecido e afirmado” (TRACY, 2008, p.150-151). Portanto a mensagem de libertação que a teologia cristã propõe deve passar pelo reconhecimento das riquezas culturais que estão além do nosso olhar. É preciso reconhecer para libertar.

2 O pluralismo religioso como paradigma da teologia

Paradigma como nos tornou familiar Thomas Kuhn, é um conceito proveniente do mundo das ciências. Um modelo global, a pré-compreensão segundo a qual se auto organiza o conjunto. Conforme vimos anteriormente, o paradigma do pluralismo está operando na cultura em geral, portanto nas religiões, entre elas, o cristianismo e também na teologia. Nesse momento, a nossa reflexão quer fundamentar o pluralismo religioso como paradigma da teologia a partir da concepção do teólogo católico Claude Geffré. Este afirmou que “não há teologia fora de uma inscrição na história e na cultura” (GEFFRÉ, 2013, p.26). Já o teólogo protestante Paul Tillich na última conferência antes da

sua morte, em 12 de outubro de 1965, expressou o desejo de reescrever sua Sistemática sob o paradigma do pluralismo religioso.

Em termos epistemológicos, a teologia sofre deslocamentos em sua própria estrutura, é desconstruída e reconstruída no diálogo com seu tempo e lugar cultural. Se por um lado, as teologias foram questionadas pelo pensamento contemporâneo, por outro lado (no momento atual) se confronta com uma questão mais radical: reinterpretar algumas verdades fundamentais do cristianismo como, por exemplo, o caráter central de Cristo, expressão primeira da fé salvadora, questionada pela pluralidade cultural e religiosa.

A teologia deve tomar cada vez mais a sério o horizonte do pluralismo religioso, o retorno religioso e a vitalidade das grandes religiões não cristãs. A emergência cada vez mais clara do pluralismo, a ponto de se desenhar novo paradigma, impele uma reflexão, ensaiando nova linguagem. A teologia elaborada do ponto de vista do paradigma pluralista é concretamente uma teologia pluralista libertadora, a partir da perspectiva e da opção pelos pobres (SUSIN, 2007 p.7). Para o teólogo francês Claude Geffré as questões que a coexistência com as grandes tradições religiosas coloca ao cristianismo é uma questão quase mais temível que a questão do ateísmo e da indiferença religiosa (GEFFRÉ, 2007, p.132).

O principal teólogo católico do século XX, Karl Rahner, em conferência dada em Baviera em abril de 1961, falava na necessidade de um “catolicismo aberto”. Na ocasião já dizia que este pluralismo não podia ser entendido apenas como “dado de fato”, mas que deveria ser levado a sério e situado na “unidade vasta e complexa da concepção cristã da existência”. Estava aberto o caminho para a compreensão da legitimidade das outras tradições religiosas no desígnio salvífico de Deus. No

campo da teologia protestante também Wolfhart Pannenberg e Paul Tillich haviam percebido essa nova perspectiva (TEIXEIRA, 2007, p24).

É evidente que toda mudança é demasiada difícil e espinhosa. Ao longo dos séculos, a teologia cristã esteve acostumada e acomodada com o paradigma exclusivista. Ainda em tempos contemporâneos, o magistério da Igreja Católica tem emitido documentos dentro desse paradigma (*Dominus Iesus*). Portanto evidentemente, a reflexão teológica realizada dentro do novo paradigma deverá enfrentar muitos obstáculos. Como corajosamente enfatizou Geffré, “o magistério romano tem horror ao pluralismo e o compreende, sobretudo como uma ideologia que conduz ao relativismo” (GEFFRÉ, 2005, p. 20).

O diálogo ecumênico já iniciado há aproximadamente sessenta anos, quebrou certo absolutismo católico e favoreceu o diálogo com as outras grandes religiões (islã, judaísmo e as religiões do oriente). É sabido que tal processo foi difícil e lento. Dessa forma, temos que concordar com Geffré que precisamos de tempo para mudar nossos velhos hábitos de pensamento e compreender que um diálogo franco e aberto não conduz necessariamente ao relativismo (GEFFRÉ, 2004, p.134).

Ao refletir sobre a vitalidade das religiões não cristãs, Geffré lembra que é preciso perguntar se a mesma se deve simplesmente à cegueira e ao pecado dos seres humanos, a certo fracasso da missão cristã, ou se este pluralismo religioso corresponde a uma vontade misteriosa de Deus (GEFFRÉ, 2004, p.136). O pluralismo religioso é um sinal dos tempos, uma criação divina (SUSIN, 2007, p.9). O pluralismo religioso é como um destino histórico permitido por Deus cujo significado último nos escapa (GEFFRÉ, 2004, p.136). Dito assim é preciso afirmar o pluralismo religioso como novo paradigma da teologia do século XXI,

paradigma esse ao qual a reflexão cristã não pode escapar.

O teólogo brasileiro Faustino Teixeira afirma ser o pluralismo religioso como um fenômeno incontestável da nossa época e um dos desafios fundamentais da teologia cristã. Talvez o grande desafio do nosso tempo. Nas palavras de Teixeira, “é uma tarefa difícil, exigente e provocadora” (TEIXEIRA, 2007, p.27). Por um lado, a responsabilidade da teologia cristã na era do pluralismo religioso e cultural é de promover um cristianismo que seja lugar de fecundação mútua e criadora entre os recursos de certa tradição cristã e as riquezas antropológicas; por outro lado, essa mesma teologia à luz do paradigma pluralista deverá revisitar os grandes capítulos de toda a dogmática cristã. A seguir, vamos refletir sobre o capítulo que é considerado o mais difícil de ser refletido dentro desse paradigma: A possibilidade de uma cristologia pluralista.

3 O Reino de Deus como chave de leitura para uma cristologia no pluralismo religioso

De acordo com o que vimos no tópico anterior, o pluralismo religioso emerge como novo paradigma da teologia, provocando uma mudança substantiva na forma corrente da reflexão teológica e questionando parâmetros até então inquestionáveis, entre os quais a questão da universalidade de Jesus Cristo. Na questão cristológica, para citar Vigil, reside o *punctum dolens* da construção de uma cristologia pluralista (VIGIL, 2007, p.37). É preciso ainda enfatizar que a cristologia constitui o tema central e ponto crucial da teologia cristã. De acordo com Hans Keller, ela é a chave para todos os outros temas da teologia

(KELLER, 2000, p.219). Nossa intuição é apresentar o Reino de Deus como fundamento para uma cristologia do pluralismo religioso.

O exegeta americano John P. Meier logo no início do segundo volume da obra “Um judeu marginal” chama atenção para que ninguém fique surpreendido pelo fato de ele começar o estudo sobre a vida de Jesus com o tópico da proclamação do Reino de Deus. Meier cita o teólogo alemão Joachim Jeremias, que afirmou ser o Reino de Deus o tema central da proclamação pública de Jesus (MEIER, 1997, p.10).

Para Meier, o Reino de Deus era um componente significativo da mensagem de Jesus. Conforme esse exegeta, isso fica evidente pelo número e pela amplitude de ocorrências da expressão em suas falas, satisfazendo com sobras o critério da múltipla confirmação das fontes (MEIER, 1997, p.10). Nas palavras do próprio Meier “para dizer o mínimo, o Reino de Deus era um componente importante da mensagem de Jesus” (MEIER, 1997, p.12).

O teólogo americano Paul Knitter (2010, p.118) cita a definição de Reino de Deus de Edward Schillebeeckx:

O reino de Deus é a presença salvífica de Deus, ativa e encorajadora, tal como é afirmada e acolhida entre os homens e mulheres. É uma presença salvífica oferecida por Deus e aceita livremente por homens e mulheres, que assume sua forma concreta, sobretudo nas relações de justiça e paz, entre indivíduos e povos, no desaparecimento da doença, da injustiça e da opressão, na restauração da vida de tudo que está morto e morrendo. O reino de Deus é uma nova relação mudada (metanoia) de homens e mulheres com Deus, cujo lado tangível e visível é um novo tipo de relação libertadora entre homens e mulheres numa sociedade de reconciliação num ambiente natural de paz.

A definição de Reino de Deus do eminente teólogo holandês Edward Schillebeeckx é bastante sugestiva para esta reflexão: o Reino de Deus como nova relação de homens e mulheres que desejam viver com liberdade e dignidade. É essa exatamente a proposta de Jesus, libertar as pessoas de tudo quanto às desumaniza e as faz sofrer. Tal proposta não estar circunscrita aos muros religiosos, mas diz respeito a toda humanidade, fazendo do caminho de Jesus uma encruzilhada de muitos caminhos e não um centrismo fechado. O teólogo alemão Wolfhart Pannenberg está de acordo com Schillebeeckx no sentido de que o Reino de Deus há de trazer a concretização definitiva do direito e da paz na comunhão da humanidade (PANNENBERG, 2009, p.85). Os seres humanos vivendo com liberdade, dignidade, em paz e comunhão, é, portanto o estado absoluto de felicidade indicado pelo Reino de Deus (SCHILLEBEECKX, 2008, p.135).

A proclamação do Reino de Deus tal como anunciada por Jesus de Nazaré, está absolutamente de acordo com a proposta de uma cristologia do pluralismo religioso. Seguindo a consideração de Hurtado (2012, p.186), em que “a teologia cristã das religiões deverá levar em consideração a existência do homem Jesus”, é importante lembrar que Jesus nos apresenta uma nova imagem de Deus a partir da proclamação do Reino de Deus.

Conforme a interpretação moldada pela doutrina da retribuição, Deus vai preparar a ceia eterna da salvação de Isaías 25. 6-8 somente para os justos. Os injustos e principalmente os pagãos são excluídos da salvação. Concordamos com Hans Keller de que o Deus de Jesus ignora a noção de vingança contra os pagãos. O teólogo alemão fundamentado em passagens bíblicas tais como Lc 13, 1-5, afirma que Jesus rejeita a divisão das pessoas em justas e pecadoras, por que todas, sem

exceção, são pecadoras e perdidas. Na sequência, Keller (2000, p.245) se questiona: como ainda será possível a salvação? E nos brinda com a seguinte afirmação:

João Batista pregava a conversão como possibilidade de escapar da sujeição e juízo. Jesus, pelo contrário, ousa anunciar a nova realidade da salvação instituída por Deus, sem pressupostos e limites, que coerentemente também está aberta aos pagãos (Mt 8.11). Deus faz nascer o sol sobre justos e injustos, e o senhorio de sua bondade que agora se aproxima (Mc 10.18), destina-se irrestritamente a todas as pessoas... O perdão precede a conversão, e é ele quem a torna possível. A salvação é pura graça, só por que não tem pressupostos, é que ela pode ser universal.

De fato, é uma mensagem radical de salvação que está profundamente ligada à experiência profunda que Jesus tinha de Deus. O Reino de Deus é evidência de salvação para todas as pessoas que se abrem à promessa de Jesus. Uma vez acolhida a oferta gratuita do Reino de Deus, estamos libertos para aceitar o outro, o estrangeiro, o de outra tradição religiosa, para além de toda aceitação e inimizade (KELLER, 2000, p.246).

Dessa forma, verificamos a importância de uma verdadeira concepção de Deus, que deverá sempre passar pelo Deus de Jesus, que é o Deus do Reino. Portanto com Roger Haight podemos afirmar que as pessoas que não conseguem reconhecer a verdade salvífica de outras religiões podem implicitamente estar operando com uma concepção de Deus distante da criação. O Reino de Deus mais que uma pertença de uma tradição religiosa está ligado ao futuro da criação. Conforme

Haight, Jesus medeia um encontro com um Deus que está imanentemente presente em todas as religiões, e o autor completa: Jesus atesta a imanência de Deus. Em Jesus, estamos fundamentados a falar de um cristologia pluralista, justamente pelo fato de que a mediação basilar da presença e da salvação de Deus à humanidade é Jesus de Nazaré (HAIGHT, 2003, p.476).

Conclusão

O teólogo Manuel Hurtado em sua obra “Encarnação, debate cristológico na teologia das religiões” lembra que ao contrário do que é afirmado por alguns teólogos, manter o caráter normativo da cristologia é essencial no diálogo inter-religioso (HURTADO, 2012, p.165). Essa afirmação do jesuíta boliviano está em plena concordância com a proposta do jesuíta americano Roger Haight, que propõe a tese segundo a qual a normatividade de Jesus não exclui uma avaliação positiva do pluralismo religioso. Por isso, estamos habilitados a afirmar que o argumento fundamental em favor da verdade e da autenticidade do poder salvífico das outras religiões provém do testemunho de Jesus Cristocentralizado na sua pregação e experiência do Reino de Deus (HAIGHT, 2003, p.473).

A exegese está certa de que as falas mais importantes de Jesus sobre a presença do Reino contêm referências às suas ações e práticas. Portanto para Jesus, anunciar que Deus reina, significa dizer que Ele executa sua função divina como criador soberano. O Deus de Jesus é, portanto o Deus do reino que dá salvação e felicidade aos seres humanos que ele criou para a vida. Aqui temos o fundamento da mensagem

do Reino de Deus tal como anunciada por Jesus: um Deus que dá vida e quer a felicidade plena de todos os seres humanos. Se estiver correta a nossa interpretação, podemos afirmar que o humano autêntico evocado por Geffré (2013, p.109) como fundamento para o diálogo inter-religioso é exatamente a proposta da mensagem do Reino de Deus. O Reino de Deus é, portanto a chave hermenêutica para uma cristologia em chave pluralista que busca dialogar com todas as outras tradições religiosas, com a intenção única de se colocar a serviço da humanização total e completa da humanidade.

Referências

- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. São Paulo: Paulus, 2013.
- _____. A crise da identidade cristã. *Concilium – Revista internacional de Teologia* – 311. 2005/3.
- HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- HURTADO, Manuel. *A encarnação: debate cristológico na teologia cristã das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- KNITTER, Paul. *Jesus e os Outros Nomes*. Missão cristã e responsabilidade global. São Bernardo do Campo-SP: Nhanduti, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro 1976.

- MEIER John P. *Um Judeu marginal*. Repensando o Jesus histórico. V.2 livro 2. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- MIRANDA, Mário França de. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. V. 3. Santo André-SP: Academia cristã e Paulus, 2009.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.
- SCHNEIDER, Theodor (org). *Manual de dogmática* V.1. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SUSIN, Luis Carlos. *Emergência e urgência do novo paradigma pluralista*. *Concilium* Revista Internacional de Teologia 319, pp.7-13. 2007/1
- TEIXEIRA, Faustino. *O pluralismo religioso como novo paradigma para as religiões*. *Concilium - Revista internacional de Teologia* – 319, pp. 24-32. 2007/1
- TOURAINÉ, Alain. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- TRACY, David. *A imaginação analógica*. A teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- TYLOR, E. *Primitive culture*. London: 1871
- VIGIL, José Maria. *O paradigma pluralista: tarefas para a teologia*. Para uma releitura pluralista do cristianismo. *Concilium* – Revista Internacional de Teologia – 319. Pp. 33-42. 2007/1.

Cibergraça: a comunhão do Espírito nos tempos da rede

*Aline Amaro da Silva **

Resumo

Ao contrário do que se imagina, o ambiente digital é um ótimo lugar para buscar e encontrar a Deus. A tecnologia é fruto da liberdade e do dom que o ser humano possui como artífice da criação. A reflexão teológica é chamada a compreender a natureza e a vocação próprias da internet em relação à vida do espírito. O presente trabalho apresenta uma pesquisa bibliográfica que analisa as formas de espiritualidade que emergem da cibercultura, em especial, o desenvolvimento da comunhão espiritual entre as pessoas nos tempos da rede. Antonio Spadaro, teólogo jesuíta italiano que desenvolve o conceito de Ciber-teologia, lançou este ano um *e-book* intitulado “*Cybergrace: La spiritualità nell’era di Internet*”, o qual é nosso ponto de partida. Nessa obra, Spadaro afirma que “o cérebro mecânico veio em auxílio do cérebro espiritual” e que o homem tecnológico anseia por um grau superior de espiritualidade. A fundamentação bíblica é retirada principalmente do Evangelho segundo São João. Como embasamento teórico, abordaremos o conceito de “comunhão do Espírito” de Jürgen Moltmann, o

Bacharel em Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo – FAMECOS/PU-CRS. Aluna de Mestrado em Teologia – FATEO/PUCRS. E-mail: aline.amaro@acad.pucrs.br

diálogo entre espiritualidade e ciência estudado por Pierre Teilhard de Chardin, e a Teologia Trinitária de John Zizioulas.

Palavras-chave: Ciberteologia. Geração Y. Comunhão. Pneumatologia. Espiritualidade.

Introdução

No decorrer da história humana, Deus veio até o homem, comunicou-se com ele e revelou-se. A plenitude dessa comunicação se dá na Encarnação do Verbo de Deus (Jo 1, 14). Jesus Cristo é o maior diálogo realizado entre o ser humano e Deus. É uma comunicação perene, pois Cristo, no amor do Pai e na comunhão do Espírito Santo, continua tocando nossa vida hoje. Dessa forma, Jesus Cristo é comunicação.

A Igreja carrega em seu ser esse caráter comunicacional, a missão de proclamar o Verbo de Deus. Portanto, evangelizar é comunicar. A comunicação da fé é a principal tarefa teológica. A fé não é teologia, mas necessita da teologia para traduzir o seu sentido último para a vida humana. Deus se autocomunica porque deseja que toda a humanidade participe de sua vida através da comunhão do Espírito.

Deus pode habitar no ciberespaço? Essa é uma questão fundamental dentro deste campo teológico novo que é a Ciberteologia, pensar a fé cristã nos tempos da internet, especialmente em Cibergraça, pensar a graça inserida na cibercultura e a forma de espiritualidade que emerge da experiência da rede. Nossa maneira de pensar, de se comunicar e de viver a fé mudou a partir da cultura digital. De acordo com Spadaro, a internet é uma revolução, mas uma revolução antiga porque exprime

necessidades que já existiam. Relação e comunicação são desejos profundos e antiquíssimos do ser humano e palavras-chaves do tema que desenvolveremos neste artigo.

1 O poço de Jacó e o Ciberespaço – lugares de encontro com Deus

João Paulo II na encíclica *Redemptoris Missio* chamou a internet de “novo areópago dos tempos modernos”, portanto, um lugar para se proclamar o Evangelho. Comparamos agora o ciberespaço com o poço de Jacó. O poço no tempo bíblico era um lugar neutro, onde pessoas de todas as classes sociais, de povos e religiões distintas podiam se encontrar, um dos únicos ambientes que homens e mulheres podiam conversar livremente. O encontro junto ao poço, nas formas literárias bíblicas, geralmente faz alusão a um futuro matrimônio (Gn 24, 13-14).

O encontro de Jesus com a samaritana (Jo 4) simboliza a conversão de Samaria que restituirá o laço matrimonial que a unia a Deus. Segundo a nota da Bíblia de Jerusalém, nesse relato Deus é considerado o esposo do seu povo e Jesus está no papel de servo. Este trecho representa o encontro entre Deus e a humanidade, através de Cristo. Podemos ver o ciberespaço, à luz de João 4, como uma nova ambiência, um lugar desterritorializado de encontro entre as pessoas. No diálogo entre Jesus e a samaritana estão presentes diversas pessoas, inclusive as pessoas da Trindade.

Jesus desde o início da conversa quebra protocolos, ou melhor, tabus da sociedade: “Como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim,

que sou samaritana?” (Jo 4, 9). Jesus sendo Deus se coloca como o menor, como o servo dos servos, no mínimo, como igual a todos. A lógica da Rede vai ao encontro das atitudes de Jesus, pois na rede todos são “iguais”, tem as mesmas possibilidades de se comunicar, de se relacionar, de “dar de beber” àqueles que desejarem independente de suas esferas sociais e culturais.

O encontro com a samaritana é um dos únicos relatos do Evangelho em que Jesus se autorevela como o Cristo, fala do Pai e do Espírito, e ainda escolhe uma mulher plurirreligiosa para ser sua testemunha, pois os cinco maridos representam os cinco ídolos que os samaritanos idolatravam. Jesus enfrenta os preconceitos da época. Esse enfrentamento é necessário para entendermos a presença de Deus nas nossas realidades atuais. Costumamos ouvir no interior de nossas igrejas muitas críticas sobre a internet, como ela pode nos influenciar mal, contaminar nossos pensamentos, nos levar a pecar. Mas Jesus bebe da água de uma pessoa considerada “impura” e oferece a sua água viva. É fato que a internet oferece infinitas possibilidades para pecar e até cometer crimes. Entretanto, parodiando Paulo, “onde abunda o *ciberpecado*, superabunda a *cibergraça*”. O mal ou o bem vem do coração do homem. O ciberespaço é uma ambiência na qual escolhemos livremente o que ver, fazer, a quem seguir e com quem nos relacionar.

Hipoteticamente, a samaritana muitas vezes pode ter ido, com o pretexto de tirar água do poço, marcar encontro com outros homens, já que teve cinco maridos e o que tinha agora não era seu. Porém, o encontro inesperado com Jesus mudou a sua vida para sempre. O ciberespaço também é um lugar ambíguo onde reproduzimos as ações de nossa vida, mas nele podemos ser surpreendidos com um encontro pessoal com Deus.

Mas Deus pode habitar o ciberespaço? Basta olharmos a história da salvação para vermos que Deus se manifesta onde e da forma que menos esperamos. “O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra; por isso o Santo que vai nascer será chamado Filho de Deus, [...] Para Deus, com efeito, nada é impossível” (Lc 1, 35 e 37). A *kénosis* de Deus é tão grande que o Filho Unigênito de Deus passa a habitar inteiramente a natureza humana. Jesus Cristo continua sendo verdadeiro Deus e verdadeiro homem em nosso tempo. Portanto, Ele participa da cultura e da vida de hoje e se encontra onde a humanidade está. Por isso, podemos reconfigurar a Palavra de Deus, com todo o respeito, traduzindo-a para nossa realidade digital: “E o Verbo se fez ‘*bit*’ e habitou entre nós e nós vimos a sua glória” (Jo 1, 14).

O Verbo precisa se fazer *bit*, isto é, fazer-se presente em toda a realidade humana, como aponta a *Verbum Domini*: “No mundo da internet, que permite que bilhões de imagens apareçam em milhões de monitores, deverá sobressair o rosto de Cristo e ouvir-se a sua voz, porque, se não há espaço para Cristo, não há espaço para o homem” (BENTO XVI, 2010, n. 113). Ver a glória de Deus é estar na sua presença, assim como Pedro, Tiago e João testemunharam a transfiguração de Cristo no Monte Tabor. Será que o ciberespaço pode se transformar num Tabor? É possível a glória de Deus se manifestar na Rede? A resposta está na forma como entendemos o que é a Rede.

2 A natureza da Rede

Partindo do conceito inicial da internet como um meio de comunicação, demonstra-se que este conceito é insuficiente para descrever-

mos toda a natureza do universo online. A rede não é um instrumento, mas um ambiente que está dentro do mundo real. Por ser um ambiente desterritorializado, está em todos os lugares do planeta, permeando nossa vida e nosso cotidiano. Dessa forma, não existe dualismo entre mundo real e virtual, ambos fazem parte de uma mesma realidade.

A internet, enquanto realidade natural por ser um ambiente de comunicação e de relação social, merece uma avaliação positiva. “Deus viu [...] que tudo era bom”. Portanto, a rede deve ser vista como “dom de Deus” a partir de uma sadia teologia da criação. “A matéria não é ruim. É criatura de Deus e, como tal, tem uma bondade que lhe é essencial e anterior a toda a manipulação por parte do homem” (DÍEZ, 1997, p. 491). Logo, o mal não brota do ser da matéria, mas do interior humano.

Conforme Díez, os meios de comunicação social não são meras realidades terrenas, mas fazem parte das realidades culturais. Como produtos da inteligência do homem, significam o desenvolvimento de suas capacidades comunicativas e de sua vocação de modificar a realidade para levar à plenitude toda a criação. “Aqui encontram a sua justificação teológica [...] o progresso e a técnica... Em si mesmos são uma realização da vocação humana e uma resposta à vontade divina” (DÍEZ, 1997, p. 496). Por isso, a internet deve ser discernida teologicamente. A rede deve ser vista como um potencial caminho de realização da vocação coletiva do homem – a comunhão entre os seres humanos. “O homem é um ser essencialmente social e, pela mesma razão, a história humana é uma história comunitária” (DÍEZ, 1997, p. 498).

A Internet não é apenas a Rede Mundial de computadores, mas a Rede Mundial de Pessoas. A Rede de relações online modificou todas as estruturas da sociedade, facilitou até mesmo a organização social

pela digitalização de todos os sistemas públicos e privados. A internet é utilizada hoje em todas as áreas de conhecimento, tanto para pesquisar quanto para divulgar resultados de pesquisas. E mesmo informações pessoais são facilmente encontradas na “nuvem” como podemos ver nas redes sociais.

Diante disso, percebemos a necessidade de anunciar que Cristo está on-line, habita na nossa realidade, fala a nossa língua, participa de nossa cultura, convive conosco na mesma ambiência cibernética. A rede é uma *imago societati*, isto é, uma representação da sociedade, ou melhor, uma extensão desta que mimetiza seus comportamentos, tendências, linhas de pensamento e de ação. A *Gaudium et Spes* afirma que todas as coisas criadas possuem consistência, verdade, bondade e leis próprias que o homem deve respeitar. Esse reconhecimento evita a interpretação meramente utilitarista do ciberespaço. Sobre o cerne da internet, conceitua Spadaro:

“As recentes tecnologias digitais não são mais somente *tools*, isto é, instrumentos completamente externos ao nosso corpo e à nossa mente. A Rede não é um instrumento, mas um ambiente no qual vivemos. Talvez até mais, sendo um verdadeiro tecido interligado da nossa experiência da realidade” (SPADARO, 2012, p. 05).

As mídias digitais fazem parte da nossa vida diária, de tal maneira que estão mudando nossa forma de pensar. Se a Rede transforma o modo como pensamos, também muda nossa antropologia, nossas características humanas. Se a cultura digital modifica nossa antropologia, conseqüentemente, muda a maneira de pensarmos e

vivermos a fé. Se conceituarmos a teologia como *intellectus fidei*, pensar a fé, a internet também altera a maneira como fazemos teologia hoje. Da necessidade de compreendermos essa metamorfose e o que isso implica na vida cristã, surge a área de Ciberteologia que, segundo Antonio Spadaro, significa pensar a fé nos tempos da rede.

A Ciberteologia necessita de um *locus* próprio do qual obtenha um olhar diferenciado da sociedade, detectando os aspectos que implicam na teologia, para assim, desenvolver sua reflexão. No Dicionário Crítico de Teologia, Jean-Yves Lacoste diz que a teologia católica dá o nome de lugares teológicos aos diversos domínios a partir dos quais o conhecimento teológico pode elaborar seu saber ou às diversas fontes nas quais se inspira. A *Gaudium et Spes* fala do lugar teológico dos “sinais dos tempos”, como sendo os grandes fenômenos que movem nossa história. De acordo com este documento, estes sinais devem ser primeiro observados e analisados cuidadosamente pelo teólogo, para serem em seguida interpretados e discernidos à luz da fé.

A internet é um fenômeno antropológico sociocultural, um ambiente de comunicação e de relações, de prática da fé e da espiritualidade dos seres humanos. Por ser um princípio ativo de transformação da sociedade e da história humana, a rede é uma realidade que não deve ser ignorada pela perspectiva teológica. Na concepção de Diéz, apesar da internet estar sujeita à ambiguidade e às consequências negativas do pecado pessoal e social, como qualquer realidade terrena, a melhor resposta a essa ambiguidade é o discernimento e o compromisso, não a condenação e a passividade.

É preciso, contudo, afirmar que a teologia cristã é uma teologia do novo, daquilo que constantemente se renova. A novidade,

a renovação, a criatividade são categorias centrais na teologia cristã. O novo precisa ser discernido teologicamente. [...] A bondade das coisas, dos meios, das técnicas... consiste na sua adequação ao plano que Deus traçou sobre esta criação e esta humanidade (DÍEZ, 1997, p. 500).

Diante disso, podemos cogitar que a rede tem caráter de lugar teológico como história humana, dentro das categorias de Melchor Cano, e como “sinal dos tempos”, de acordo com o Concílio Vaticano II. Não é uma fonte da teologia, mas um lugar ciberteológico que possibilita o ser humano hiperconectado compreender a revelação de Deus e sua presença no mundo de hoje.

3 Nativos Virtuais: modelo do ser humano na era digital

Quem habita predominantemente o universo digital é a geração Y, jovens que nasceram entre 1980 e 2000, também chamados de nativos virtuais, nativos digitais ou geração net. Questionamento, individualismo, informalidade, flexibilidade, ansiedade, impaciência, criatividade, viver com intensidade o presente, transitoriedade e ambiguidade nas decisões, medo, insegurança, necessidade de reconhecimento – de acordo com Oliveira¹ (2010), essas são palavras que definem o comportamento da geração Y. Apesar de adotar a individualidade como forma de expressão, ela busca intensamente ampliar sua rede de re-

1 Sidnei Oliveira é consultor, autor e palestrante, especialista em conflitos de gerações e na Geração Y.

lacionamentos. A principal característica da geração Y é sua grande familiaridade com a comunicação, as mídias e as tecnologias digitais.

Um paradoxo criado por toda essa ampla tecnologia foi que, ao privilegiar a ação individual e não a coletiva, os jovens Y desenvolveram uma necessidade de compartilhar parte de sua vida por meio das redes sociais. A Geração Y é a mais conectada da história da humanidade e sabe usufruir de toda a tecnologia para obter relacionamentos mais numerosos e intensos. O mundo para esses jovens é muito menor. As barreiras do idioma são facilmente superadas pela maior intimidade com a língua inglesa que é amplamente utilizada na internet (OLIVEIRA, 2010, p.67-68).

Toda essa fluidez e instantaneidade próprias dos nativos virtuais gerou um perfil distinto das outras gerações que ocasionou o conflito de gerações. Nunca, em toda a história, cinco gerações haviam convivido ao mesmo tempo em números significativos, intervindo na realidade uns dos outros como acontece atualmente. São elas: Geração Belle Époque, nascidos entre 1920 e 1940; Geração Baby Boomers, pessoas que nasceram de 1941 a 1960; Geração X, gerados entre 1961 a 1980; Geração Y, jovens nascidos de 1980 a 1999; Geração Z, crianças geradas de 2000 até este ano. Os jovens Y estão chegando à vida adulta, se firmando no mercado de trabalho e começam a interferir de maneira concreta nos destinos da sociedade.

A principal diferença da Geração Y para a anterior é o relacionamento interpessoal. As gerações anteriores são voltadas mais para a comunicação face a face, cultivam relações mais duradouras, valorizam o que é concreto, utilizam o virtual como um complemento, enquanto

que, na geração de nativos, a relação virtual é supervalorizada, apesar de não ser o único tipo de relacionamento que eles cultivam. Segundo Tapscott² (1999, p. 02), a mudança da difusão pública para a interatividade é a base da Geração Net, pois os jovens Y querem ser agentes, não apenas espectadores.

Lévy (2000, p.111-121) explica que a essência da cibercultura é o *Universal sem Totalidade*. O *Universal* seria a presença da humanidade para si mesma e a totalidade à determinação de um sentido único para todos. As sociedades eram pequenas sociedades fechadas, sem *Universalidade*, que se comunicavam pelo modelo face a face, em que os receptores e os emissores estavam presentes num mesmo contexto geográfico e temporal. Entretanto, em cada microsociedade havia uma unidade de sentido, *Totalizante*. Com o surgimento da escrita, e posteriormente, da imprensa e das mídias de massa, emissores e receptores não dividiam mais as mesmas circunstâncias. A comunicação tornou-se um poder hierárquico, o *Universal com Totalidade*, pois os emissores tentavam impor suas ideias sem a interlocução dos receptores.

No modelo *peer-to-peer* todos voltam a ser emissores e receptores em igual situação como nas sociedades orais. Isso acontece pela interação inesperada de um nó a outro da rede, formando uma teia *Universal* de conhecimento. Quanto mais a rede se expande, mais difícil será a dominação e a *Totalização* de seu fluxo de ideias. Assim, cada nativo virtual é capaz de realizar tanto uma comunicação de massa, atingindo um grande público, como uma comunicação interpessoal. As mídias de massa convencionais (jornal, rádio, TV) seguem o para-

2 Don Tapscott é autor de seis *best-sellers*, entre eles: *Economia Digital e Geração Net*. É presidente do conselho administrativo da instituição de pesquisa *Alliance for Converging Technologies*.

digma *Um e Todos*, comunicação hierárquica em que os receptores não afetam o emissor. Já a comunicação ciberespacial segue o modelo mais democrático *Todos e Todos*, no qual todos se provocam mutuamente (AVELLAR, 2010, p. 60-62). Toda essa metamorfose afeta nosso ser espiritual e modifica a maneira que nos relacionamos com Deus, com a Igreja e com o nosso próximo. Por isso, vamos rever a Doutrina da Graça à luz da cultura digital.

4 Cibergraça: entre tecnologia e espiritualidade

A tecnologia é fruto da liberdade e do dom que o ser humano possui como artífice da criação. A técnica é ambígua, pois o homem é livre para praticar o bem ou o mal, no entanto, é justamente essa liberdade que demonstra a sua natureza conectada ao universo da graça. Segundo Spadaro³ (2013), é na técnica que se exprime e se confirma o senhorio do espírito sobre a matéria. A tecnologia é, portanto, a força de organização da matéria, produto de projeto consciente do homem como ser espiritual.

O cérebro mecânico não veio substituir o cérebro espiritual, ao contrário, veio em auxílio deste. Por isso, a tecnologia é o esforço de infundir em instrumentos mecânicos o reflexo de funções espirituais. É a capacidade de responder ao chamado de Deus de dar forma e transformar a criação. O *Creator Spiritus* ainda paira sobre a face da terra e se manifesta na criatividade dos seres humanos. A inspiração é fruto

3 Neste artigo vamos utilizar o e-book de Antonio Spadaro *Cybergrace*, versão Kindle, que não possui numeração de página. Por isso faremos citações indiretas deste e-book constando apenas autor e ano.

de uma abertura espiritual em que o Espírito Criador pode agir em nós e através de nós. É uma experiência de comunhão com Deus. É o encontro entre a minha intenção e a vontade do Espírito Criador, a união entre o meu intelecto e a inteligência divina, momento em que nossa semelhança com o Criador se revela. A tecnologia é um modo de o *homo technologicus* exprimir seu anseio por transcendência. O homem tecnológico é o homem espiritual (SPADARO, 2013).

Teilhard de Chardin é um dos primeiros teólogos a conciliar ciência e fé, e a compreender que todo o esforço humano coopera para o acabamento do mundo em Cristo. “[...] nenhum homem ergue o dedo mínimo para a menor obra, sem estar movido pela convicção [...] de que ele trabalha [...] para a edificação de algo definitivo, [...] para vossa própria obra, ó meu Deus” (TEILHARD DE CHARDIN, 2010, p.22). Para ele, a intenção é a chave através da qual o nosso mundo interior se abre à presença divina.

Em cada alma, Deus ama e salva parcialmente o mundo inteiro, que esta alma resume [...]. Deste modo, cada homem [...] por sua fidelidade [...] deve construir uma obra, um opus, em que entra alguma coisa de todos os elementos da Terra. Ao longo de todos os seus dias terrestres ele faz a sua alma; e, ao mesmo tempo, ele colabora para uma outra obra, para um outro opus que ultrapassa infinitamente [...] as perspectivas de seu êxito individual: o acabamento do mundo. [...] Através de nossos esforços individuais [...], o mundo acumula lentamente, a partir de toda a matéria, aquilo que fará dele a Jerusalém celeste [...]. (TEILHARD DE CHARDIN, 2010, p. 27-28)

O paleontólogo acreditava numa profunda comunhão entre o mundo, o homem e Deus. No seio do universo, toda alma é para Deus. Po-

rém, toda realidade, mesmo material, ao nosso redor é para sustento de nossa alma. Assim, toda a realidade sensível é para Deus, por meio de nossa alma. Para Chardin, fazemos parte de um único meio divino, que é o nosso mundo, pelo qual Deus quis se revelar e cujas realidades tangíveis são prolongamentos de nosso ser no mundo. Dessa forma, o progresso e a técnica são dons de Deus para o aperfeiçoamento humano como imagem e semelhança de Deus.

Porém, devemos analisar criticamente a realidade atual. Embora os avanços tecnológicos tenham trazido grandes conquistas, no entanto, ocasionaram alguns dilemas, como o excesso informacional, a falta de reflexão e a dispersão que prejudicam nossa espiritualidade. Para Spadaro (2013), a grande palavra a ser redescoberta é o discernimento. Toca ao homem de hoje encontrar em si mesmo um centro espiritual que faça distinção entre as questões verdadeiras das respostas que nos são oferecidas.

4.1 A Graça

A graça é dom gratuito que possibilita à natureza humana participar da essência divina, introduzindo a pessoa em relação filial com o Pai, por meio da dignidade de filho, recebida de Cristo, selada pelo Espírito Santo (GALLOT, 2003, p.462-463). Portanto, a graça refere-se a um processo relacional, em que Deus se volta para o ser humano e o capacita a uma vida verdadeiramente humana, abrindo-o, transformando-o, preenchendo-o com vida no encontro com Deus (HILBERTH, 2009, p.39-42).

De acordo com Spadaro (2013), a rede é o lugar do dom. Conceitos como compartilhamento de arquivos, *software* livre, *opens source*, *creative commons*, *user generated content*, rede social estão ligados à concep-

ção de dom, à ideia de redução do lucro. Na verdade, trata-se de uma lógica de troca que beneficia as partes envolvidas.

Se a lógica do compartilhamento for considerada sob o ponto de vista teológico, traz algumas problemáticas, pois a natureza da Igreja e a dinâmica da Revelação cristã parecem seguir um padrão *client-server* ou o modelo de comunicação de massa, o Universal com Totalidade, que seria o inverso do *peer-to-peer*. A dinâmica da Revelação não é o produto de uma troca horizontal fluída, mas a abertura para uma graça inesgotável, transmitida através de mediações humanas e ministros de culto. No pensamento de Spadaro (2013), se parássemos aqui o raciocínio, correríamos o risco de concluir que a lógica da rede é incompatível com a lógica da teologia.

A lógica do dom na rede está ligada ao que chamamos de grátis. O grátis é aquilo que tomamos livremente. A graça, ao invés, é dada a caro preço por alguém e recebida por outro alguém específico, constituindo uma relação pessoal. No entanto, a graça se comunica através de mediações encarnadas e alastra-se em uma lógica semelhante a do *peer-to-peer*, mas não se reduz a esta, pois a lógica *peer-to-peer* é uma lógica de conexão e de troca, não de comunhão. Um rosto não deve ser reduzido a um simples nó. Por isso, é missão dos cristãos fazer com que a rede passe de um ambiente de conexão a um lugar de comunhão (SPADARO, 2013).

4.2 Ser comunhão

Precisamos reaprender a ser Igreja nos tempos da rede. Hoje o nosso “próximo” é alguém que está “conectado” conosco, por isso: “Ama o teu *link* como a ti mesmo” (SPADARO, 2013). O cerne da questão é a mudança do conceito de “presença”. As mídias digitais desenvolveram

uma presença diferente da presença física. Ambas são presenças reais complementares uma a outra. As redes sociais são a expressão de um conjunto de relações entre os indivíduos. A Igreja não pode se reduzir a uma rede social, pois ela é um “dom” e não um “produto” da comunicação.

A Igreja é uma realidade maior do que seu caráter material, presencial, institucional e humano. Seu princípio e fundamento é Cristo que, pelo Espírito, une-se intimamente a seus fiéis, ou seja, a Igreja é, em primeiro lugar, comunhão entre pessoas. A encarnação do Verbo em nós só é possível pelo Espírito Santo. Deus se torna interior a nós porque Ele é Espírito. Portanto, o Espírito é a condição de existência de uma rede, de uma relação de comunhão. A Igreja é um corpo vivo, se todas as suas relações internas estão vivas. A Eucaristia acontece quando há essa comunhão do Espírito. Quando comungamos nos tornamos o prolongamento da vida de Cristo, seu Corpo Real.

John Zizioulas (1985, p. 15-19) apresenta o ser da Igreja como comunhão, o que nos ajuda a retomar a essência e a importância da eclesiologia na vida cristã em nossa época. Para o teólogo ortodoxo, a Igreja é uma forma de existência, uma maneira de ser. No momento em que o ser humano se torna membro da igreja, ele torna-se uma “imagem de Deus”, ele assume o modo de ser e existir de Deus. Esse jeito de ser não é uma realização moral, pois não pode ser realizado como o acontecimento de um indivíduo, mas somente como um fato eclesial. Ser Igreja é uma forma de relação com o mundo, com as outras pessoas e com Deus, logo, um evento de comunhão.

Contudo, para a Igreja apresentar essa forma de existência, ela mesma deve ser *imago Dei*, sua estrutura e seus ministros devem ter a maneira de ser de Deus. O ser de Deus somente é conhecido através de re-

lações de amor interpessoais. Então, o ser de Deus é um ser relacional: sem o conceito de comunhão não seria possível falar do ser de Deus. Na concepção de Zizioulas, não existe verdadeiro ser sem comunhão, portanto, comunhão é uma categoria ontológica. Porém, o verdadeiro ser provém somente de pessoas livres que se amam gerando comunhão.

Toda essa discussão traz a tona nossa pergunta fundamental: Deus pode habitar no ciberespaço? Ao contrário do que se imagina, o ambiente digital é um ótimo lugar para buscar e encontrar a Deus. O ciberespaço é a interface onde Deus pode chegar até nós, pois a experiência espiritual acontece dentro de nós. Santo Inácio de Loyola nos auxilia a perceber a presença de Deus na rede:

Considerarei como Deus está presente nas criaturas. Nos elementos, dando-lhes o ser. Nas plantas, dando-lhes a vida vegetativa. Nos animais, a vida sensitiva. Nos homens, a vida intelectual. Em mim, dando-me a existência, a vida, a sensibilidade e a inteligência: e tendo-me criado à imagem e semelhança de sua divina Majestade, fez de mim um templo seu (LOYOLA, 2012, p.131).

Deus se comunica conosco através de toda a obra da criação, desde os seres inanimados até os seres dotados de vida. De forma especial, Deus encarna no mundo pelos seres humanos. A rede é formada por pessoas em relação. Se vivemos com intensidade a mesma fé que Paulo – “Eu vivo, mas já não sou eu que vivo, pois é Cristo que vive em mim. Minha vida presente na carne, eu a vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim” (Gl 2, 20) – então, Deus habita na internet através de nós. O Espírito é o amor que procede de Jesus para nós e de nós para Cristo gerando uma relação tão profunda

que nos tornamos um só Corpo e um só Espírito com Ele. Portanto, Deus vem a nós no ciberespaço pela Comunhão do Espírito:

A “comunhão do Espírito Santo conosco” corresponde a sua eterna comunhão com Deus. [...] Na comunhão do Espírito, por isso, não estamos ligados apenas externamente com o Deus trino, mas internamente. Pelo Espírito somos recebidos na eterna comunhão de vida do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e nossa vida humana limitada participa da eterna circulação da vida divina. Na comunhão do Espírito Santo com todos nós, portanto, experimentamos a proximidade da vida divina, bem como nossa própria vida mortal como vida eterna. Estamos “em Deus”, e Deus está “em nós”. [...] Na comunhão do Espírito Santo, a Trindade divina possui uma abertura tamanha que toda a criação encontra lugar nela (MOLTMANN, 2002, p.96-97).

Segundo Moltmann (2002), a comunhão do Espírito transcende a Igreja e se derrama para toda a humanidade. Sendo assim, a Igreja representa a comunhão de Deus com as pessoas no Espírito Santo e a comunhão de pessoas entre si dentro dessa comunhão com Deus. Trazendo para a realidade virtual, a rede pelo fato de ser constituída por nós, Corpo Místico de Cristo, pode se tornar uma extensão do ser Igreja, uma Rede Eucarística.

Conclusão

A internet, como o nome já diz, é um “entre nós”. Ela está entre nós não para nos separar, mas para nos unir. A internet é chamada a ser uma ponte entre os seres humanos e também entre Deus e os ho-

mens. A Rede tem a vocação de facilitar a comunhão entre as pessoas humanas e divinas. Existe comunhão quando há relação de amor com Deus. O ciberespaço pode ser um solo fecundo para essa experiência de amor florir. É natural que Deus se comunique com os nativos virtuais no ambiente digital. Por isso, cabe a essa geração net descobrir a espiritualidade própria que nasce da rede.

O homem atual considera válidas as experiências espirituais nas quais é requisitada a sua participação e o seu envolvimento, isto é, uma mística interativa. Devemos aprender a viver o equilíbrio entre a ação contemplativa e a contemplação ativa. Pois, de acordo com Chardin, a comunhão do Espírito se dá pela ação.

[...] pela operação sempre em curso da Encarnação, o Divino penetra tão bem nossas energias de criaturas que não poderíamos, para encontrá-lo e abraçá-lo, achar um meio mais apropriado que nossa própria ação. [...] Na ação, primeiramente, eu realizo minha adesão à potência criadora de Deus; eu coincido com ela; eu me torno não somente o instrumento, mas o prolongamento vivo dela. E como não há nada mais íntimo em um ser do que sua própria vontade, eu me confundo, de alguma maneira através do meu coração, com o próprio coração de Deus. Este é contato perpétuo, já que eu ajo sempre; [...] ele me permite assimilar-me sempre mais estreitamente [...] em Deus (TEILHARD DE CHARDIN, 2010, p. 29-30).

O verdadeiro apostolado é estar em comunhão com Deus e, assim, levar os outros a essa comunhão. “Senhor, nem sequer tens vasilha e o poço é profundo; de onde, pois, tiras essa água viva?” (Jo 4, 11). A água viva está dentro de nós mesmos. “[...] quem beber da água que lhe darei jamais terá sede. Pois a água que eu lhe der tornar-se-á nele fonte

de água jorrando para a vida eterna” (Jo 4, 14). A água viva pode ser entendida como a vivência dos ensinamentos de Cristo pela ação do Espírito Santo. Dessa forma, faz-se necessário renascermos hoje “da água e do Espírito” (Jo 3,5).

Um dos obstáculos que impede a construção da comunhão na rede é o muro do egoísmo. A lógica da rede não pode se tornar uma lógica individualista. Pois, “se a rede, chamada para conectar, na realidade acaba por isolar, então está traindo a si mesma, o seu significado”. (Spadaro, 2012, p. 61) Precisamos acabar com nossa visão dualista e construir a unidade entre espírito e técnica, entre fé e ciência, entre mundo virtual e real, entre alma e corpo. O homem tecnológico é o homem espiritual. Teilhard de Chardin acredita que todos os seres humanos, Cristo e o mundo são um único Meio Divino pelo qual Deus quis agir e se manifestar.

A linguagem cibernética é uma linguagem do Espírito, uma autêntica “glossolalia” (dom de falar em outras línguas). Pois diferente de Babel, o ciberespaço é uma terra em que pessoas de várias línguas e culturas distintas conseguem dialogar, se entender e, em muitos casos, viver no mesmo espírito. Portanto, somos convidados a viver na rede um novo Pentecostes através da comunhão do Espírito.

O ciberespaço pode ser considerado como um ecossistema de pessoas. Isso significa que somos nós que qualificamos a ambiência digital através de nossas ações. Posso transformar o ciberespaço numa gigantesca biblioteca, num grande santuário, numa sala de reuniões, ou mesmo num lugar onde pratico crimes. Por isso, urge a todos os homens e mulheres de boa vontade que povoem o ciberespaço e o transformem por uma atitude de fé num jardim onde Deus habita.

Referências

- AVELLAR, Valter Luís. *Internet e espiritualidade: o despertar através das mensagens de e-mail*. Rio de Janeiro: Calibán, 2010.
- BENTO XVI. *Verbum Domini: a Palavra de Deus na vida e missão da Igreja*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_po.html>. Acesso em: 21 de mai. de 2013.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição ver. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.
- BROCKMAN, J. *Is the Internet changing the way you think? The net's impact on our mind and future*. New York: Harper Collins, 2011.
- GALOT, J. *Graça*. IN: BORRIELO, L. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003.
- HILBERATH, Bernd Jochen. *F. Doutrina da Graça*. IN: SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*. Petrópoles, RJ: Vozes, 2009.
- IGREJA CATÓLICA. *Gaudium et spes: a Igreja no mundo atual*. Roma, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 30 de set. de 2013.
- JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Redemptoris Missio: sobre a Validade permanente do Mandato Missionário*. Roma, 1990. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_po.html>. Acesso em: 21 de ago. de 2011.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004, p. 1055.
- LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

- LOYOLA, Inácio. *Exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola*. 12. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- MOLTMANN, J. *A Fonte da Vida: O Espírito Santo e a Teologia da Vida*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.
- OLIVEIRA, Sidnei. *Geração Y: o nascimento de uma nova versão de líderes*. São Paulo: Integrare Editora, 2010.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. Instrução Pastoral *Aetatis Novae*: sobre as comunicações sociais no vigésimo aniversário de *Communio et Progressio*. Roma, 1992. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_22021992_aetatis_po.html>. Acesso em: 25 de ago. de 2011.
- SBARDELOTTO, Moisés. *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet*. Cadernos Teologia Pública, Ano IX, Nº 70. São Leopoldo: IHU – Unisinos, 2012.
- _____. *“E o Verbo se fez bit”: a comunicação e a experiência religiosas na internet*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2013.
- SILVA, Aline Amaro da. *Igreja e Cultura Digital: a nova evangelização dos nativos virtuais*. Monografia em Jornalismo. FAMECOS/PU-CRS, 2011.
- SPADARO, Antonio. *Ciberteologia: Pensar o Cristianismo nos tempos da rede*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- _____. *O Mistério da Igreja na era das mídias digitais*. Cadernos Teologia Pública, Ano IX, Nº 73. São Leopoldo: IHU – Unisinos, 2012.
- _____. E-book. *Cybergrace*. Milano: 40K, 2013.
- _____. *Ama il tuo link come te stesso*. Disponível em: <<http://www.lastampa.it/2013/09/27/cultura/ama-il-link-tuo-come-te-s>

tesso-OoVl8GKyczzTU7Udk1e4wJ/pagina.html>. Acesso em: 27 de set. de 2013.

TAPSCOTT, Don. *Geração Digital. A Crescente e Irreversível Ascensão da Geração Net*. 1ª ed. São Paulo: Ed. Makron Books. 1999

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O Meio Divino*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

ZIZIOULAS, John D. *Being as communion*. New York: Vladimir's Seminary Press, 1985.

Presença do Espírito Santo na Ressurreição de Jesus na Pneumatologia de François Xavier Durrwell

Ana Maria de Castro *

Resumo

Para Durrwell, o Espírito é amor: ao mesmo tempo doação de si ao Pai e doação de si ao Filho; no primeiro, um amor que se dá gerando; no segundo, um amor que se dá acolhendo a vontade do Pai. A pneumatologia do nosso autor é considerada experiencial, carregada de fundamentação bíblica, num estilo narrativo e espiritual, proporcionando aos seus leitores uma experiência profunda de Cristo em suas vidas. Nesse sentido, queremos perceber as implicações pneumatológicas na ressurreição de Jesus, a partir do pensamento de Durrwell. Para este, a ressurreição é esperança, pois o Espírito Santo foi dado como promessa. Ele foi derramado sobre a humanidade para fortalecer a missão de quem entendeu e quer viver a promessa do Reino. Para que o homem possa viver filialmente, é necessário que se torne um ser livre como Jesus.

Palavras-Chaves: Ressurreição. Espírito Santo. Esperança. Jesus.

* Mestranda em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE – MG. Bolsista CAPES. E-mail: irmaanamarca@yahoo.com.br

Introdução

Nossa reflexão quer explicar a presença ativa do Espírito Santo na Ressurreição de Jesus, a partir da Pneumatologia do teólogo francês, o redentorista François Xavier Durrwell, que a desenvolveu, partindo do Mistério Pascal.

Durrwell nasceu em Soultz (Alsacia-França) em 1912. Fez a profissão religiosa na Congregação Redentorista no dia 08 de setembro de 1931 e foi ordenado presbítero em 1936. Em 1940 obteve o título de mestre em Sagrada Escritura, na Universidade Gregoriana de Roma. Desde os estudos teológicos, uma questão o inquietou: o significado da ressurreição de Jesus para a redenção. O mistério pascal permaneceu sempre no horizonte de sua teologia. François Xavier Durrwell morreu em 2005 na França.

Escreveu dois livros sobre o Espírito Santo: *L'Esprit Saint de Dieu*, em 1985; *L'Esprit du Père et du Fils*, em 1989. Escreveu, ainda, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, em 1997. E no livro *La réurrection de Jésus, mystère de salut*, de 1950, Durrwell dedica um capítulo para falar sobre o Espírito Santo e a Ressurreição de Jesus.

A pneumatologia do autor possui fundamentação bíblica. Ele afirma: “hoje os livros sobre o Espírito Santo abundam. Muitos foram escritos por grandes nomes. Mas nenhum, segundo meu conhecimento, escolheu a Páscoa do Cristo como fonte de inspiração. Entretanto, é aí que a presença e a ação do Espírito se tornaram manifestas” (DURRWELL, 1985, p.9). Como bem disse Durrwell (1990, p.6): “Não há teologia autêntica se não for marcada pela impressão do Espírito”. O mistério pascal é o momento no qual “o mistério do Pai, do Filho e do Espírito Santo se realiza para nós” (DURRWELL, 1985, p.9).

Durrwell afirma que existe uma íntima relação entre a ressurreição de Jesus e a presença do Espírito Santo. Para Ele, não basta dizer como o Espírito Santo estava presente na ressurreição de Jesus, mas perceber como ele age e como continua presente na vida cristã.

O autor afirma: “desconhece-se o Cristo e a profundidade do seu ser, quando ele é separado do Espírito Santo no qual ele é concebido, por quem age, por quem ele ressuscita e do qual ele dispôs” (DURRWELL, 1985, p.44). Para o autor, a vida de Jesus é cheia da atuação do Espírito Santo, mas é no mistério pascal que atinge seu ponto culminante.

Como o foco dessa pesquisa é a presença do Espírito Santo na Ressurreição de Jesus, primeiramente apresentaremos, de forma breve, o Espírito na Vida de Jesus e, depois, iremos ao objetivo da comunicação. Essa empresa o faremos em três partes, mostrando que a pneumatologia e a cristologia se realizam num entrelaçamento de amor.

1 O Espírito Santo na Encarnação do Filho

A geração de Jesus se dá no Espírito. “O que foi gerado nela provém do Espírito Santo” (Mt 1,20). “Nasce, assim um homem que é Filho de Deus, porque Deus o gera do Espírito e do seio de Maria” (DURRWELL, 1997, p.90). Cristo foi se tornando um Espírito vivificante: filho de José e Maria, segundo a lei, viveu a amargura da cruz, morreu para nos dá o Espírito, e com ele, a realidade: Deus mesmo. Para Paulo, “onde reina o Espírito do Senhor ali reina liberdade” (v.17) A vida de Cristo é a mesma do Espírito, quem vive de um, vive também com o outro.

O autor, em sua pneumatologia, considera que a divina filiação de Jesus está implicada na sua relação com o Espírito Santo. O mistério da Encarnação que se dá no Espírito Santo, marca também o mistério do homem. No Espírito, cada ser humano é uma realidade refletida, amada e doada: “não nasceram do sangue, nem de vontade carnal, nem de vontade do homem, mas sim de Deus” (Jo 1, 13)

2 O Espírito Santo na Vida Pública do Filho

Depois de ser batizado, Jesus inicia a vida pública: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me conferiu a unção” (Lc 4,18).

No batismo, Jesus recebe a unção do Espírito (Jo 1,32), que não somente confirma sua filiação divina, mas que lhe confere também a missão de Messias.

“O Espírito Santo levou Jesus para o deserto onde foi tentado pelo Diabo” (Mt 4,1). No deserto, o Espírito Santo dá força a Jesus para vencer as tentações e viver sua filiação com fidelidade.

O Espírito, durante o período denominado pré-pascal, tem uma atuação concentrada exclusivamente na pessoa de Jesus. Pela força dele, Jesus, após seu batismo, exerceu um ministério pneumático (cf. Lc 3, 22), realizando curas, expelindo espíritos malignos e pregando o Reino de Deus (cf. Mt 12, 28).

O Espírito, que elevou Jesus durante toda a sua vida, leva-o à plenitude no mistério filial, “envolvendo-o e abraçando-o para sempre com sua potência e sua glória, tornando-o Cristo-Espírito” (GASPAR, 2000, p.267).

O Espírito Santo é o agente da história santa, sobretudo age no Cristo. Jesus se torna, pelo poder do Espírito, o que, neste, Ele é desde o início: o Filho de Deus.

3 O Espírito Santo na Ressurreição do Filho

O Estudo da ressurreição impõe uma teologia de comunhão. “Ela revela a salvação realizada, primeiramente no Cristo, graças à sua união com Deus pela encarnação e pela morte, estendendo-se depois aos outros homens, em virtude de sua união com Cristo, na mesma salvação” (DURRWELL, 1969, p.1).

O autor começa sua reflexão sobre a Ressurreição e o Espírito Santo, fazendo uma pergunta: “qual é o Dom que a união com o Salvador glorioso assegura ao fiel?”. Ele vai aos poucos respondendo à sua própria pergunta.

Para Durrwell, a ressurreição é a efusão do Espírito Santo, é esperança, pois o Espírito Santo foi dado como promessa. Ele foi derramado sobre a humanidade para fortalecer a missão de quem entendeu e quer viver a promessa do Reino.

O Espírito Santo é a fonte do comportamento livre de Jesus. A ressurreição é a ação de Deus no Espírito. Deus age no Espírito em toda a vida de Jesus. Tudo o que Deus faz, o faz no Espírito. A transformação do mundo, das estruturas e das pessoas corrompidas, indica apenas parte da ação escatológica do Espírito.

Na ressurreição é inaugurado o tempo escatológico, que é caracterizado pela doação e restauração da vida; o Ressuscitado, em sua glorificação tornou-se Espírito que dá vida (cf. 1Cor 15,45); chamado de Espírito do Senhor (2 Co 3, 17), Espírito de Jesus Cristo (Fl 1, 19), Espírito do seu Filho (Gl 4. 6) e Espírito de Deus (Rm 8, 9).

Pela mediação do Espírito, por sua ação transformadora, toda a criação é conduzida ao seio da glória do Filho e do Pai. O Espírito afeta a vida intratrinitária na medida em que possibilita a permanente uni-

ficação de Deus: o Pai com o Filho, o Filho com o Pai, Deus com a sua humanidade (cf. Jo 17,21).

Com a experiência do Espírito, tem início a consumação da criação do ser humano e de todas as coisas no seio da Trindade, pela habitação do Espírito, seja no coração, na comunidade ou na nova criação.

3.1 Novo Testamento

O Novo Testamento compreende o Espírito como abertura, comunicação, doação e força de ressurreição. Na morte e ressurreição de Jesus, o Espírito Santo é presente. A Páscoa, como bem disse Durrwell (1990, p.125), “é cheia do Espírito Santo”. Jesus morto na carne foi vivificado pelo Espírito (cf. 1Pd 3,18).

Também nos Atos dos Apóstolos o tema dominante é o Espírito Santo. Logo no início, o Senhor ressuscitado promete enviá-Lo, promessa que para os judeus se cumpre no capítulo 2, e para os gentios no capítulo 10. Com efeito, o livro poderia ser chamado de “Os Atos do Espírito Santo”, pois o Espírito de Deus dirige toda a obra, sendo Ele a primeira Testemunha da verdade do evangelho: At 5,32.

3.2 Os Dados dos Sinóticos.

Durrwell (1969, p.11) diz que depois da confissão de Cesaréia, sobre a necessidade de sua morte, Jesus se explica, quando declara ter vindo para “dar a vida em resgate pela multidão” (Mt 20,28; Mc 10,45). Desse ponto em diante é “raro que o anúncio da morte não contenha também o da ressurreição” (DURRWELL, 1969, p.12). Nos anúncios da morte aparecem três tempos: “o Filho do Homem é rejeitado pelo povo e entregue aos gentios; é atormentado, humilhado, imolado; ressuscita no terceiro dia” (DURRWELL, 1969, p.12).

Morte e ressurreição, duas fases do mesmo plano de Deus. Nesse contexto de íntima relação entre vida, morte e ressurreição do Filho, Durrwell (1969, p.14) afirma que “a morte, a glorificação e o advento do Reino se entrelaçam”. Esse advento do Reino é marcado pela presença do Espírito Santo.

3.3 A teologia do quarto evangelho

“Tudo nesse Evangelho caminha para um clímax final: Cristo em sua Páscoa” (DURRWELL, 1969, p.22). João vê os dois acontecimentos, morte e ressurreição, unidos na mesma HORA. A morte para João é radiante, não pelo fato da morte em si mesma, mas pela glória em que Cristo é mudado através de sua morte. “A única hora de Cristo contém simultaneamente a morte e a ressurreição” (DURRWELL, 1969, p.44). O Espírito é o agente da ressurreição. “O Pai está na origem da ação ressuscitante, mas esta é levada a efeito por meio do Espírito Santo” (DURRWELL, 1969, p.107).

3.4 A teologia de são Paulo

A mais antiga das fórmulas da ressurreição é a de Paulo em 1Cor 15,3-5: “Eu vos transmiti primeiramente o que eu mesmo havia recebido: que Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras; foi sepultado, e ressurgiu ao terceiro dia, segundo as Escrituras; apareceu a Cefas e, em seguida, aos doze”.

A ressurreição provoca fé, é motivo de credibilidade, é o objeto mesmo da fé de Paulo. “Porque se confessares bem alto com tua boca que Jesus é o Senhor, e se creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo” (Rm10, 9). Paulo afirma uma íntima relação entre morte e ressurreição: “a morte e a ressurreição

são ambas computadas como favor de nossa salvação” (DURRWELL, 1969, p.34).

O Espírito é a primícia de um novo começo (cf. Rm 8,23) e “penhor” de sua plenificação (2 Cor 1,22). No Espírito, já agora se experimenta o que ainda está ausente (Cf. DURRWELL, 1969, p.134). São Paulo afirma que possuímos as primícias (aparché) do Espírito, que é um dom parcial e antecipado, que dá garantia do futuro total, pois fomos salvos na esperança.

Paulo usa as palavras glória e poder quase sempre juntas: “quando Cristo vier, transformará nosso corpo de baixeza à semelhança do seu corpo glorioso pelo poder de Deus, que opera na ressurreição” (Fl 3,21). A glória de Deus presente no cristão é dom da efusão do Espírito: “Levamos em nós as primícias do Espírito” (Rm 8,23).

Na salvação, já realizada e presente, está incluída a esperança que projeta em direção ao futuro. “Se o Cristo não ressuscitou, nossa fé é vã, vós estais ainda em vossos pecados” (1Cor 15,17). “Para nós ele morreu e ressuscitou” (2Cor 5,15).

Em 2Cor 1,22 e 5,5, o Apóstolo garante que recebemos o sigilo e o penhor (arrabón) do Espírito. O penhor é a primeira parte do bem que será recebido totalmente no futuro. O Espírito é agora conferido como sinal da plenitude definitiva que será recebida na parusia. A raiz da esperança e da orientação escatológica é possuir o Espírito Santo.

Esses dois conceitos de Paulo primícias e penhor, dizem quem é a pessoa do Espírito que constitui o denominador comum da vida cristã presente e futura. Ele representa a continuidade entre os dois momentos, o presente e o futuro. A situação dos crentes no mundo é uma situação entre o “já” e o “ainda não”.

Conclusão

A pneumatologia de Durrwell ajuda o cristão a entrar, através dos textos bíblicos, no mistério de Deus-Pai, que gera o Filho no mundo, no poder do Espírito até à plenitude da Páscoa.

“O Espírito Santo tornou-se o princípio vital de Cristo e transformou o homem fraco semelhante aos pecadores, em santa e santificante força divina, pela plenitude de Deus” (DURRWELL, 1969, p.120).

A ação do Espírito leva a confessar Jesus como Senhor. O Espírito Santo está vivo em cada ser humano.

Pleno do Espírito, Cristo é seu dispensador, dispensa-o à Igreja. A Igreja é o corpo de Cristo pela inserção no Salvador, em sua morte e sua ressurreição (cf. Rm 6,3-4 e Cl 2,12). A efusão do Espírito tem manifestações infinitas: ela é a ação do Pai que ressuscita a Cristo. “O dom do Espírito que ressuscita os fiéis não é numericamente, diferente daquele que ressuscita o salvador” (DURRWELL, 1969, p.122). Os fiéis encontram ressurreição final, na participação da ressurreição de Cristo; existe somente uma efusão do Espírito, a que glorifica Cristo.

“O Espírito de Deus se apoderou Dele, a fim de serem ressuscitados todos os que se encontrarem unidos a Cristo” (DURRWELL, 1969, p.120). Foi por nós que Cristo ressuscitou (cf. 2Cor, 5,15).

“O Espírito não é glorificador, nem o que é glorificado, mas a glorificação do ressuscitado” (DURRWELL, 1989, p.23).

Espírito, como o Pai e o Filho é Pessoa Divina que transmite Esperança, pois, quem o recebe com fé encontra gratuitamente aberta, a porta do futuro em Deus. “Os tempos abertos pela ressurreição se caracterizam pelas relações novas entre Deus e seu povo” (DURRWELL, 1969, p.17). A ação do Espírito leva a confessar Jesus como Senhor.

Cristo se faz presente na atuação do Espírito, pois é o Espírito Santo dele quem age.

Referências

- BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- DURRWELL, F. -X. *La réssurrection de Jésus, mystère de salut*. Étude biblique. Paris: Xavier Mappus, 1950.
- _____, *A ressurreição de Jesus*. Mistério de Salvação São Paulo: Herder, 1969.
- _____, *L'Esprit Saint de Dieu*. Paris: Cerf, 1985.
- _____, *O Pai, Deus em seu mistério*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- _____, *A morte do Filho*. O mistério de Jesus e do homem. São Paulo: Loyola, 2009.
- GASPAR, V. *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari* (1965-1995). Status quaestionis e prospetive. Roma: Gregoriana, 2000.
- IAZZETTA, A. *Lo Spirito Santo, "dono eterno"*. La pneumatologia di F. -X. Durrwell. Roma: Urbaniana, 2005.

O Lugar de Jesus de Nazaré no Nosso Tempo

*José Romaldo Klering**

Resumo

A presente contribuição quer refletir sobre a possibilidade de identificarmos sinais da manifestação da vida nova de Cristo nos dias de hoje e que, como realidade em movimento, dentro e fora da (s) Igreja (s) atualiza os sinais dos tempos da manifestação do Espírito Santo, que age como e quando quer, não nos deixando a opção de não percebê-lo, com o desafio de nos tornarmos atentos à sua ação e agentes das transformações que nos inspira e suscita no nosso meio. Do encontro com Jesus brota a relação de nova criatura, transformando o homem e a mulher em participantes da novidade do Cristo Ressuscitado, onde o modelo relacional passa a ser a própria Trindade, modelo da comunidade, por excelência. Ao longo da história, nos diferentes estágios da evolução dos povos e de maneira mais explícita nas situações e contextos que identificamos como história da salvação, os homens sempre intuíram o seu sentido último e o do próprio universo numa outra dimensão, numa realidade para além dos limites e das vicissitudes cósmicas, para a qual a realidade espaço-temporal seria capaz de apontar apenas de maneira tímida e limitada sem, por isso, deixar de ser fundamentalmente importante. Nos dias atuais parece que

* Doutor em Educação, PUC-RS. E-mail: jose.klering@pucrs.br

estamos vivendo, com nova e especial intensidade, a desconfiança de que as conquistas técnicas e científicas, assim como as certezas das religiões institucionalizadas, com seus dogmas estabelecidos, as leis definidas e a moral catalogada, não respondem aos anseios de sentido e de plenitude que os humanos e a realidade cósmica desejam e devem poder esperar.

Palavras-Chave: Fé. Cristo. Ressuscitado. Igreja. Trindade. Pluralismo. Espiritualidade.

3 Contextualização

1.1. Desenvolvo a minha reflexão, em primeiro lugar, a partir da experiência de professor da Disciplina de Humanismo e Cultura Religiosa, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, atuando junto a alunos, a maioria jovem, normalmente cursando entre o 5º e o 8º Semestres das diferentes Faculdades. Esta atuação permite observar, ao longo do tempo, variáveis na percepção religiosa e nas experiências de vivência e de educação religiosa familiar. Ajuda a compreender mudanças que, de forma silenciosa e contínua, tecem a religiosidade e as concepções religiosas de duas ou mais gerações envolvidas no processo educativo familiar.

1.2. Valho-me, também, de Pesquisa desenvolvida no 2º Semestre de 2011, com 1104 estudantes da PUCRS, pelo mestrando em Teologia Edson Roberto Pedron Frizzo, sob a orientação do Prof. Dr. Pe Geraldo Luiz Borges Hackmann, em parceria com o Departamento de Cultura Religiosa, aplicada em Turmas da Disciplina de Humanismo e Cultura religiosa, tendo os alunos idade entre 18 e 30 anos.

Os Dados da Pesquisa destacados para a presente elaboração estão assim distribuídos, conforme FRIZZO (2012):

- 96,2% se dizem religiosos
- 61,2% são oriundos de famílias católicas;
- 89,6% foram batizados
- 61,7% fizeram a Primeira Eucaristia
- 38,5% foram crismados;
- 34,8% participaram de algum Movimento (Grupos)
- 5,2% vão à Missa aos Domingos;
- 84,1% creem em Deus
- 14,2% afirmam que não creem
- 11,1% são espíritas
- 5,3% pertencem a Igrejas evangélicas ou Pentecostais
- 13,4 % seguem alguma outra religião
- 5,2% não têm religião
- 3,2% se dizem ateus

1.3. Além dos dados dessa pesquisa e dos aportes do Censo 2010, do IBGE, a observação empírica faz constatar que o número de católicos comprometidos com a Comunidade de Fé ou que frequenta semanalmente a Missa é numericamente pequeno e vem decrescendo. Lembra-se, no entanto, que há pesquisas que focam a criação de novas Paróquias e o número de Padres, dando a entender que uma revitalização da Igreja Católica está em andamento nos últimos anos, conforme PEREIRA (2010):

De fato, a religião não morreu como preveem os teóricos da secularização, e o catolicismo ainda é a religião da maioria do

povo brasileiro, como revelou o último censo do IBGE. Nem a modernidade e nem o avanço do pentecostalismo e do ateísmo conseguiram enfraquecer o catolicismo. É aqui que entra a questão da evolução do número de paróquias em todos os Regionais da CNBB, principalmente os de regiões mais populosas, onde era de se esperar um avanço maior de outras denominações religiosas... Evolução ainda maior ocorreu com o número de presbíteros no Brasil nos últimos 40 anos (1970-2010). Em 1970 eram 5.040 padres diocesanos, de um total de 13.092 padres. Em 2010 o número de padres diocesanos passou para 14.091 e o número total de padres chegou a 22.119, em um aumento avassalador.

Esses dados, no entanto, são questionados por outros estudiosos do tema que os entendem como expressão de tentativas de institucionalização e de clericalização, pouco atentas à baixa participação nas Comunidades e à decrescente adesão efetiva de novos fiéis. Esta é também a preocupação dos Bispos na Conferência de Aparecida: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. (Documento de Aparecida. Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho – 13-31 de maio de 2007, p. 55, n. 100, a):

Para a Igreja Católica, a América Latina e o Caribe são de grande importância, por seu dinamismo eclesial, por sua criatividade e porque 43% de todos os seus fiéis vivem nesses locais; no entanto, observamos que o crescimento percentual da Igreja não segue o mesmo ritmo que o crescimento populacional. Na média, o aumento do clero, e, sobretudo das religiosas, distancia-se cada vez mais do crescimento populacional em nossa região.

De outra parte, o Anuário Pontifício 2013 apresenta algumas variáveis que, em termos absolutos, não representam mudanças significativas nesse cenário. Vale, no entanto, a observação de que na África e na Ásia há um incremento em vários aspectos, enquanto que na Europa, América e Oceania há retrações (<http://www.cnbb.org.br/site/imprensa/internacional/11978-apresentado-ao-papa-o-anuario-pontificio-2013-a-igreja-cresce-no-mundo-sobretudo-na-africa-e-asia>):

Os católicos no mundo são 1 bilhão e 214 milhões (os dados referem-se a 2011); em 2010 eram 1 bilhão e 196 milhões. Portanto, houve um aumento relativo de 1,5%, e como esse crescimento resulta pouco superior ao da população mundial (1,23%), a presença dos católicos no mundo resulta substancialmente invariável (17,5%).(...) Na América e na Europa verifica-se um gradual crescimento dos católicos e da população (0,3%).(...) A presença dos sacerdotes – diocesanos e religiosos – no mundo aumentou no tempo, passando na última década dos 405.067 (31 de dezembro de 2001) para 413.418 (31 de dezembro de 2011), registrando um incremento de 2,1%. Todavia, tal evolução não foi homogênea nas diferentes áreas geográficas. A dinâmica do número dos presbíteros na África e na Ásia resulta bastante confortadora, com + 39,5% e + 32,0% respectivamente (e com um incremento de mais de 3 mil unidades, para os dois continentes, somente em 2011); enquanto na América se mantém estacionária em torno de uma média de 122 mil unidades. Contracorrente em relação à média mundial, a Europa registrou no mesmo período (2001 – 2011) uma diminuição de mais de 9% de presbíteros. O grupo dos religiosos professos não sacerdotes consolidou-se no mesmo período, posicionando-se em pouco mais de 55 mil unidades em 2011. Na África e

na Ásia observam-se variações de +18,5% e de +44,9%, respectivamente. Em 2011 estes dois continentes representavam, ao todo, uma cota de mais de 36% do total (eram menos de 28% em 2001).(…) Inversamente, o grupo constituído por Europa (com variação de -18%), América (-3,6%) e Oceania (-21,9%) registrou redução de quase 8 pontos percentuais entre 2001 e 2011. (...) No que tange às religiosas professoras observa-se uma dinâmica fortemente decrescente, com uma contração de 10% no período de 2001 a 2011. Efetivamente, o número total de religiosas professoras passou de mais de 792 mil unidades em 2001 para pouco mais de 713 mil dez anos depois. A queda concerne a três continentes (Europa, América e Oceania), com variações também relevantes (-22% na Europa, -21% na Oceania e -17% na América)”. *Site* acessado no dia 11 de setembro de 2013, às 20h52min.

1.4. De outra parte, ouve-se católicos dizerem que se encontraram no Espiritismo porque ele é capaz de conferir um sentido à vida e que no Centro Espírita as pessoas são acolhidas, valorizadas e que há uma preocupação em ajudá-las, observação essa feita também em relação a Comunidades Pentecostais, com o acréscimo de que ali se aprende a Palavra e se conhece Jesus. Não é infrequente ouvir-se pessoas oriundas de famílias católicas, criadas na assiduidade aos Sacramentos, participantes de Grupos e Movimentos da Igreja, tendo construído família dentro desses princípios e convicções dizerem que agora, sim, convertidos a alguma Igreja Pentecostal, encontraram Jesus, aprendem a Palavra, sentem-se Comunidade. Muito mais do que preocupação com dados estatísticos ou briga por número de aderentes ou ciúme, a questão que se coloca é onde a Igreja Católica – e Protestantes Históricas,

também – falha nas suas iniciativas pastorais e no desenvolvimento da sua missão. Afinal, trata-se de mazelas há muito detectadas e para as quais se busca saídas e respostas, no esforço de muitos para o aprimoramento da solicitude pastoral.

2 Hipóteses

2.1. A estruturação da Igreja no Ocidente, da qual a Igreja Católica Romana é herdeira direta, se deu na lógica e nos parâmetros do Império Romano, onde muitas vezes prevaleceu o poder, a riqueza e a fama, obliterando e, por vezes, excluindo a lógica e os valores do Evangelho. KAUFMANN (2012, p. 49) traz alguns dados sobre polêmicas já no Cristianismo nascente que podem ajudar na compreensão dessa questão:

apesar da rejeição e da discriminação por parte do mundo pagão, 1 Pedro recomenda a submissão irrestrita ao imperador e ao governador da cidade. Os cristãos – embora vivam como estrangeiros neste mundo – devem, em razão de sua prática de fé, dar provas de serem os melhores romanos, atraindo com isso para si a simpatia (2, 11-17). Apesar desses esforços, continuou a persistir a insegurança legal fundamental das comunidades cristãs. Somente sob Constantino Magno a questão foi esclarecida (313 d.C.). Diferentemente das comunidades judaicas da diáspora, que se valiam do reconhecimento legal por parte do Estado romano para, por meio do culto do Deus único e da prática de uma cultura própria, se isolar da sociedade romana, os grupos cristãos, mediante o reconhecimento de sua religião, deixaram-se integrar nas estruturas imperiais: o Deus dos cris-

tãos tornou-se o Deus do império, de início até mesmo ao lado de deuses pagãos imperiais, os chefes de suas comunidades tornaram-se funcionários do Estado. Somente no cânon os escritos de resistência – Apocalipse, Marcos, Lucas – continuaram a ser um aguilhão na carne.

2.2. A Reforma do Século XVI expressava, não obstante elementos político-econômicos e a disputa entre o mundo latino e não-latino, um desejo de mudanças e transformações na estrutura e na prática da Igreja. ANDRIANOPOLI (1990, p.1-2):

Il protestantesimo ‘precipitò’ forse sospese in tensione Ed energie latenti che da tempo avevano preparato il sorgere di un’epoca nuova, imponendo con vivacità il ricorso da parte della Chiesa ad un’azione concentrata e organizzata ufficialmente in profondità e ampiezza.

2.3. O Concílio de Trento, como Contra-Reforma, reforça muitas dessas estruturas e dessas práticas elevando-as, inclusive, à condição de doutrina e ensinamento derivado do Evangelho e da Tradição, tornando-as, então, norma a ser seguida e implantada em todo mundo. Para isso, o controle institucional e a clericalização assumem uma importância cada vez maior. Gera-se uma ruptura progressiva entre a religiosidade vivida nas Comunidades e aquela preconizada pela hierarquia, conforme apontado por HIGUET (1984, p. 30):

Procurou-se, em primeiro lugar, eliminar progressivamente os elementos considerados profanos no culto religioso, como meio de purificação da religião do povo. Em segundo lugar, fez-

-se com que o clero assumisse a total direção das manifestações de culto e das associações religiosas, de modo a poder utilizá-las como instrumento de catequese popular. Em particular, para substituir os leigos, a maioria dos centros de devoção foi confiada a ordens religiosas trazidas da Europa com esta finalidade específica. (...) Além disso, o clero secular, voltado exclusivamente para as atividades religiosas e o governo da paróquia, assume efetivamente as funções de controle das atividades religiosas, providenciando, por exemplo, a transferência das imagens dos santos de devoção para as paroquiais. O padre torna-se o principal 'festeiro'. Depois da romanização, o clero firma sua posição no campo religioso como único detentor dos rituais religiosos do catolicismo, relegando os outros rituais à condição de práticas supersticiosas ou manifestações folclóricas. Houve, porém, um processo de reapropriação, por parte dos leigos, das devoções romanizadas, na constelação devocional e protetora. O resultado foi a prática privatizante do catolicismo: estabelecimento de relações diretas e pessoais com os santos no sentido de obter deles a proteção durante esta vida e méritos para a vida depois da morte.

2.4. O Concílio Vaticano I, interrompido por conta das lutas pela unificação da Itália, incluído o fim dos Estados Pontifícios, enfatiza a autoridade do Magistério, especialmente do Papa. Reforça-se, a partir daí, uma atitude doutrinária, normalmente mais focada em dar respostas do que em ouvir as perguntas que as pessoas e as Comunidades queiram formular.

2.5. A luta contra a Modernidade, da qual a encíclica *Quanta Cura*, publicada em 8 de dezembro de 1864 pelo Papa Pio IX, acompanhada

do *Syllabus errorum*, assim como o Ultramontanismo, firmemente estabelecido também no Brasil, são uma ilustração. A assunção tardia da Modernidade mantém um descompasso histórico entre a Igreja e o mundo, que o Concílio Vaticano II propõe mudar.

2.6. O Concílio Vaticano II, nos 50 anos que o sucedem mudou, sobretudo, práticas, mas a mentalidade, em grande parte, continua pré-conciliar. Há que se observar que nem a reação dos contrários a qualquer atualização da Igreja, incluindo a abertura e o diálogo com propostas importantes da Modernidade, nem a empolgação demasiada de outros diante de flexibilizações nas estruturas e mudanças na relação com o mundo, contribuíram para a conversão pessoal e a das comunidades nem para o engajamento em iniciativas de transformação da sociedade, à luz das exigências atuais e das propostas do Evangelho e à luz da Tradição, contrariando as propostas conciliares. As discussões e as controvérsias sobre a recepção conciliar e a oposição que ainda hoje há quem queira estabelecer entre o espírito e a letra do Concílio são indicação das dificuldades em vista às mudanças ensejadas pelo Vaticano II.

3 Algumas Constatações

3.1. Iniciativas pós-conciliares, como as Comunidades Eclesiais de Base, Formação de Lideranças Comunitárias, inserção em comunidades de vulnerabilidade e engajamento nas lutas por justiça social, dentre outras, com o passar do tempo esmaecem em muitos lugares.

3.2. Pessoas influenciadas e ajudadas por iniciativas da Igreja Católica e também de Igrejas Protestantes Históricas, se convertem às pro-

postas neopentecostais, com promessa de solução imediata dos seus problemas, exorcismo dos demônios e prosperidade. As hipóteses são diversas, mas ainda há carência de dados objetivos a este respeito.

3.3. Seguindo os sintomas da pós-modernidade, muitos cristãos e também organismos e lideranças da Igreja, se liquefazem e se fluidificam acabando por perder-se num discurso desconectado, tanto da Instituição e das propostas de *aggiornamento* do Conc. Vaticano II, quanto da vida cotidiana do povo. A comunicação constitui outro desafio. Em época de fragmentação e complexidade do conhecimento, o diálogo e a comunicação intersubjetiva se tornam fundamentais. As grandes sínteses, as compilações e os conceitos abstratos não conseguem se manter como um discurso que consiga dar significado e sentido à vida e à comunidade humana.

3.4. Normas morais frias, cheias de casuísmos, elaboradas de cima para baixo, baseadas em argumentos racionalmente construídos, porém, distantes da vida, por vezes mais vinculados a correntes de pensamento de uma época ou de uma linha filosófica do que à Bíblia. Baseado na realidade do seu tempo, DURKHEIM (*Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, p. 104) observa que

Os velhos ideais e os deuses que os encarnam estão morrendo porque não respondem mais e suficientemente às aspirações novas que surgem e aos novos ideais necessários para orientar a vida.

A tradição acadêmica de certas instituições formadoras na Igreja tem peso muito grande, dificultando a revisão epistemológica e mesmo metodológica, levando à reprodução de conceitos e visões de mun-

do ao longo do tempo, nem sempre de acordo com os conhecimentos desenvolvidos nas ciências humanas e até mesmo com as visões mais recentes da Igreja institucional. Gera-se um círculo de retroalimentação e o passado passa, então, a configurar como garantia de fidelidade ao Evangelho e à Tradição.

3.5. A Igreja tem dificuldade histórica em tornar seu discurso palatável às pessoas de cada época: a roupagem histórico-cultural do seu discurso se confunde com o essencial da mensagem que quer transmitir, imputando uma menos-valia e uma crítica linear ao seu posicionamento, inclusive, frente à vida e à defesa incondicional da dignidade humana. Como tornar, por exemplo, o discurso clássico pautado no argumento da lei natural significativo para as diversas áreas da ciência e da comunicação de modo a se tornar um interlocutor qualificado no debate das grandes questões relacionadas à vida, à natureza e às relações entre comunidades e povos, pactuando uma ética da intersubjetividade, que leve em conta os novos desafios associados aos Direitos Humanos, em contexto de legitimação do pluralismo de várias ordens, das políticas de inclusão, das novidades tecnológicas, do respeito à autonomia dos povos e das relações internacionais, em época de afirmação da globalização, dentre outros?

3.6. Na mesma lentidão vai a tomada de medidas diante de escândalos provocados por seus líderes, bispos, padres, religiosos (as) ou leigos (as), aliada à falta de transparência, encarada como parte da sacralidade dos membros e organismos institucionais. Apesar das posições adotadas pelos últimos Papas, especialmente Bento XVI em relação à pedofilia, por exemplo, ainda continua a prática do disfarce e da aposta pelo esquecimento, no lugar das medidas mais enérgicas previstas, apelando para o silêncio e as transferências. O mesmo vale

para malversação dos bens da Igreja, sejam padres, religiosos ou leigos encarregados da administração de obras maiores ou na prestação de contas do cotidiano das paróquias ou instituições.

De outro lado, carece-se de levantamentos e informações da Ação Social desenvolvida pela Igreja diretamente ou por Ordens, Congregações e Institutos ligados a ela. Há dificuldade em reunir, organizar e divulgar esses dados, numa época em que a visibilidade é importante para a própria legitimidade institucional, na sociedade.

4 Sensibilidades e Abertura

4.1. Há na sociedade sinais da passagem de um acirrado individualismo para uma sensibilidade com os outros, expressos em iniciativas de solidariedade e reivindicação ética. Também no Brasil acompanhamos um crescimento neste sentido, traduzido em inquietação e mesmo em exigência diante das atitudes dos representantes eleitos no legislativo ou no executivo e, aos poucos, também em relação ao judiciário, encarregado de zelar para que as leis e, mormente, as garantias e direitos constitucionais cheguem da mesma maneira a todos, sem que haja uma justiça para quem pode pagar e outra para os pobres e menos instruídos. Da mesma forma, há um senso crescente por maior equanimidade e transparência por parte de todos na sociedade, com destaque para a lisura nas tramitações contratuais e nos negócios, em geral.

4.2. Muitas pessoas engajadas em ONGs e no Voluntariado têm sua referência em valores cristãos, mesmo desvinculadas da prática religiosa. Com frequência são mencionadas situações que despertam e

fazem emergir os valores aprendidos na família, destacados na juventude, encobertos pelo tempo e situações particulares de vida, mas jamais apagados e que em dadas circunstâncias ou experiências movem ao comprometimento com o bem comum. Admoesta o Papa Francisco (<http://fratresinunum.com/2013/09/19/integra-da-entrevista-de-francisco-a-civilta-cattolica/>):

Em vez de ser apenas uma Igreja que acolhe e recebe, tendo as portas abertas, procuramos mesmo ser uma Igreja que encontra novos caminhos, que é capaz de sair de si mesma e ir ao encontro de quem não a frequenta, de quem a abandonou ou lhe é indiferente. Quem a abandonou fê-lo, por vezes, por razões que, se forem bem compreendidas e avaliadas, podem levar a um regresso. Mas é necessário audácia, coragem.

4.3. O racionalismo cede espaço à sensibilidade e à emoção e a intersubjetividade e as relações interpessoais passam a ser consideradas cada vez mais importantes.

4.4. Em muitas pessoas há uma busca pelo autoconhecimento, inquietações com o sentido da vida e dos acontecimentos, a razão de ser dos eventos marcantes na vida e da morte. Se a Modernidade dedicou excessiva atenção à subjetividade e ao indivíduo e ao seu entorno, em oposição ao medievo mais focado no coletivo e na instituição, com os olhos para o além, o atual período da história parece redescobrir o ser humano como um todo, indivíduo inserido num contexto sócio-histórico-cultural e que percebe que o cotidiano e a imanência pode não consegue satisfazer suas buscas de realização e sentido para a vida embora, paradoxalmente, exista um número significativo de pessoas que se declarem ateias.

4.5. Preconiza-se, cada vez mais, o diálogo, a participação e a capacidade de relacionar-se. Cresce a convicção de que muitas atividades profissionais o funcionários é contratado pelo seu currículo e experiência técnica e demitido por não saber estabelecer boas relações de convivência com os outros e não querer ou não conseguir trabalhar em equipe.

4.6. Presenciamos o surgimento de expressivo número de Comunidades e Grupos, muitos deles voltados a grandes narrativas do passado, o que pode denotar um conservadorismo enrustido ou se tratar de um recurso psicológico da volta a um passado idealizado, encarado como porto seguro em época de referenciais frágeis, um sintoma constatado em períodos anteriores da história.

5 O lugar de Jesus de Nazaré no nosso tempo

Neste contexto, mesmo que muitas vezes nebuloso, marcado pelas fragilidades humanas e pelos condicionamentos históricos, a ação do Espírito Santo inova e faz irromper a força do Cristo ressuscitado. No nosso tempo podemos perceber essa presença de diversas maneiras, em diferentes espaços e situações:

5.1. Na acolhida das pessoas do jeito que elas se encontrarem, sem julgá-las e sem enquadrá-las em moldes e respostas pré-estabelecidas. O Papa Francisco nos coloca a questão nos seguintes termos (<http://fratresinunum.com/2013/09/19/integra-da-entrevista-de-francisco-a-civilta-cattolica/>):

A tradição e a memória do passado devem ajudar-nos a ter a coragem de abrir novos espaços para Deus. Quem hoje procura

sempre soluções disciplinares, quem tende de modo exagerado à “segurança” doutrinária, quem procura obstinadamente recuperar o passado perdido, tem uma visão estática e involutiva. E deste modo a fé torna-se uma ideologia entre tantas. Tenho uma certeza dogmática: Deus está na vida de cada pessoa. Deus está na vida de cada um. Mesmo se a vida de uma pessoa foi um desastre, se se encontra destruída pelos vícios, pela droga ou por qualquer outra coisa, Deus está na sua vida. Pode-se e deve-se procurar na vida humana. Mesmo se a vida de uma pessoa é um terreno cheio de espinhos e ervas daninhas, há sempre um espaço onde a semente boa pode crescer. É preciso confiar em Deus.

5.2. Na superação da indiferença, da massificação, permitindo que cada pessoa se sinta valorizada como única e singular ajudada nas suas dificuldades e nos problemas que estiver enfrentando. O convite e o desafio à conversão vêm depois dessa acolhida, conforme os Evangelhos no-lo testemunham na prática de Jesus. A acolhida e o fazer o bem não podem estar condicionados pela conduta e pela resposta afirmativa do beneficiário. Há um respeito absoluto à liberdade humana que assume a responsabilidade pelas consequências das suas opções e práticas.

5.3. Na formação de comunidades em que a vida, com seus sabores e dissabores, paute a dinâmica dos ritos e das celebrações em lugar das rubricas e das repetições.

5.4. No diálogo, que supõe reconhecimento e respeito à alteridade, incluindo a interlocução com os diferentes grupos, os diferentes saberes, as Igrejas e Tradições Religiosas. O diálogo ecumênico e inter-religioso se configura em critério de aferição da autenticidade e da profundidade das opções dos indivíduos e da própria

Instituição religiosa a que pertencem. Neste sentido, o Projeto de Ética Mundial, preconizado por Hans Küng, tem um crescente apoio, explícito ou tácito, e o reconhecimento de que a necessária paz entre os homens tem como uma de suas condições a paz entre as religiões. KÜNG (1993, p. 108 a 109), expressa dessa maneira a sua convicção:

Todas as religiões do mundo devem hoje reconhecer a sua co-responsabilidade pela paz mundial. Por isso, deve-se repetir sempre de novo a tese, para a qual eu tenho encontrado em todo o mundo cada vez maior apoio: *não haverá paz entre as nações sem uma paz entre as religiões*. Em resumo: sem paz entre as religiões não haverá paz no mundo.

5.5. Na defesa do direito à diferença e, ao mesmo tempo, na luta da superação dessa quando fruto da indiferença, da injustiça, do desrespeito e da violência.

5.6. Na mudança de mentalidade e de atitudes na esfera religiosa marcada, com frequência, por muita *profissão* e pouca *profissão*, onde são realizadas atividades programadas, de um jeito programado, sem espírito e sem amor. A celebração semanal do Mistério Pascal quer atualizar na vida de cada indivíduo e de cada vida da Comunidade o dom máximo da libertação, experimentada como Salvação, o encontro pleno e definitivo com Deus Pai, Filho e Espírito Santo. A celebração da Ceia do Senhor, como memorial da sua Paixão, Morte e Ressurreição e que se dá na partilha da Palavra e do Pão e no dom do Espírito Santo, reivindica uma Comunidade viva, solícita e fraterna.

5.7. Na mudança de mentalidade da(s) Igreja(s), fazendo da hierarquia serviço e das estruturas meios para a promoção humana. O

Deus de Jesus de Nazaré é mais misericordioso do que justo (Veja-se, por exemplo, Mt 20, 1-16; Lc 15, 11-32) e a Trindade é o modelo de comunidade por excelência e é nela que a comunidade cristã deve pautar-se todos os dias de novo. Não obstante muitos, da hierarquia à base, vivam com surpreendente fidelidade esse modelo, colocando-se a serviço da comunidade, ao invés de fazer-se servir por ela (cf. Mt 20, 24-28; Mc 10, 41-45; Lc 22, 24-27), o autoritarismo e o poder continuam desafios a serem enfrentados. Em tempos difíceis e de crise aparece como normal a volta ao passado, a modelos anacrônicos, inclusive quando historicamente superados e um atavismo capaz de comprometer as mais nobres e fundamentais das causas, também na Igreja. Observa o Papa Francisco (<http://fratresinunum.com/2013/09/19/integra-da-entrevista-de-francisco-a-civilta-catolica/>):

Existe, de fato, a tentação de procurar Deus no passado ou no futuro. Deus está, certamente, no passado porque está nas pegadas que deixou. E está também no futuro como promessa. Mas o Deus “concreto”, digamos assim, é hoje. Por isso, os queixumes nunca, nunca, nos ajudam a encontrar Deus. As queixas de hoje de como o mundo anda “bárbaro” acabam por fazer nascer dentro da Igreja desejos de ordem entendidos como pura conservação, defesa. Não. Deus deve ser encontrado no hoje.

5.8. Na apresentação do Deus que se encarna e assume rosto e história humana, se identifica com a humanidade até o extremo da morte, mas é ressuscitado. O Deus cristão, para além do abscôndito e inefável, pela ação do Espírito Santo se tornou um de nós em Jesus de Nazaré. O Deus que Jesus anuncia e que chama de Pai é o Deus de

Israel, experimentado na história, que está no meio dos homens e interage com eles, caminhando com eles se revela, participa da sua vida e ressignifica o seu sofrimento.

Prestar atenção a este Deus e caminhar voltado para ele desenvolverá uma nova conduta, marcada pela solidariedade, pela ajuda aos pobres, pela sensibilidade para com os outros, especialmente para com os mais pobres e os colocados à margem (Mt 11, 28), respeito à alteridade e compromisso com a humanização.

A fé em Jesus como Deus encarnado torna a realidade diáfana, enquanto Nele Deus se humaniza para divinizar o homem.

5.9. No anúncio de Jesus de Nazaré como Deus que se compadece, revelando Deus, a quem chama Pai, como bondade e Amor, um Deus que, mais do que justo, é misericordioso. O Papa Francisco lembra-nesses termos (<http://fratresinunum.com/2013/09/19/integra-da-entrevista-de-francisco-a-civilta-cattolica/>):

Os ensinamentos, tanto dogmáticos como morais, não são todos equivalentes. Uma pastoral missionária não está obcecada pela transmissão desarticulada de uma multiplicidade de doutrinas a impor insistentemente. O anúncio de caráter missionário concentra-se no essencial, no necessário, que é também aquilo que mais apaixona e atrai, aquilo que faz arder o coração, como aos discípulos de Emaús. Devemos, pois, encontrar um novo equilíbrio; de outro modo, mesmo o edifício moral da Igreja corre o risco de cair como um castelo de cartas, de perder a frescura e o perfume do Evangelho. A proposta evangélica deve ser mais simples, profunda, irradiante. É desta proposta que vêm depois as consequências morais.

Este Deus, plenitude e infinito, o totalmente Outro está, ao mesmo tempo, presente aqui e agora, em cada ser humano, na comunidade humana e em toda a criação.

5.10. Nas pessoas que descobrem Jesus Cristo hoje e se dispõem segui-lo, irradiando a sua experiência, individualmente ou em Comunidades, de maneira comprometida e fecunda aos outros. O encontro com Deus é experiência de verdadeira vida, de plenificação no tempo, que resulta em transbordamento, em abertura. Por sua vez, o encontro profundo, desarmado, no respeito radical da alteridade faz encontrar no outro o absoluto de Deus. A salvação é sentida como a unicidade de todas as forças da existência.

5.11. Na oração, como relação amorosa com Deus e na conversão permanente à misericórdia e à solidariedade. Na oração o ser humano acolhe Deus que se deixa encontrar e permite que as pessoas se aproximem dele. Para o cristão este Deus está próximo, se fez um de entre os humanos. A *kénosis* de Deus em Jesus de Nazaré deve se atualizar no tempo, no espaço e nos diferentes ambientes através dos valores, da conduta, das opções fundamentais de vida. A oração e a contemplação diante do Deus que se encarna é a atitude pessoal de acolhida, de disposição em corresponder, de participar dessa entrega, concretizando-a na maneira própria de viver e nas relações a estabelecer com toda a realidade, de modo especial, a humana e nessa numa sensibilidade especial para com os menores, os mais fracos, os excluídos de toda a espécie. Ou como o reitera HURTADO (2012, p. 185):

Em resumo: a confissão de fé em Jesus, o Verbo encarnado, pela sua própria dinâmica, exige uma radical humildade. No seio da confissão mesma, toda outra maneira de apresentar Jesus Cris-

to atraíçoaria o essencial da própria confissão cristã. Não se pode confessar Jesus Cristo a não ser no respeito e estima dos outros crentes e das outras religiões.

A atualização da *kénosis* de Deus passa pelo esforço diuturno de conversão para o outro. Afinal, na “santa” alteridade se revela para nós o rosto do Totalmente-Outro.

5.12. Na definição de normas e preceitos pautados na Tradição Bíblica, especialmente no Novo Testamento. A revelação de Javé ao povo escolhido se dá de forma progressiva e de muitas maneiras culminando, para os cristãos, em Jesus de Nazaré (Hb 1, 1-2), experimentado como o Cristo, Messias, Salvador e, como tal crido, testemunhado e anunciado ao mundo como a Boa Nova. Jesus resume a lei e os profetas no mandamento novo do Amor (Mt 22, 37-39; Mc 12, 28-31; Lc 10, 25-27; Jo 15, 17), marcado pela misericórdia para além da justiça. A medida será sempre a necessidade do pecador e não a lei, em si, muito menos a arrogância, a presunção e o poder. Também hoje os gestos de acolhida, de perdão, de generosidade, enfim, de misericórdia despertam nos corações a bondade e a busca por mudar a vida, superando as limitações e os desencaminhamentos.

5.13. Em práticas de solidariedade e de paz, como concretização da fé no Deus Trino, comunidade de Amor, por excelência. O Deus do anúncio de Jesus de Nazaré, crido e testemunhado pela Comunidade Cristã Primitiva como Messias e Cristo, é *Triuno*, comunidade de Amor. O Cristo ressuscitado é experimentado pelos discípulos e nas primeiras comunidades em gestões e ocasiões de vida fraterna, na superação da desigualdade e na partilha.

Considerações Finais

Se o Evangelho teve valor na sua origem, este não se perde nas vicissitudes do tempo nem pelas limitações humanas.

Na dialética da história sempre há espaço e oportunidade para perceber onde identificar e como refazer o caminho da volta às origens.

O encontro com Jesus Cristo como Deus encarnado, pode sempre acontecer como novidade do Espírito que sopra como, quando e onde quer, desafiando nossa sensibilidade e atenção aos sinais dos tempos.

Referências

ANDRIANOPOLI, Luigi. *Il Catechismo Romano Commentato – Con note di aggiornamento teologico-pastorale*. Milano: Edizioni Ares, 1990. Studio Introdutivo, p. 1-2.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida. Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho – 13-31 de maio de 2007*, p. 55, n. 100, a.

DURKHEIM, Émile. *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France. Acessado em 24/09/13.

FRIZZO, Edson Roberto Pedron. *A religião e a religiosidade dos universitários da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul* [documento impresso e eletrônico]. Porto Alegre, 2012. 144 f.

HIGUET, Etienne. O misticismo na experiência católica In: *Religiosidade popular e misticismo no Brasil – Textos por vários autores*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984, p. 30.

- HURTADO, Manuel. *A Encarnação*. Debate cristológico na teologia cristã das religiões. São Paulo: Paulinas, 2012.
- KAUFMANN, Thomas. *História Ecumênica da Igreja 1: dos primórdios até a Idade Média*. Thomas Kaufmann, Raymund Kottje, Bernd Moeller; Org. Hubert Wolf. Tradução: Irineu José Rabuske. São Paulo: Edições Loyola; Paulus; São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2012.
- KÜNG, Hans. *O Projeto de Ética Mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. Tradução: Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 1993.
- Papa Francisco IN <http://fratresinunum.com/2013/09/19/integrada-entrevista-de-francisco-a-civilta-cattolica/> site acessado no dia 10 de setembro de 2013.
- PEREIRA, *Censo Anual da Igreja Católica no Brasil – CAIC-Br - Análise sociológica da evolução numérica da presença da Igreja no Brasil 2010*. IN http://www.ceris.org.br/pdfs/analise_censo_igreja_2011.pdf. Site acessado no dia 10 de setembro de 2013.
- <http://www.cnbb.org.br/site/imprensa/internacional/11978-apresentado-ao-papa-o-anuario-pontificio-2013-a-igreja-cresce-no-mundo-sobretudo-na-africa-e-asia>. Site acessado no dia 19 de setembro de 2013.

Onde estava Deus? Cristologia e espiritualidade diante do luto

*Leomar Antônio Brustolin **

Resumo

A morte trágica de jovens sempre causa grande trauma na família e na sociedade. As questões religiosas e teológicas não ficam isentas de profundas revisões. Familiares e amigos das vítimas refletem sobre o ocorrido tentando encontrar as causas e o sentido do fato absurdo. Partindo do estudo de um caso clínico com prontuários psicológicos de pessoas enlutadas, a comunicação pretende apresentar aspectos da cristologia e da espiritualidade cristã que merecem destaque. Diante das muitas questões levantadas, a religiosa se impõe: onde estava Deus naquela hora? Por que isso ocorreu? A Teologia, para ter relevância pública e servir à comunidade, há de posicionar-se. O luto necessariamente questiona as tradicionais imagens de Deus e coloca em crise aspectos da fé que nem sempre são aprofundados na experiência cristã no cotidiano. Partindo da análise dos relatos de enlutados, o estudo pretende recuperar a dimensão do sofrimento inocente e da solidariedade do Deus triuno. O objetivo é reconhecer a presença do Espírito de Jesus Cristo nas vicissitudes do tempo, para encontrar os

* Doutor em Teologia, professor na PUCRS Porto Alegre. E-mail: leomar.brustolin@pucrs.br.

elementos da espiritualidade cristã capazes de dar unidade e sentido aos fragmentos da experiência de dor, luto e morte.

Palavras chave: Morte. Dor. Cristologia. Espiritualidade.

Introdução

Como falar de Deus diante da morte inocente e prematura? Diante de muitas experiências da vida, especialmente diante do limite e do absurdo da existência, o discurso sobre Deus passa necessariamente por revisão de conceitos, pela avaliação da linguagem e, sobretudo, pelo silêncio que não tolera respostas reducionistas. Diante dos grandes enigmas da vida, a morte permite ao ser humano entrar no oceano das grandes perguntas que nem sempre têm respostas imediatas. A morte pode ser definida como o maior enigma da condição humana (*Gaudium et Spes*, 18) que encontra a resposta no mistério da salvação realizada em Jesus Cristo. Com sua morte, Cristo apropria-se da condição mortal da humanidade. A morte na Teologia cristã é consequência do pecado. O Crucificado assume voluntária e pessoalmente a morte para anular sua força destruidora por meio da ressurreição. Na perspectiva cristã, a morte aparece com duplo efeito: salvação ou danação. Ela abre as possibilidades do encontro com Deus ou explicita a vivência longe dele, cujo resultado consequente é o afastamento pleno.

A religião deve levar o enlutado à reconstrução de muitos conceitos. Pelo questionamento espiritual, o enlutado tem condições de dar a si uma fé mais realista. Na perda de alguém, ocorre o desligamento concreto com a pessoa morta, porém não o desligamento do vínculo. É a

transformação do apego. A religião tem, então, o objetivo de sustentar o vínculo continuado, assim como a Psicologia, cujo mundo psíquico não mais se desliga do objeto, e sim tenta transformá-lo. A religião não é, portanto, uma alienação, mas um direito à sustentação e à proteção.

Uma das questões mais importantes que a Teologia traz no trabalho com o luto consiste na riqueza que advém de uma construção de fé fortalecedora, reduzindo sincretismos, mitos e superstições que muito atrapalham esse processo, por vezes interferindo como complicadores.

É preciso considerar que sobrevivem, no imaginário de muitos cristãos, representações mitológicas sobre o além, caracterizadas pela confusão de épocas e doutrinas que confluíram distantes do ensinamento bíblico e da tradição cristã. Há certo desnível significativo entre as verdades cristãs originárias sobre a esperança após a morte e as convicções e posturas de cada crente. Nesse caso, não se trata apenas de um problema de conteúdo, mas de práxis também. Entre a fé professada e a interferência de credences populares sobre o sentido da morte e do morrer, encontram-se muitos desafios para a Teologia cristã, especialmente no âmbito da espiritualidade e da pastoral.

1 A linguagem e a morte

O ser humano é um ser racional. Ele parte da razão para pautar seu relacionamento. A racionalidade se expressa na linguagem. Só se pode aceitar o que de algum modo se compreende. A linguagem é um conjunto de signos combinados, segundo algumas regras, que têm um significado e um referente. O signo interpretado aponta para outro signo ou significado. Nesse sentido, a palavra designa um objeto dentro de uma frase

que diz o estado das coisas. A palavra tem um significado indeterminado. Precisamos da mediação dos discursos, pois as coisas não se manifestam por si mesmas. Não podemos sair da linguagem, mas podemos passar de uma linguagem confusa e subjetiva a uma linguagem relativamente objetiva como no caso da ciência. As palavras e os enunciados são polissêmicos, possuem várias significações, às vezes conflitantes. A linguagem não é uma atividade do sujeito absoluto, mas do sujeito histórico, participante de uma comunidade histórica. Por isso mesmo, ela é condicionada por diferentes fatores circunstanciais que a determinam.

A linguagem sobre a morte e o morrer também está carregada de uma série de influências que condicionam o paradigma sobre a vida e sobre a morte. Cada cultura, religião e pessoa desenvolvem conceitos, ritos e práticas para enfrentar, de diferentes maneiras, o sentido da vida diante da evidência da morte. Quando, porém, o ser humano vive ou a experiência desconcertante de perder alguém que ama, ou de sentir aproximar-se o fim de sua vida, ocorre uma revisão dos conceitos herdados da cultura e da religião. Nem sempre as noções, as explicações e o sentido sobre a morte são capazes de aquietar o coração do enlutado ou do moribundo. Com o luto a experiência religiosa é afetada tanto no sentido de organizar o sentido da perda quanto na reconstrução de conceitos.

2 A religião e o luto

No catolicismo popular, existem componentes mágicos e pagãos na relação com o mundo dos mortos. Os que não fazem mais parte deste mundo são sistematicamente invocados, chorados e lembrados pela

sociedade. Os vivos têm relações permanentes com os mortos, ao rezar e interceder pelos que já morreram. Assim, não estão apenas salvando a alma dos que já foram, mas estabelecendo uma relação de reciprocidade.

Biblicamente, ensina-se que a relação das pessoas mortas com os vivos não acontece de forma fantasiosa, com diálogos e aparições. A comunicação acontece de forma espiritual: “Pois ninguém de nós vive e ninguém morre para si mesmo, porque se vivemos é para o Senhor que vivemos e se morremos é para o Senhor que morremos. Portanto, quer vivamos, quer morramos, pertencemos ao Senhor.” (*Rm 14, 7*).

A comunhão dos santos acontece pela comunhão espiritual que existe entre todos os seguidores de Jesus. A morte não tem poder de terminar com a união das pessoas entre si. Mesmo em outra dimensão, as pessoas continuam ajudando umas às outras. Essa comunhão dos santos não é entendida como uma forma de relacionamento, no sentido de que os mortos vêm “falar” com os vivos. A comunhão dos santos acontece na solidariedade da caridade.

Apesar dessa relação comunitária entre vivos e mortos ser artigo do credo cristão: “creio na comunhão dos santos”, muitos enlutados cristãos têm dificuldade de acolher essa verdade na hora da perda de uma pessoa amada. Muitas vezes, somente uma experiência de esvaziamento de todos os conceitos é que permitirá a mesma fé, sob novos aspectos.

3 O conceito de Deus diante da dor e da morte

Para tratar dessa relação Deus-morte-experiência do enlutado, analisaremos o caso de um rapaz enlutado. Bruno, com 28 anos, perdeu

sua noiva Joana, de 27 anos, em acidente de carro, em agosto de 2011. Bruno e Joana conheciam-se há oito anos e estavam com casamento marcado para dezembro daquele ano. Os convites já haviam sido distribuídos, a festa estava organizada, e a lua-de-mel, programada. Após o acidente, ele procurou acompanhamento clínico da psicóloga Ana Paula Reis da Costa, mestranda em Teologia, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). O acompanhamento psicológico revelou-se num processo de interação entre a elaboração do luto e as questões de fé do enlutado.

Durante o processo de elaboração do luto pela morte de Joana, Bruno expressou interessantes questionamentos relativos à sua fé. A reflexão a seguir é resultado da seleção de falas de Bruno em terapia. A psicóloga escutou, transcreveu as falas de Bruno e atualmente analisa esse caso, entre outros, em sua dissertação de mestrado. O estudo dos prontuários clínicos foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa da PUCRS que aprovou o projeto. Disso resultou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, assinado pelas pessoas envolvidas na terapia. Para manter a adequada preservação das pessoas envolvidas, neste artigo, os nomes foram trocados por pseudônimos. O material coletado pela mestranda revelou-se rico para refletir questões teológicas além da dissertação. Com o consentimento da psicóloga, passamos a analisar alguns extratos das falas de Bruno.

Após dois meses do acidente que vitimou Joana, Bruno expressa questões relativas ao seu relacionamento com Deus:

Ainda não estou muito tranquilo em relação a Deus, mas tenho pensado Nele e voltado a pensar em conversar com Ele, é só que é muito difícil entender esse mundo que Ele criou. Começo

a pensar que Joana está sim num mundo espiritual melhor do que aqui, mas era aqui que a gente vivia, juntos, e era bom, estava tudo bem, sabe, de repente você se vê tendo que entender tamanha mudança. Também é um imenso grau de exigência. Se deparar com tudo isso... e ainda dizer: Ta! Eu entendo, continuar acreditando e tudo bem, não dá!

A reflexão de Bruno, poucas semanas depois da perda da pessoa amada, revelou estranheza, relativamente ao que sempre lhe transmitiram sobre Deus e sua ação no mundo. A sua experiência não se alinha com o que aprendera sobre a bondade divina. O absurdo da morte lhe causa tamanho impacto que precisa rever sua concepção de Deus. Ora, a morte traz consigo novas interrogações e discussões. Cada área do conhecimento humano tem sua percepção sobre essa dimensão. Algumas respostas são mais positivas que outras. A fé não rejeita essa contradição; ao contrário, ela a assume e a vive sem deixar-se paralisar. O caminho da fé não é “largo”, mas “estreito”, e negar a contradição seria simplificar o problema com a pretensão de resolvê-lo.

A experiência da vida humana é uma alternância de alegrias e sofrimentos. Tristeza e dor nem sempre dependem da vontade humana. Pode-se até pensar no mal como uma anomalia da criação ou um escândalo que remete a tantas interrogações: por que sofrer? O mistério do mal sempre afetou o ser humano ao longo da história. A dor aparece como a privação do bem ou uma ruptura, ou mesmo uma desordem. “Das chagas da história nasce assim a rejeição ou a invocação do totalmente outro.” (FORTE, 1985, 23).

Após quatro meses de acompanhamento psicológico, Bruno constata mudanças na noção que tinha de Deus e na sua relação com ele.

Às vezes eu penso em Deus e digo; pega leve comigo ta, porque não ta fácil entender tudo isso, me dá um desconto. Acho que minha visão de Deus mudou muito, às vezes nem sei onde colocar Ele, nem o que fazer com Ele.

A morte de cada pessoa nos faz recordar, constantemente, que nosso projeto de vida não é um projeto individual. Cada ser humano apenas participa de um projeto que o supera. O fato de ser mortal, portanto, revela a transcendência e a integração num projeto maior. A morte de cada pessoa é um incentivo para superar todo individualismo e viver uma existência solidária.

Passados sete meses de luto, Bruno faz a experiência do silêncio de Deus diante dos reveses da história, aprofundando esse mistério a partir de sua experiência pessoal:

O que acontece é que o silêncio de Deus machuca, silêncio machuca mais do que qualquer atitude, não sei se eu entendo esse silêncio ainda hoje. E, sabe como é, no lugar do silêncio cabe de tudo. Hoje sei que Deus sabe de tudo que eu vivo e apesar de ter me sentido abandonado por Ele, na crueldade do silêncio, descobri que sofri também pelo tamanho da fé que eu tinha, assim como sofri pelo tamanho do amor que tenho pela Joana.

Partindo de sua vivência, Bruno alinha sua reflexão com a questão dos teólogos alemães após a Segunda Guerra Mundial: Como falar de Deus para os olhos que viram as atrocidades de *Hiroshima*, *Nagasaki* e os campos de concentração de *Auschwitz*? (FORTE, 1985, 24).

Mas esse silêncio ao qual se refere, retoma uma das experiências narradas por sobreviventes de campos de concentração. Elie Wiesel, em seu livro *A Noite*, narra os horrores do nazismo:

No dia horrível, entre aqueles dias horríveis, em que a criança assistiu ao enforcamento (sim!) de uma outra criança que tinha o rosto de um anjo infeliz, ouviu atrás de si alguém gemer: “Onde está Deus? Onde está ele? Onde está Deus, então?” E em mim uma voz lhe respondeu: Onde ele está? Ei-lo – está aqui, pendurado nesta forca. (WIESEL, 1996, 9).

Igualmente o Papa Bento XVI quando em visita ao campo de concentração em *Auschwitz* proclamou: “*Onde estava Deus no holocausto, porque Ele se calou e permitiu que tantas vidas fossem massacradas?*”

Da experiência do silêncio e da questão sobre Deus, recupera-se o significado da fé no Crucificado-Ressuscitado que clama na cruz: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (*Mt 27,46*). O Deus que se revela no silêncio é um Deus que não concorre com o ser humano; ao contrário, se expressa solidário, pregado na cruz e unido a todos os crucificados da história.

Voltemos ao estudo do luto. Em seu acompanhamento psicológico, no empenho de aprender a viver sem Joana, Bruno descobre, após nove meses, que sua percepção de Deus mudou e se revela como solidariedade:

Estive pensando que tenho encontrado outro jeito de acreditar no que acreditava. Nessa história toda, você fica parece que tentando encaixar as peças de um quebra-cabeça, às vezes acontece porque você pensa nas coisas, mas às vezes não. É uma sensação de ser ajudado. É só isso, não dá muito pra explicar. Uma coisa eu sei: eu tenho pensado mais em Cristo do que em Deus, por que em Deus as coisas que a gente vive, por mais que a gente esteja falando de Amor, ficam confusas, e o silêncio Dele machuca, mas Cristo sofreu, ele sentiu a vida da gente.

Bruno expressa uma formação cristã reduzida pela separação entre Deus e Cristo. Não cabe aqui avaliar essa questão. O que interessa é a descoberta da solidariedade de Cristo nas vicissitudes do ser humano. Sua concepção de Deus explicita-se, no relato, como o Onipotente, mas sem perceber que, em Cristo, Deus se fez carne e habitou entre nós. A catequese e a vida religiosa de Bruno não o levaram a reconhecer que Jesus de Nazaré é a revelação do Pai. Que Jesus de Nazaré é Deus-Filho que assumiu a carne. É Deus humanado. Entretanto, o que Bruno percebe é a proximidade do Deus revelado em Jesus Cristo.

O Deus cristão se revela plenamente na cruz de Jesus Cristo: é um Deus crucificado. Inicialmente, pode-se pensar que Deus e a morte são duas realidades incompatíveis, isso, porém, não significa que sejam incomunicáveis. Deus não adota uma atitude de distância diante da desgraça das pessoas. Jesus deu testemunho do amor de Deus, pois ele tem profunda misericórdia da humanidade. “Jesus, com seu caminhar ao patíbulo da cruz, se pronuncia decididamente por esta com-paixão de Deus. A cruz passou a ser, por seu meio, o símbolo do Deus com-padecente.” (THIEDE, 2008, 17). Jesus não morreu de morte natural, mas de morte violenta: foi assassinado, morto como uma vítima inocente. Deus se envolve estreitamente com a vítima que morre, porque Jesus fez essa experiência.

Bruno, repensando sua fé a partir de sua dor, chega a afirmar:

“Ou a gente pensa num Deus que sofre, que sofreu, ou num Deus que não existe.” Por isso, é possível concordar com Thiede: “O axioma metafísico da suposta imutabilidade de Deus bloqueou durante muitos séculos os caminhos teológicos para facilitar de modo adequado uma resposta à pergunta pela relação entre Deus e o sofrimento.” (THIEDE, 2008, 21).

Da nova concepção de Deus, balizada pelo encontro com Jesus Cristo, como Deus solidário com a dor humana, Bruno não pode rezar mais como antes:

É preciso que seja um Deus que se importe, que de algum modo nos responda. Tenho rezado, mas antes eu rezava para ter boas sensações, me sentir em paz, acreditava num mundo bom, fazia todo o bem possível porque eu pensava nisso... Era agradecer e pedir. Acho que aquela maneira que a maioria faz. Eu mais agradecia do que pedia. Hoje rezo para conversar e faço o que me parece mais coerente, não rezo para ser bonzinho, para criar boas vibrações, rezo porque isso faz parte de mim, foi uma compreensão minha, um desejo meu.

A dor do inocente não é inútil, porque ela remete à solidariedade de Deus que ativa a solidariedade humana para que todos participem da comunhão no amor em Cristo. Somos todos membros de um único corpo cuja cabeça é Cristo. Cada membro, mesmo paralisado, faz parte desse corpo e desfruta da vida desse corpo orgânico. Portanto, não somos seres totalmente autônomos e independentes, somos uma rede de solidariedade que nos faz viver. Cada parte precisa da outra para que o corpo seja completo. As partes mais frágeis não são menos importantes do que as mais fortes. Todas fazem parte desse corpo. O que une todas as partes do corpo é o amor de Cristo.

Após um ano de terapia, Bruno encontra sua profissão de fé. Professa o Deus que cuida e não abandona, mesmo diante do avesso da história que vivemos:

Há, sim, uma espécie de cuidado divino pra com a gente. Aqui neste mundo, o silêncio é duro, difícil, mas não é abandono. Acredito que existem intervenções indiretas pra cuidar de nós.

Bruno já não é mais o mesmo em sua fé, depois de sofrer e refletir diante da morte de Joana. Torna-se crítico diante de palavras óbvias e não raras vezes ambíguas de alguns discursos religiosos. Ao participar de uma missa, Bruno ouviu as seguintes palavras na homilia:

“Não questionem os planos de Deus! Quem somos nós para questionar os planos que Ele tem para cada um de nós? A nós cabe aceitarmos e agradecer, pois um dia entenderemos.”

O próprio Bruno não se identifica com esse discurso:

Essa história de planos de Deus é como a do carma: o destino no Espiritismo. Fica difícil construir alguma coisa com isso! Então Deus tinha planos pra Joana morrer? De crianças morrerem? Que tipo de planos são esses? Se Deus é amor, alguma coisa tá muito errada?! O que se entende, quando se ouve uma coisa assim, é que no meio de tudo isso, estamos muito sozinhos, quem sofre não encontra nenhum caminho por aí não!

Finalmente, a profissão de fé implica uma nova relação com Deus, especialmente com a oração, expressão da espiritualidade. Bruno estabelece essa interação assim:

Costumamos pensar num Deus todo-poderoso, acho que todos rezamos sempre esperando alguma coisa Dele, mas o quanto isso foi aprendido, estimulado, essa relação que parece de uma mão só. Hoje não posso exigir nada de Deus, exigir Dele seria exigir também de mim, se O culpar, culpo todos nós: eu, Joana, todos. E não foi porque aprendi, que penso isso, mas porque entendi. Não é mais pra mim uma questão de superpoderes. Só que daí tu te pega pensando: Como rezo agora? O que é fé

agora mesmo? Por que rezar? O que pedir? Pedir? Antes pedia e agradecia e agora o que estabelece essa relação com Deus? Eu só sinto que há uma enorme bondade que segue preocupada conosco e sinto que Joana é pura vida, apesar de ser de um outro jeito e por isso sempre agradeço.

A fé não suprime a dor, mas a despoja do seu estilo punitivo. Suportar Deus não significa deixar-se derrotar pelo sofrimento; pelo contrário, é encontrar uma esperança que estava escondida. Para quem crê o sofrer estabelece uma intimidade com Cristo. A partir da experiência de Jesus na carne, o Filho de Deus viveu o sofrimento. Com ele, o sofrer implica tentação e convite. Tentação porque a dor, seja ela de que tipo for, ameaça todas as seguranças e certezas da pessoa. Ela é uma ruptura que pode fragmentar a pessoa toda. Quando a dor provoca revolta, essa é a reação de alguém impotente que não consegue avaliar os limites da natureza e termina imputando a Deus a impotência humana. Convite, porque ao absurdo da dor se contrapõe a solidariedade de Cristo que modifica o sentido do sofrimento. Nesse sentido, quem sofre pode crescer moral e espiritualmente com essa experiência. É claro que poucos são os que conseguem viver tudo isso numa enfermidade. Isso depende de fé. Só o crente pode abrir caminhos para se libertar da escravidão imposta pelo mal. Nesse contexto, não interessa quanto se sofre, mas como se sofre.

É importante acentuar que a dor de Cristo e de seus seguidores não é simplesmente consequência do pecado original ou um castigo. O sofrimento cristão entra na dinâmica da economia da salvação como uma divina exigência para ser acolhido como meio de graça. A dor é percebida como a atualização de um plano de Deus para a salvação.

O valor salvífico da paixão de Cristo é evidenciado, sobretudo, nas cartas paulinas, na carta aos hebreus e na primeira carta de Pedro. Paulo, por exemplo, ensina que a figura do Servo Sofredor de Javé se revela na pessoa de Jesus Cristo, que sofreu e morreu pelos pecados de todos: “O qual foi entregue à morte pelos nossos pecados e foi ressuscitado para nos tornar justos.” (*Rm 4,25*). Mediante esse sofrimento vicário, Cristo resgatou a humanidade e reconciliou-a com Deus. Assim, ele alcançou tudo o que era necessário para obter a justiça do Pai, para fundar a Igreja e dispensar os bens salvíficos.

Isso tudo ele fez mediante sua morte, e morte de cruz. Para Paulo, a pregação na cruz, esse supremo sofrimento multidimensional, é indispensável para acolher a salvação em Cristo: “Pois a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem. Mas, para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus.” (*1 Cor 1,18*). Nessa linguagem da dor, o amor cura, salva e plenifica a humanidade.

A plenitude do sentido encontra-se no Crucificado. O Filho de Deus sofre por todos e por cada um em particular. Assim, a dor dos seguidores de Cristo não é uma experiência de solidão, mas de solidariedade. É uma dor redentora, porque o ser humano não sofre apenas por si, mas em comunhão e em benefício de muitos outros. Só assim entende-se porque da dor pode derivar conforto e alegria.

Conclusão

O Crucificado-Ressuscitado não é um sobrevivente, por isso os discípulos demoram a reconhecê-lo vivo, depois de viverem o luto por seu Mestre e mesmo depois de terem presenciado o que ocorrera com Láza-

ro, cujo ressuscitamento produziu o reconhecimento imediato e geral. Este último voltou a viver confinado à velha criação. Jesus Cristo, ao contrário, ressuscita e aparece na potência da nova criação. Ele é um homem novo, o primogênito da nova criação, o início da nova humanidade.

A morte significa que esta vida não é eterna, e a ressurreição significa que a morte não é eterna. Somente a vida nova é eterna. O luto pode desencadear um processo de descoberta dessa nova criação em que a morte é vencida.

O amor revelado sobre a cruz indica para todos – crentes e não crentes que estão em busca da verdade – a beleza que salva e se oferece como luz e força também para superar tormentos e dores do presente. O que nos leva a procurar intensamente a beleza de Deus revelada na Páscoa é também o seu contrário, isto é, a negação da beleza. A verdadeira beleza é negada quando o mal parece triunfar, quando a violência e o ódio tomam o lugar do amor e a prepotência da justiça. Mas a verdadeira beleza é negada, também, onde não existe mais alegria, especialmente lá onde o coração do crente parece estar preso à evidência do mal, onde falta entusiasmo por uma vida de fé e onde não mais se irradia o fervor de quem crê e segue o Senhor da história.

Referências

BALTHASAR, Hans Urs von. *El problema de Dios en el hombre actual*.

Madrid: Guadarrama, 1960.

CROATTO, Severino J. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo:

Paulinas, 2001.

FORTE, B. *Jesus de Nazaré: história de Deus, Deus da história*. São Paulo:

- Paulinas, 1985.
- GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da Teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Como fazer Teologia hoje?: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- HENNEZEL, M.; LELOUP, J. Y. *A arte de morrer*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KÜBLER-ROSS, E. *O túnel e a luz*. Campinas: Verus, 2003.
- MOLTMANN, J. *Deus na Criação: doutrina ecológica da Criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *A vinda de Deus: a escatologia cristã*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2000.
- MONDIN, Battista. *A linguagem teológica: Como falar de Deus hoje?* São Paulo: Paulinas, 1979.
- PASTOR, Félix A. *Semântica do mistério: a linguagem teológica da ortodoxia trinitária*. São Paulo: Loyola, 1982.
- RABUSKE, Edvino. *Filosofia da linguagem e religião*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.
- RAHNER, K. *Sulla teologia della morte*. Brescia: Morcelliana, 1966.
- RICCA, P. *Il cristiano davanti alla morte*. Torino: Claudiana, 2005.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. São Paulo: Papirus, 1997. t. II.
- RUIZ DE LA PEÑA. *El hombre y su muerte: antropología teológica actual*. Burgos: Abadia de Silos, 1971.
- THIEDE, W. *El sentido crucificado: una teodicea trinitaria*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- WIESEL, E. *A Noite*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

Vivências de cristianismo primitivo na comunidade Mucker (1868-1874)

*Maria de Lurdes Zanon **

Resumo

Na colônia alemã de São Leopoldo, de 1868 a 1874, Jacobina Mentz liderou o movimento religioso, influenciando os adeptos a viver, segundo o evangelho de Jesus Cristo, no seu sentido primeiro. O grupo reunia-se na casa de Jacobina e seu marido, João Jorge Maurer para ler e interpretar a Sagrada Escritura, orar e entoar cânticos. Acreditavam que o dia do juízo final se aproximava e era preciso se preparar. A rejeição da comunidade, da imprensa e das autoridades civis e religiosas fez com que o grupo se isolasse e não participasse mais dos atos comuns da comunidade como da Igreja e da escola. Perseguidos e não atendidos pelas autoridades, os mucker passaram a revidar as agressões que sofriam, usando a violência para se defender e se vingar. O exército interveio para aplacar a violência na colônia alemã, mas longe de pacificar, marcou com um desfecho trágico um capítulo da História do Rio Grande do Sul.

Palavras-chave: Mucker. Cristianismo Primitivo. Conflito.

* Mestre em Teologia pela PUC-RS. E-mail: zanonlurdes@gmail.com.

Introdução

Na colônia Padre Eterno, Ferrabraz, região de São Leopoldo, um movimento chamou atenção da comunidade local e regiões vizinhas. Desde 1868, um número acentuado e crescente visitava Jacobina e João Jorge Maurer, à procura de um esclarecimento ao redor dos seus sonhos, cura com ervas medicinais e interpretações das Escrituras. Esses colonos dialogavam com uma entidade superior denominada Espírito da Natureza, rezavam, cantavam, preparavam refeições em comum, descansavam e retornavam aos seus afazeres domésticos e roças. Essa divindade natural chamava o espírito de Jacobina, que se ausentava do corpo, para ensinar a tratar doenças, interpretar as Escrituras, aconselhar e fazer profecias. Nas reuniões, ao redor de palavras inconscientes de Jacobina e interpretações de textos bíblicos, os colonos sentiam-se atendidos nos males do corpo e nas inquietações da alma. Essas práticas, passadas de boca em boca, representavam procuras e possibilidades terapêuticas coletadas por esses colonos e seus ancestrais desde 1824. Um sobrevivente do movimento, Miguel Noé, relata que as palavras de Jacobina, quando em estado de inconsciência, não lhes vinham à mente quando voltava a si, tendo um dos presentes que repeti-las para ela. Havia esclarecimentos para todos os tipos de doenças, independente de como se chamavam, que logo eram tratadas com infusões tanto para friccionar como para ingerir, tendo sempre muito cuidado com as correntes de ar (BIEHL, 1999).

A partir de 1872, os seguidores de Jacobina e João Jorge Maurer tomaram várias medidas que causaram estranhamento à comunidade em que estavam inseridos: começaram a se ausentar de suas comunidades católicas ou protestantes, a não aceitar a forma com que a comunidade

comprava e vendia os produtos, trocando entre eles os excedentes; a não aceitar o cemitério dos demais, enterrando seus mortos nas roças; a julgar o sistema escolar inadequado para seus filhos, responsabilizando-se pela educação das crianças e explicar o mundo na concepção literária apocalíptica. Daquele momento em diante, seriam tratados numa arena pública composta de representantes do clero, da política, da mídia, do poder legal e de parte da população, sendo acusados de ter formado uma corporação de fanáticos, bárbaros, criminosos e de alienados mentais. E foram feitos “Mucker” condenados pelas concepções sociais, através de vozes dos clérigos que se levantavam de seus púlpitos para pregar contra os falsos beatos, das vozes da polícia, da imprensa, da maçonaria, do poder legal e parte da população local. Mucker tornou-se a patologia e um estágio religioso criminoso que deveria ser exterminado pelas concepções filosóficas, religiosas e éticas, presentes naquela incipiente sociedade teuto-alemã. O confronto que objetivou pôr um fim nesse mundo, muito religioso, de forma traumática, de fato (re)gerou uma sociedade com reordenamentos simbólicos e práticas governamentais daquele momento e no século por vir. A guerra Mucker seria uma prova de fogo da existência de uma normalidade e legalidade e de um forte e independente germanismo liberando um ar alemão no Estado (BIEHL, 1999).

Ao lutarem para manter suas ideias e direitos na colônia, os chamados mucker foram pegos participando das ideias e práticas estimuladas pelo germanismo local. Antes do seu desaparecimento, eles foram além da ferocidade de animais selvagens, literalmente, puseram fogo em seus opositores e suas propriedades. Na noite de 24 para 25 de junho de 1874, depois da prisão de alguns deles, os mucker mataram 14 pessoas entre crianças e adultos pertencentes às famílias que os haviam hostili-

zado, cortando o rabo de seus cavalos e conspirando com as autoridades locais contra eles (BIEHL, 1999).

1 O Movimento Mucker e o seu meio hostil

1.1 A imprensa

A imprensa, através do jornal *Deutsche Zeitung*, em 10 de dezembro de 1873, faz uma intensa campanha contra o movimento liderado por Jacobina Maurer: que as ações dessa seita são perniciosas, o governo precisa reprimi-las com todos os seus meios disponíveis, que os mucker são imorais, praticam o comunismo em diversas formas, inclusive no casamento, ensinam que o mundo se tornará bom, quando vier a idade de ouro, tempo em que os rebentos serão mortos contra a parede... Eles fazem ameaças de morte aos que não aceitarem o muckerismo, julgam não ser pecado algum atirar contra os incrédulos. As ações dessa seita, além de serem perigosas à comunidade, são perigosas ao estado, pois estão a preparar uma revolução, não cumprem as leis civis, estão armados e estão preparados para desativar a sociedade. Se as motivações dos mucker fossem somente de natureza religiosa, baseadas no senso comum, até se permitiria que isso fosse levado adiante. A história ensina que as seitas quando reprimidas, multiplicavam-se, mas ensina também que as loucuras religiosas levam a aumentar os números das estatísticas criminais. Os mucker adoram uma mulher como Cristo, no entanto deveriam chamá-la de p... (puta) babilônica; a prisão ou o manicômio deveria ser o refúgio desse bando; eles são devotos de muitos atos de maldade que se operam na sociedade como um veneno mortal que destrói as pessoas e a comunidade; se o gover-

no não livrar a sociedade desse monstro, as pessoas farão justiça com as próprias mãos, linchando-os (BIEHL, 1999).

No dia anterior ao extermínio dos mucker no Ferrabraz, dia 1º de agosto de 1874, o jornal *Deutsche Zeitung* mais uma vez reiterava sua opinião sobre as medidas que o governo deveria tomar para exterminar os mucker: os seguidores de Jacobina deveriam ser caçados como cachorros; ser mortos na espada e no fogo para que não restasse nenhum rastro deles; a opinião da população era de que não se tivesse compaixão com esses canibais; as suas cabeças deveriam ser cortadas, pois eles eram responsáveis pelas mudanças da comunidade, provocadas por uns fanáticos e assassinos que queriam mudar o mundo através de suas contemplosões, embora mal soubessem escrever e ler seus nomes.

1.2 A atuação das autoridades e a população local

Em maio de 1873, Jacobina foi levada por uma escolta policial de oito praças de sua casa até a casa da Câmara de São Leopoldo. Estava, na ocasião, doente de um mal que lhe acometia costumeiramente, ficando sem sentido por horas e até dias. Durante a viagem, que durou nove horas, foi humilhada pela população e, chegando à cidade, foi exposta ao público. Dr. Hillenbrand submeteu-a a vários exames para saber se a doença de Jacobina era psicossomática, não encontrando nada, além do Estado de inconsciência. Depois do exame e o depoimento, o chefe de polícia, Dr. Sampaio, encaminhou Jacobina ao Hospital Santa Casa de Misericórdia em Porto Alegre para achar um possível diagnóstico da doença dela. Três semanas depois, soube-se que Jacobina Mentz Maurer não era portadora de mal algum. Koseritz registrou a volta da ordem na colônia, durante a estada do senhor e da senhora Maurer

na Capital do estado. Eles assinaram um compromisso de bem-viver que, dentre outras coisas, comprometiam-se a não fazer mais reuniões religiosas em sua casa (BIEHL, 1999).

No dia 2 de agosto de 1874, na colônia de São Leopoldo, a polícia e vários colonos voluntários puseram em prática, mais uma vez, as sugestões do jornal *Deutsche Zeitung*. Dezesete colonos, identificados como mucker, falsos beatos, santarrões foram exterminados pela força da Guarda Nacional, do Exército e da Polícia da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Essa intervenção militar foi articulada pela elite de ascendência germânica, encabeçada pelo filósofo e maçom Karl Von Koseritz, diretor do *Deutsche Zeitung* e endossada pelos missionários jesuítas e pastores luteranos.

2 A Essência do Movimento

2.1 Crenças e rezas do movimento

Os mucker eram rezadores, gostavam de ler e interpretar a Sagrada Escritura e de entoar hinos. Viam em Jacobina a pessoa capaz de conduzi-los a Deus. As palavras da Bíblia necessitavam de serem entendidas no seu sentido original e, de igual forma, postas na comunidade, praticando a caridade. Decorrente disso, havia as práticas que faziam parte das normas do muckerismo como perdoar as dívidas de outrem, abster-se de bebidas alcoólicas, partilhar os bens, não cometer faltas... Buscavam a perfeição do ideal religioso cristão, tomando o cuidado para não cometer faltas. Os adeptos buscavam, através do empenho pessoal, os meios objetivos de salvação. Sua líder intimava-os para que se preparassem para o dia do juízo final e se conservassem fiel aos

seus ensinamentos. Era necessário, pois, desligarem-se dos valores da comunidade e dedicarem-se àquelas atividades próprias seguidores de um ideal, o de escolhidos por Deus.

Até 1871, os mucker não usavam a Sagrada Escritura e não se preocupavam em fazer uma congregação de fiéis. As reuniões na casa dos Maurer eram uma atividade paralela à atividade religiosa da comunidade (NOÉ *in* DOMINGUES, 1977). Todos os que a frequentavam, os crentes na Divindade Natural, eram fiéis a sua religião, buscavam os sacramentos e participavam dos rituais estabelecidos juntamente com o colono-padre ou colono-pastor, conforme a denominação religiosa (DOMINGUES, 1977). Para entrar na seita bastava concordar com Maurer, o prosélito deveria ser precavido, não cometer falta, ser forte, não se deixar influenciar pelos outros e não se desviar do caminho (NOÉ *in* DOMINGUES, 1977).

Segundo os relatos de Schupp, o marco inicial da seita de Jacobina deu-se no dia 19 de maio de 1872, nesse dia ela tentou dar legitimação à sua “igreja”. Havia avisado a todos que, no dia de Pentecostes, portanto, naquele dia, iria acontecer algo extraordinário, que a todos surpreenderia. Depois das preces, os presentes viram a profetisa, em seu leito, hirta, imóvel, com os olhos inundados de misticismo, fixos, voltados para o alto, com o semblante transfigurado, desaparecer, juntamente com um estrondo, semelhante a uma trovoadas. Ao som de um novo hino ela reapareceu, vestida de branco, com expressões de um ser sobre-humano (SCHUPP, 1910).

O texto de Schupp sobre isso tem acentuada assonância evangélica.

Jacobina para, parece tornar do êxtase à vida terrena, e lança um olhar sobre os circundantes. Depois fixa os olhos num ponto: o seu gesto toma uma expressão suave, risonha. Todas

as vistas voltam-se para aquela banda. Ali se acha um homem, quase quinquagenário, espadaúdo, de cabelo negro e sobran-celhas hirsutas. Jacobina acena-lhe. Então aquele indivíduo, rompendo por entre a turba e exclamando: - Sim, eu creio, eu creio que tu és Cristo – prostra-se de joelhos a seus pés. Jacobina olha para ele, com ar benévolo. Pois bem! Diz ela – Já que assim procedes, perdoo-te a inimizade que alimentavas, no íntimo, contra mim. És digno de pertencer ao número dos meus discípulos... Tu disseste – acrescentou ela – que eu sou o Cristo, e eu o sou, na verdade; e estas palavras do espírito de Cristo; eu sofro e sofrerei, mas também eu terei a minha ressurreição. Quem acreditar esta verdade e algumas outras mais, esse terá a vida eterna (SCHUPP, 1910, p. 60).

Talvez Jacobina misturasse o texto bíblico (Mt 16,17-19) em que Pedro responde a Jesus: *“Tu és o Cristo o filho do Deus vivo”* com o texto da Transfiguração, no monte Tabor, pois ambos os acontecimentos parecem acenar para o ritual de Jacobina no dia quatro de maio de 1872. No primeiro texto, Pedro reconheceu em Jesus o Cristo, o filho de Deus vivo. Jesus lhe chama de Bem-aventurado, filho de Jonas, pois Deus havia lhe havia feito essa revelação; no segundo, Deus fez os apóstolos verem que Jesus, seu filho, tinha uma importante missão e, por isso, deveriam ouvi-lo (Mt 17 1-8). No Ferrabraz, houve o reconhecimento da messias diante de uma assembleia de adeptos, por uma influente pessoa de seu meio, o ex-pastor da comunidade, outorgando-lhe, com isso, poder religioso, negado pelas autoridades civis e religiosas. Após a “transfiguração” de Jacobina, houve a confirmação da líder e de sua consciência messiânica. Se o homem que reconheceu nela o Cristo, era Klein, seu cunhado, sem dúvidas, era a pessoa mais qualificada intelec-

tualmente para confirmá-la, já que era versado em teologia, professor primário e ex-pastor (SCHUPP, 1910).

A partir desse momento, os mucker estabeleceram ritos religiosos, adotaram a livre interpretação da Bíblia, passaram a entoar cânticos religiosos, identificaram Jacobina com a revelação divina, começaram a acreditar no fim do mundo próximo. As reuniões, na casa de Maurer eram marcadas por ele, que a auxiliava nas explicações da Bíblia. Jacobina sentia-se inspirada por Deus e tinha o objetivo de explicar o verdadeiro espírito da Bíblia Sagrada. Com o aumento dos adeptos, o grupo, composto por um círculo fechado de parentes, evoluiu para o terreno da religião, enquanto explicação do mundo. E Jacobina, de atuação coadjuvante, antes como auxiliar do marido, passou a ter o papel principal nessa história (AMADO, 2002).

No dia 07 de maio de 1873, dias antes de ser presa, numa nova reunião, Jacobina novamente legitimou sua autoridade. Primeiramente, mostrou-se vestindo uma túnica branca e uma coroa de flores na cabeça, depois interpelou mais uma vez, como no ano anterior, se ainda havia alguém que não acreditava que ela era o Cristo. Como ninguém se manifestou, explicou que há seis anos, no mato, um espírito, em segredo, havia lhe falado que ela era o Cristo e que avisaria a hora da revelação. Explicou a todos que o irmão Francisco sabia disso, que havia posto o que sabia no papel, mas que agora se recusava a confirmar. Como o apóstolo Pedro que negou Jesus por três vezes, seu querido irmão mais velho negara-lhe a confirmação de que a humanidade iria perecer e que só os eleitos, iriam se salvar (SCHUPP, 1910).

Ainda nesse dia, Jacobina deu orientações para os prosélitos que haviam aderido ao novo movimento. Observa-se, no texto abaixo, novamente, referência evangélica (Mt 10, 34-39).

- E ouvi - continuou ela no mesmo tom - o que ainda tenho a dizer-vos. O mundo perecerá em breve. Nenhum de vós mande mais os filhos à escola: não será mais preciso ler nem escrever; também ninguém vá mais à igreja que frequentava até aqui, mas retire-se da comunidade a que pertence, e conserve-se fiel aos escolhidos. E, se uma mulher quiser vir ter comigo, e o marido se opuser, ou, vice-versa, se o marido quiser vir e a mulher tentar impedi-lo, não desanime por isso, pois ele será salvo e a outra parte perder-se-á. Pois eu vos afirmo que, por minha causa, os filhos rebelar-se-ão contra os pais, as mulheres contra os maridos; mas quem se conservar fiel a mim, nada lhe há de faltar; tudo lhe será restituído centuplicadamente (SCHUPP, 1910, p. 77).

Pe. Schupp, em várias passagens de seu livro, narra que Jacobina se dizia ser o Cristo na terra, incumbida de uma importante missão, tinha sido ungida por Deus (SCHUPP, 1910). Durante o inquérito policial do dia 22 de maio de 1873, Jacobina disse ao chefe de polícia, Dr. Luís José de Sampaio, que entre ela e a divindade não necessitava de intermediários (DOMINGUES, 1977). Essa fala é relevante, pois aconteceu durante um inquérito policial e, por isso, tem veracidade. Na presença do chefe de polícia, em nenhum momento ela teria dito ser o Cristo. Com isso, há a possibilidade de que essa afirmação não tenha sido feita por Jacobina, é provável que tenha sido atribuído por seus detratores e teria chegado até hoje pelos relatos dos primeiros escritos sobre os mucker. Se analisarmos o teor do inquérito policial, podemos ver a Jacobina como uma líder religiosa, querendo que seus adeptos sigam o Evangelho no seu sentido literal, preparando nova doutrina para embasar o ensino, afastando-se das

igrejas, porque, a seu ver, os representantes religiosos não sabiam explicar a Escrituras Sagrada.

As práticas do mucker foram legitimadas por expressivo número de simpatizantes, entre 700 e 1000 pessoas, o que é significativo, considerada a população total da Colônia Alemã de 14.000 pessoas daquele tempo. Em suas casas foram encontrados somente exemplares da Sagrada Escritura e um hinário evangélico petista. Na concepção do historiador Martin Dreher, O movimento desenvolvido na colônia alemã de São Leopoldo, século XIX, liderado por Jacobina Mentz, *faz parte das muitas tradições religiosas trazidas pelos imigrantes alemães protestantes ao Brasil*; a família da líder foi expulsa do território alemão da Turíngia, Alemanha, por não querer renunciar a antiga fé e fechar-se à Ilustração. Os mucker são herdeiros do Pietismo assim como diversas famílias que participaram do movimento eram pietistas. Com eles, veio a Ilustração que já se fazia sentir em 1824 e se acentuou em 1851, com a chegada de 1600 legionários alemães no Rio Grande do Sul. O Reavivamento veio a esse Estado por meio de novas levas de imigrantes, por meio de padres e pastores, tendo sua expressão maior no Catolicismo da Restauração e num Protestantismo da Restauração. Com isso tudo, uma nova forma de pensar era expressa nos jornais e influenciava a política, dando a conformação do Estado na República que iniciaria em 1889. O universo dos mucker era o micro do macro, faziam parte dessas mudanças todas (DREHER *in* SIDEKUM; GRÜTZMANN; ARENDT, 2008).

2.2 Práticas cristãs no movimento

A organização religiosa dos alemães e seus descendentes que começaram a chegar a São Leopoldo, Rio Grande do sul, nos meados

da década de vinte do século XIX, perdurou até o final da década de 1850, quando a Europa passou a enviar padres e pastores com formação teológica. Os colonos haviam criado um universo religioso pouco ortodoxo. Nele, sobreviviam os fortes de corpo e espírito, eles habituaram-se a se comunicar diretamente com o divino, sem necessidade de intermediários ou dos clérigos, pois quando existia um representante religioso, colono-pastor ou colono-padre, era fruto do ambiente. A vinda dos pastores formados em academias provocou um choque para ambos os lados, pois a religião criada junto à comunidade era um tanto diferente daquela que a ortodoxia propunha (DREHER, 1993).

A face religiosa do movimento Mucker foi de forma livre e desligada dos padrões oficiais. Os mucker passaram a ter outra compreensão do mundo e a explicaram à sua maneira. Isso foi mais fácil para os protestantes do que para os católicos, pois esses últimos tiveram que romper com a Igreja Católica, que, de certa forma, desde 1849, estava solidificada pela presença de padres formados em academia. Algumas comunidades protestantes somente receberam os pastores com formação teológica somente duas décadas depois dos cristãos ligados a Roma (AMADO, 2002). A negativa dos colonos em aceitar uma hierarquia eclesiástica revela a insatisfação contra o novo modelo de Igreja que os missionários, com formação acadêmica, queriam impor aos colonos. Essa insatisfação contra as ortodoxias católica e protestante, aliada à insatisfação pelo desnível socioeconômico, explodiu no conflito Mucker no seu tempo, 1868 a 1874 (AMADO, 2002).

Jacobina era atenta às datas sagradas do cristianismo. Previra um sinal dos céus para o dia de Pentecostes do ano, 1873. Isso era de conhecimento das autoridades, pois lhe foi perguntado no seu interro-

gatório, pelo chefe de polícia, em 23 de maio de 1873. Estava ciente de que iria acontecer algo no dia de Pentecostes, mas por motivos de estar sempre inconsciente, não sabia dizer (DOMINGUES, 1977). O filme “A Paixão de Jacobina”, do diretor Fabio Barreto, interpretou o sinal que Jacobina esperava do céu, mostrando a queda de um meteoro, fazendo um grande clarão na colônia (BARRETO, 2002). Não houve celebração de Pentecostes nesse ano, pois Jacobina e João Jorge estavam em Porto Alegre e as autoridades policiais cuidaram para que a reunião não acontecesse, enquanto o casal estava em Porto Alegre (DOMINGUES, 1977). Mas o sinal da natureza deixou a população muito apreensiva e mais crente nas palavras da líder.

Depois da liberação de João Jorge pela polícia e a alta hospitalar de Jacobina, o casal retornou ao Ferrabraz, em cinco de julho de 1873, e tomou várias medidas que fortaleceu a coesão interna do grupo. Uma delas foi a construção de uma nova casa, construída, perto da antiga casa de Maurer, em regime de mutirão. Também nessa época, passaram a ser cobradas contribuições em dinheiro de todos os mucker, fixadas de acordo com o rendimento de cada um. Com esse dinheiro, os mucker pagaram o material de construção da nova casa, compraram armas para se defenderem e investiram nas três viagens de Maurer ao Rio de Janeiro, clamando ao Imperador Dom Pedro II que os justificassem. As doações, além de solidificarem a união entre os membros da seita, identificava-os como grupo, tinham o aspecto de despreendimento, ou seja, de desprezo pela riqueza, padrão social que regia colônia nessa época (AMADO, 2002).

Os seguidores de Jacobina acreditavam ser uma associação de eleitos de Deus, buscavam a perfeição e seguiam, literalmente, a Sagrada Escritura. Entravam no movimento por livre escolha e aceitavam as

normas do grupo, achavam que a sociedade estava se desviando do caminho de Deus e Jacobina era líder escolhida para conduzi-los ao caminho certo. Por isso, negavam-se a participar das ações comunitárias, como educação, política e religião, acreditavam na justiça de Deus que, em breve, viria para subverter a sua ordem de excluídos para eleitos.

2.3 As concepções religiosas e sociais de Jacobina

Para a líder, a religião era o objetivo mais importante. Ditara as normas do bem viver aos seus adeptos, isso incluía a abstinência do álcool, a prática da solidariedade coletiva, o perdão das dívidas para os membros da seita, o repartir os bens entre os irmãos. Propunha uma revolução, a nova sociedade deveria ser diferente tanto da antiga como a que estava em formação. A camada superior deveria ser a dos pobres, como mandava a Bíblia, não a dos ricos como se apresentava. De uma sociedade de parentela, surgiu um grupo unido não por laços consanguíneos, mas de escolhidos para um novo reino (QUEIROZ, 1977). Alguns parentes foram deixados de lado, até perseguidos, pois a irmandade era o verdadeiro sinal de união entre eles. Mandava que cada qual tratasse de prover-se de quanto fosse preciso para o dia da adversidade. Os ímpios se ergueriam contra os eleitos e estes eram obrigados a defenderem-se daqueles. Aos eleitos nada aconteceria, mesmo que fossem arrastados aos tribunais, as leis mundanas não tinham poder sobre eles (SCHUPP, 1910).

Os adeptos de Jacobina defendiam que a comunidade deveria voltar aos primórdios da colonização, logo depois da chegada em 1824. Nesse tempo, todos se ajudavam, viviam como membros de uma só família, não só por terem vivido na Alemanha, professar a mesma fé,

mas por sentimentos de uma verdadeira comunidade cristã. Na sua congregação religiosa, a orientação era clara: repartir o que tinham com os menos favorecidos, perdoar as dívidas, praticar o mandamento do amor e preparar-se que para o dia do juízo. E isso era estar muito próximo do seguimento das pregações de Jesus. Assim viviam os primeiros cristãos na Palestina, no século I, depois da crucificação e morte de filho de Deus.

Jacobina e seus adeptos romperam com os laços sociais e religiosos, desligaram-se de suas comunidades, seus filhos foram retirados da escola enquanto o currículo fosse embasado na nova doutrina. Eles julgavam a vida religiosa, bem como os seus representantes degenerados e, por fim, viviam um estado de tensão escatológica, aguardando o advento do reino de Deus, quando eles seriam glorificados e os ímpios condenados.

A carta que Jacobina mandou ao primo e delegado de São Leopoldo, Lúcio Schreiner, em 19 de maio de 1874, sugere que Jacobina tem autoridade de cobrar que o primo leve uma vida cristã. Ela pede a Schreiner que pare de perseguir os inocentes, de pecar, de endossar calúnias, de organizar petições contra os mucker e, principalmente, pare de desrespeitar as Sagradas Escrituras. Pede para que o primo se prepare para o dia do juízo final (DOMINGUES, 1977). Em outra carta, dessa vez ao primo Schroeder, Jacobina diz que o anticristo profetizado por Maria Margarida Müller, mãe de Schroeder, era identificado como Lúcio Schreiner, pois “ha perto de um ano”, vinha instigando Schroeder contra ela e seus seguidores. Que Schroeder viesse visitá-los, assim também fizesse uma visita a Klein para ser contemplado de mais esclarecimentos sobre o que ela lhe falava através da carta (DOMINGUES, 1977).

Conclusão

Esse movimento, denominado messiânico, protestante e liderado por uma mulher é, em muitos sentidos, caso único na América Latina. Nele havia lugar para gente oprimida social, econômica e religiosamente. Os mucker lutaram contra a marginalidade social, marginalidade econômica e contra marginalidade religiosa, pois a sua religião não estava sendo considerada. Inevitavelmente, os remanescentes, após a dizimação de dezenas de deles, foram obrigados a se submeter ao poder da ortodoxia oficial das duas Igrejas, a Católica e a Protestante, que estavam tomando conta da vida religiosa na colônia. Com isso, assinalou-se o fim da religião dos mucker na colônia alemã de São Leopoldo.

A essência da religião mucker era a pregação do evangelho no seu sentido primeiro. Mesmo semialfabetizada, Jacobina conseguia ler a Bíblia e explicar aos colonos o seu significado, tinha a sua hermenêutica de que os seus seguidores gostavam tanto: explicava a Bíblia de maneira simples, com o falar do povo e, em forma de discussão, em que os adeptos também pudessem dar a sua opinião. Quando Jacobina percebeu que as Igrejas oficiais estavam ao lado dos poderosos, fez o esforço de afastar os seus adeptos para levá-los a viver como os primeiros cristãos viviam: muita oração, destemor, vida comunitária e práticas do evangelho. As normas do movimento eram de acordo com as necessidades de seu grupo e de acordo com os ensinamentos de Jesus, literalmente. Para a líder, ela e seus adeptos eram bem-aventurados, enquadravam-se em cada Bem-aventurança do capítulo V do evangelista Mateus, seu texto preferido. No momento, sofriam, mas no dia do juízo seriam recompensados.

Muitos estudiosos, um deles, Luís Antônio de Assis Brasil, Miguel Noé, testemunha ocular do Movimento e até do líder que comandou a dizimação dos dezessete mucker remanescentes em 02 de agosto de 12874, Capitão Dantas, entre outros, não se intimidam em dizer que se o grupo tivesse sido deixado em paz, o desfecho trágico não teria acontecido, muitas pessoas (de ambos os lados) não teriam morrido: os mucker por quererem levar adiante sua religião e os opositores por se sentirem no direito de destruí-los.

Foi necessário que o tempo recontasse a história dos mucker. Os lugares condenados e tidos como motivos de vergonha, tornaram-se, há pouco tempo, motivos de orgulho para a cidade de Sapiranga, que transformou os lugares malditos em rotas turísticas, trazendo progresso para a cidade. O extermínio do grupo não trouxe somente consequências ruins. A piedade que esteve presente no muckerismo possibilitou o despertar do protestantismo, num próximo tempo depois da destruição do movimento, tornando-se, assim, base para uma face atual da Igreja Eclesial de Confissão Luterana do Brasil. Os mucker foram sinalizadores de fé, um alerta vivo para que, mesmo abandonados, durante muito tempo, pelas igrejas da Europa, queriam que a fé aprendida na Alemanha continuasse viva na nova terra que escolheram para viver.

O estudo desse movimento intriga e, inicialmente, desperta indagações capazes de julgar perseguidos e perseguidores. Hoje, é difícil compreender o porquê da perseguição a um grupo que se juntou para orar e praticar as palavras do Evangelho e que faziam parte da camada mais pobre da região de São Leopoldo, na segunda metade do século XIX. Inevitavelmente, seu agir traz semelhanças, em muitos aspectos, com o comportamento dos cristãos após a morte de Jesus Cristo: Os seguidores de Jesus Cristo reuniam-se, partiam o pão, compartilhavam as

alegrias e tristezas, ajudavam os pobres, repartiam os bens, oravam e esperavam a vinda de Deus para levá-los a sua glória.

É bem possível que se fosse hoje, os mucker poderiam viver sua religião em paz, pois há, neste século e no anterior, uma nova concepção de ordem religiosa, pregada pelo Concílio Vaticano II, ensinando a respeitar membros de outra religião. Mas o revide do grupo, matando e incendiando propriedade de seus detratores, não pode ser visto como prática cristã, pois Jesus não ordenou a violência. De acordo com o cristianismo, não é permitido matar, mesmo que sejam inimigos. Não matarás é o que diz o quinto mandamento da Lei de Deus, seguido pela Igreja Católica Apostólica Romana, ensinado por Deus através de Moisés. E o verdadeiro enviado de Deus, Jesus Cristo, ensina que sempre se deve perdoar. Essa faceta dos mucker, embora vários deles afirmaram, em seus depoimentos, que foi para se defender, em nada se assemelha a dos cristãos da Palestina do século I.

Referências

- AMADO, Janaína. *A revolta dos Mucker*. 2. ed. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.
- BARRETO, Fábio. *A paixão de Jacobina*. Direção: Fábio Barreto; Produção: Lucy Barreto, Luiz Carlos Barreto, Maria da Salette, Gisele Hiltl e Borba Sidnei. São Paulo: Filmes do Equador, Luiz Carlos Barreto Produções Cinematográficas e Visional do Brasil, 2002. 1 DVD (103 min), color.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

- BIEHL, J. G. *A guerra dos imigrantes: o espírito alemão e o estranho Mucker no Sul do Brasil*. In: *Psicanálise e Colonização: leituras do sistema social no Brasil*. Porto Alegre: Artes Ofício, 1999. p. 148-168.
- BODANZKY, Jorge. *Os Mucker*. Direção: Jorge Bodanzky e Wolf Gauer; Produção: Jorge Bodanzky, Otto Engel e Wolf Gauer. Brasil: Stopfilm e Zweites Deutsches Fernsehen (ZDF). 1978. 1 DVD (105 min), mono, color.
- COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos vol. I: 1-12*. 1. ed. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- DANTAS, F. C. de Santiago. *Ligeira notícia sobre as operações militares contra os Muckers*. Rio de Janeiro: [s. e.], 1877.
- DICKIE, Maria Amélia Schmidt. *Afetos e circunstâncias*. Um estudo sobre os Mucker e seu tempo. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996.
- DOMINGUES, Moacyr. *A nova face dos Mucker*. 1. ed. São Leopoldo: Rotermund, 1977.
- DREHER, Martin N. *Igreja e Germanidade*. 1. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST/EDUCS, 1984.
- _____. (Org.). *Imigrações e História da Igreja no Brasil*. 1. ed. Aparecida: (S.P): Santuário, 1993.
- _____. O movimento Mucker na visão de dois Pastores Evangélicos. *Protestantismo em Revista*, ano 02, n. 01, p. 36-53, maio.-ago. 2003. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/nepp2002-2003@Copyright>>.
- DREHER, Martin Norberto. A Câmara Municipal de São Leopoldo e o conflito Mucker. In: SILVA, Haike Roselane Kleber da; HARRIS, Marluza Marques. *A história da Câmara e a Câmara na história*. 1. ed. São Leopoldo: Oikos, 2006. p. 115-123.

- _____. Conversas a partir da margem; dialogando com os Mucker. In: SIDEKUM, Antônio; GRÜTZMANN, Imgart; ARENDT, Isabel Cristina (Orgs.). *Campos múltiplos: identidade, cultura e história*. Festschrift em homenagem ao Prof. Arthur Blásio Rambo. São Leopoldo: Nova Harmonia: Oikos, 2008. p. 57-81.
- DREHER, Martin Norberto; FISCHER, Joachim. *Peregrinação: estudos em homenagem a Joachim Herbert Fischer pela passagem de seu 60º aniversário*. São Leopoldo: Sinodal, 1990. p. 102-112. *Protestantismo em Revista*, ano 02, n. 01, maio.-ago. 2003. ISSN 1678 6408. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/nepp2002-2003©Copyright>>.
- FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré história e interpretação*. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1988.
- _____. *Pelos caminhos de Jacobina: memória e sentimentos (res)significados*. Tese (Doutorado em História) - Curso de História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2007.
- MAURER, Jacobina. Carta de Jacobina Maurer ao Sr. Mathias Schroeder, residente em Marata. Publicada na Revista do Instituto Histórico Brasileiro. In: PETRY, Leopoldo. *O episódio do Ferrabraz; os mucker*. 2. ed. São Leopoldo, 1966. p. 152-154.
- NOÉ, Miguel. História do ano de 1874. In: DOMINGUES, Moacyr. *A nova face dos Mucker*. 1. ed. São Leopoldo: Rotermond, 1977. p. 383-398.
- PETRY, Leopoldo. *O episódio do Ferrabraz: os Muckers*. 2. ed. São Leopoldo: Rotermond. 1966.
- RABUSKE, Arthur (SJ). A contribuição teuta à Igreja Católica no Rio Grande do Sul. *Teocomunicação*, Porto Alegre, T. 7, n. 5; p. 35-38, p. 194-214, 1977.

- SCHULTZ, A. Descrição cronológica do episódio Mucker. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 02, p. 27-36, jan.-dez. 2003. ISSN 1678 6408. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp/revista/002/ano02n1.pdf>>.
- SCHULTZ, Adilson. Cartas de Jacobina e documentos do episódio Mucker. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 02, jan./dez. 2003. p. 27-36. ISSN 1678 6408. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp/revista/002/ano02n1.pdf>>.
- SCHUPP, Ambrósio. *Os Muckers*. 2. ed. Porto Alegre: Selbach e Mayer, 1910.
- ZANON, Maria de Lurdes. *O Movimento Mucker à luz do movimento do cristianismo primitivo na concepção de Rinaldo Fábris e José Comblin*. Dissertação (Mestrado em Teologia, Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, mar. 2013).

A *theōsis* em Paul Evdokimov: Cristo como fato interior no cristão, pelo Espírito

Rosana Araujo Viveiros *

Resumo

O cristão recebe este nome por causa de alguém que, sendo Deus tornou-se homem a fim de que a humanidade pudesse participar efetivamente da vida de Deus (cf. 2Pd 1,4), pela graça. Vivemos numa época em que as pessoas professam sua fé de diversas maneiras. Consta-se que, como há diversas culturas, pode-se então falar também em diversas formas de crer, inclusive de não crer. O escopo da comunicação é apresentar a *theōsis*, a partir do pensamento de Paul Evdokimov, como um caminho espiritual que possibilite aos seres humanos uma comunhão com o Deus de Jesus Cristo. O intuito é apresentar o Cristo como um fato interior no batizado que, movido pelo Espírito Santo, insere-se no caminho percorrido por Jesus. Demonstrar-se-á que Jesus durante sua vida age sob a ação do Espírito, e que, após sua ascensão é o Espírito que opera para revelar e testemunhar o Cristo. Pretende-se, no entanto, elucidar que o processo da *theōsis* conduz à humanização, pois o cristão pautará sua vida no único necessário.

Palavras chave: Jesus Cristo. *Theōsis*. Humanização. Espírito Santo.

* Mestra em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia (FAJE – BH).
E-mail: irav07@yahoo.com.br

Introdução

“O Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). A vinda de Deus na carne trouxe uma novidade para o ser humano: este é convidado a entrar em comunhão e participar da vida divina (cf. 2Pd 1,4). Deus permanece transcendente, mas vem a nós em sua epifania, na encarnação. Neste movimento de descida, *kenosis*, da filantropia do amor divino, revela-se a condição de possibilidade da ascensão, movimento de subida, do ser humano na relação com Deus. Qual é o caminho para acolher e entrar na dinâmica desses dois movimentos?

Diante da diversidade cultural em que vivemos, ou poderíamos dizer, multicultural, percebemos que a fé é professada e vivida de diversas maneiras. Somos interrogados sobre nosso testemunho de fé diante do diferente e até mesmo daqueles que professam a mesma fé. Frente às essas questões, buscaremos no teólogo russo, Paul

Evdokimov (1901-1970)¹, a compreensão de um caminho que nos ajude a viver nossa relação com o Senhor e que nos ajude na relação com os outros. Trata-se do processo da *theōsis* como um caminho espiritual que nos conduza à comunhão com o Deus de Jesus Cristo. Por isso apresentaremos o Cristo como um fato interior no batizado que, movido pelo Espírito Santo, insere-se no caminho percorrido por Jesus.

1 Pavel Nicolaievitch Evdokimov nasceu aos 02 de agosto de 1901, em São Petersburgo, na Rússia. Exilado, chega à França em 1923. Filósofo e teólogo, Evdokimov permaneceu leigo. Casou-se e teve dois filhos. Viveu seu ministério de leigo no exercício do sacerdócio régio conferido a todos, pelo batismo. Sua teologia é inseparável da espiritualidade e de sua própria vida. Suas obras encontram-se escritas na língua francesa, embora encontramos traduções de algumas delas em espanhol e português. Foi um grande representante da Ortodoxia no Ocidente.

Verificaremos que, do ponto de vista da vida cristã, o ser humano pelo batismo é inserido no Corpo de Cristo. A partir desse momento o cristão recebe o dom da vida nova que o insere num processo de conformação com a vida de Jesus Cristo. Perceber-se-á que durante toda a vida de Jesus, ele é movido pela ação do Espírito de Deus e que, após sua ascensão, esse mesmo Espírito age em nós para testemunhar o Cristo. Não se trata de algo mágico, mas de um processo espiritual, a *theōsis*, deificação, que nos conduz à humanização, pois o cristão paupará sua vida no único necessário.

O itinerário que propomos é simples. Apresentaremos, a partir da leitura e da interpretação hermenêutica das obras teológicas de Paul Evdokimov, o que consiste o processo da *theōsis*, caminho espiritual de comunhão com Deus. Verificaremos que no batismo, Cristo torna-se, pela ação do Espírito, um fato interior no cristão. E que, pela união íntima na eucaristia, o cristão torna-se outro Cristo, no mundo, pelo Espírito. Inserido na vida de Cristo, participe da santidade do Espírito Santo, o fiel é inserido, pelos sacramentos, num novo itinerário de vida em direção a Deus.

1 A *theōsis*: caminho espiritual de comunhão com Deus pelos sacramentos

Segundo Evdokimov, o cristão imerso na vida do Cristo, pelos sacramentos da iniciação cristã, participa da vida nova, no Espírito. É o início do processo da *theōsis*. Cirilo de Alexandria (370-444) desenvolve a noção de filiação presente na Escritura afirmando que o Verbo é Filho por natureza e nós, seres humanos, somos tornados “filhos por

participação”. “O Espírito Santo no batismo faz dos homens os templos de Deus e, na eucaristia, a carne deificada do Cristo nos diviniza” (EVDOKIMOV, 1967, p. 53). A deificação acontece pela ação do Espírito Santo que nos torna semelhantes ao Filho. Isto se realiza na vida sacramental como um processo de toda a vida espiritual.

Os sacramentos são um prolongamento da encarnação e evidenciam os dons do Espírito, dos quais a Igreja é testemunha. Todo sacramento se realiza por obra do Espírito. É Ele quem, por meio da *epiclese*, invocação ao Pai para que envie o Espírito Santo, efetiva a transformação dos dons em corpo sacramental. Comendo do Corpo e bebendo do Sangue de Cristo somos transformados em corpo eclesial. Na ação do Espírito, a presença viva do Cristo continua atuando entre nós e conosco. Trata-se de nossa vida em Deus e com Deus.

A vida espiritual está referida à iniciativa divina. É dom de Deus. Mas é também resposta, acolhida por parte do ser humano. Tarefa humana. “Vista de baixo, a vida espiritual é um combate incessante. Vista de cima, é a conquista dos dons do Espírito Santo” (EVDOKIMOV, 1977, p. 84). Na perspectiva *evdokimoviana* trata-se de um evento inaugurado por Deus na interioridade do espírito humano.

A palavra ‘espiritual’ remete ao Espírito Santo e designa o nível do ser próprio do ‘nascimento do alto’, do ‘mistério nupcial’. Desvela o profetofenômeno de todo ser humano atento à suas origens celestes. Porque não é somente na história, mas também nas profundidades do espírito humano, onde Cristo nasce, morre e ressuscita: o batismo especifica-o. É nesta interioridade que se enlaçam as relações entre Deus e o ser humano, e que se traça o itinerário de toda a vida espiritual. Esta consiste sempre no encontro: Deus sai de si mesmo em direção ao ser

humano; e o ser humano abandona sua solidão e encontra seu Outro (EVDOKIMOV, 2003, p. 69).

Este encontro com seu Outro faz com que se alcance a meta da vida espiritual, que consiste na cristificação do ser humano. A vida espiritual é a vida em si mesma. Ela não é uma doutrina passível de definição, mas a “guardiã vigilante das verdades” (EVDOKIMOV, 1977, p. 13). Trata-se da relação entre o ser humano e Deus, numa via existencial que consiste na apropriação do Evangelho e na celebração litúrgica desta relação. Esta aplicação do Evangelho impulsiona a comunhão com o Cristo, que nos remete ao “sacramento do irmão”. O amor a Deus é ativo, passa pelo amor ao próximo, a cada ser humano.

O “sacramento do irmão” consiste em que, pela ação do Espírito e no uso de nossa liberdade, nossas ações sejam movidas pelas virtudes, que se referem aos atributos de Deus. Pela revelação divina dizemos que Deus é amor, paz, justiça, caridade, solidariedade etc. À medida que o cristão, em comunhão com Cristo, vive estas virtudes, torna-se semelhante a Jesus no relacionar-se com os outros. Humaniza-se, porque deificado. O amor a Deus e ao próximo são dois aspectos de um único amor. O amor ao próximo será o sintoma de ter-se adquirido o verdadeiro amor a Deus, e a união com a vida de Cristo. Em nosso ser cristão, vivemos a dupla dimensão do visível e do invisível. Em nós está o humano e o divino, sem confusão e sem separação. Somos filhos de Deus, templos do Espírito, membros do Corpo de Cristo, ou seja, participantes da vida divina (cf. 1Cor 6,19-20; 3,16; 2Cor 13,5.11.13). Nós somos de Deus em nosso próprio ser humano. “Trazemos, porém, este tesouro em vasos de argila, para que esse incomparável poder seja de Deus e não de nós” (2Cor 4,7). Somos, portanto, novas criaturas, em Cristo, pelo Espírito, conforme desígnio do Pai (cf. Ef 1,3-14).

Na economia da salvação, segundo Evdokimov, na missão conjunta do Filho e do Espírito Santo, a função deste é tornar o Cristo um “fato interior” na nova criatura, mediante o processo de deificação. No batismo de Jesus, o Espírito repousa sobre a humanidade do Filho, transfigurando-a e santificando-a, revelando sua filiação divina. Assim como o Espírito desceu sobre a humanidade do Filho sob a forma de “unção” deificante, este mesmo Espírito, pela oração epiclética da Igreja, agora, repousa e consagra todo fiel e toda realidade em vida nova.

Pelos sacramentos, Cristo retorna ao mundo mediante a ação do Espírito, que nos torna epifanias do Corpo de Cristo (cf. EVDOKIMOV, 1959, p. 23, 28, 263). A Igreja, como Corpo de Cristo e Templo do Espírito, reúne o povo de Deus e manifesta-se como extensão e, sobretudo, como continuação da encarnação de Cristo, no mundo, para que se cumpra o desígnio do Pai. A presença de Jesus Cristo, na economia sacramental do Espírito Santo, se “historiciza” (cf. EVDOKIMOV, 2009, p. 143). O Espírito manifesta-se em cada um para o bem de todos (cf. 1Cor 12,17).

2 Cristo: um fato interior no batizado, pelo Espírito

Na concepção *evdokimoviana* o **pentecostes** é o segundo ato do Pai na economia trinitária da salvação, sendo que o primeiro ato é a **encarnação do Verbo**. Há na economia do Filho e do Espírito uma reciprocidade e um mútuo serviço. A Igreja é então fundada ao mesmo tempo sobre a Eucaristia e sobre o Pentecostes (cf. EVDOKIMOV, 1996, p. 87). Recorrendo ao pensamento de Atanásio que afirma: “O

Verbo assumiu a carne para que nós pudéssemos receber o Espírito Santo. Deus fez-se sarcóforo para que o homem pudesse se tornar pneumatóforo” (EVDOKIMOV, 1996, p. 88), Evdokimov afirma que o pentecostes aparece como fim último da filantropia divina no desígnio salvífico.

Durante seu ministério de revelação junto à humanidade, Jesus Cristo agia *diante* dos seus discípulos e de todos que caminhavam com Ele. Sua presença era visível. Seu modo de viver, agir e ensinar revelava algo de especial que causava espanto e admiração (cf. Mc 1,22). Jesus agia movido pelo “dedo” de Deus, o Espírito. Por isso, durante sua missão terrestre a relação dos discípulos com o Espírito só era possível em Cristo. Após sua ascensão, com a vinda do Espírito Santo, agora, nossa relação com Cristo realiza-se pelo e no Espírito Santo. “Eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos” (Mt 28,20b). A presença e atuação de Jesus são por nós experimentadas graças a ação do Espírito. “O Pentecostes restitui ao mundo a presença interiorizada do Cristo e o revela agora *não diante*, mas *no interior* dos seus discípulos” (EVDOKIMOV, 1996, p. 89). Essa interiorização acontece porque conforme afirma o Apóstolo Paulo “O amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo” (Rm 5,5). Em que sentido se dá, concretamente, essa interiorização?

Pelos sacramentos da iniciação cristã, o Espírito integra-nos ao Corpo de Cristo fazendo-nos “co-herdeiros”, filhos no Filho a caminho para o Pai (cf. Jo 14,6). Segundo Evdokimov,

não somos somente configurados ao Cristo, mas somos cristificados, verbificados de fato, “associados à sua plenitude” (Cl 2,9), “concorporais e consanguíneos ao Cristo” (EVDOKIMOV, 1996, p. 103). A alma pneumatófora e cristificada, torna-se cristofania, entra

em relação pessoal com o Cristo. Não é de forma alguma uma fuga na interioridade. O asceta coloca seu passo nos passos do Cristo – forma-o em si mesmo e se crucifica (EVDOKIMOV, 1959, p. 148).

Segundo Evdokimov a deificação é um processo que se inicia com os sacramentos da iniciação cristã. Estes sacramentos são relacionados por ele com as fases da vida mística: à **purificação**, primeira fase, corresponde o **Batismo**. O ser humano é inserido na vida do Cristo. É o segundo nascimento ou o nascer de novo (cf. Jo 3). À **iluminação**, corresponde o sacramento da **Unção Crismal** em que o neófito é habilitado pelas energias divinas a conformar sua vida, no Espírito, à vida de Jesus Cristo. A **união perfeita**, fim último da ascese mística, corresponde a **Eucaristia**. Este processo elucida a **adoção filial** que Evdokimov, seguindo os Padres, entrelaça a reflexão paulina com a joanina para afirmar que somos filhos, no Filho, pelo Espírito. É a nova criatura que se reveste do homem novo (cf. Ef 4,24). Por isso, seguindo São Serafim de Sarov, Evdokimov dirá que a finalidade da vida cristã é a aquisição do Espírito Santo.

A deificação não é uma solução lógica e conceitual, mas uma solução de vida e de graça. Segundo Evdokimov há duas figuras normativas para o agir do cristão batizado: o monge do monaquismo interiorizado e o sacerdote do sacerdócio régio. A ideia de deificação deve sempre ser entendida à luz da distinção entre a essência de Deus e suas energias. A ortodoxia ensina-nos que a essência de Deus permanece transcendente, mas que suas energias são participáveis e é justamente pelas energias divinas que nos tornamos, pela graça, o que Deus é pela natureza. Isso não significa que sejamos deus por natureza, mas que participamos da vida divina conforme afirma Pedro em sua segunda carta (2Pd 1,4).

Segundo Gregório Palamas (1296-1359) a essência de Deus permanece inacessível, mas sua energia vem a nós, é participável². A energia, que é o próprio Deus, penetra em toda sua criação e nós a experimentamos. Este Deus que age, não é apenas um Deus de energia, mas um Deus pessoal. Quando o ser humano participa da divina energia, ele não é dominado por um poder indefinido e inominado, mas é posto face a face com outra pessoa que é o próprio Deus. Nosso Deus é um Deus encarnado. Deus veio ao ser humano não apenas por sua energia, mas também em pessoa. A Segunda pessoa da Trindade, “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro”, foi feito homem: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (João 1,14). A união com Deus significa união com as energias divinas, não com a essência divina: quando se fala de deificação e união, a Igreja ortodoxa rejeita qualquer forma de panteísmo.

O fato de o ser humano ser deificado não significa que ele deixa de ter a consciência dos pecados. Ao contrário, a deificação pressupõe um ato contínuo de *metanoia*. Um santo, por mais avançado que esteja em seu caminho para a santidade, nunca deixa de usar as palavras da Oração do Coração, “Senhor Jesus Cristo, Filho do Deus vivo, tem piedade de mim pecador” (Lc 18, 13b). Portanto, não há nada de esotérico e extraordinário nos métodos a serem seguidos para a deificação. Ela se dá pelo encontro com a Pessoa de Jesus Cristo e pela vivência dos

2 A doutrina das “energias divinas” elaborada por Gregório Palamas foi canonizada como ortodoxa nos Concílios de Constantinopla, de 1341 e 1351, da Igreja ortodoxa. Palamas, profundamente enraizado na tradição dos Padres, explicita que a essência de Deus é inacessível, mas que suas energias são participáveis. Palamas afirma: “A natureza divina deve ser considerada ao mesmo tempo imparticipável e em certo sentido, participável. Participamos da natureza de Deus e, contudo, ela permanece totalmente inacessível. É necessário que afirmemos as duas coisas ao mesmo tempo e que guardemos sua antinomia como um critério de piedade” (PG 150, 932 d). Esta diferenciação entre a essência de Deus e suas energias é a base do processo de deificação.

sacramentos incluindo o “sacramento do irmão”, conforme insistia Evdokimov. O papel do Espírito Santo é fundamental, pois é pela sua ação que somos imersos na vida nova.

O Espírito Santo está em nós para que nós sejamos em Cristo. Trata-se da adoção filial em que nos tornamos filhos agradáveis ao Pai. Neste processo a Igreja torna-se o lugar da transfiguração humana em que toda alma é tornada esposa do Cordeiro. Nas bodas esponsais, o ser humano busca centrar sua vida no único necessário.

2.1 Fundamento da vida cristã: o único necessário

Todos os feitos e toda a evolução da sociedade, se não tiver presente o aspecto escatológico, se esvaziam. Esquecem-se do único necessário, tão apregoadado no pensamento de Evdokimov, que segue a orientação evangélica de que não se deve ajuntar tesouros na terra (cf. Mt 6,19-21).

O único necessário designa as atividades humanas não meramente como meios, mas como fins a partir do Evangelho. Hoje, diante do ativismo desenfreado que também se fazia presente no tempo de nosso autor, surge a pergunta: para que serve um santo? Qual a utilidade da beleza e de seus ícones?

Ao lado de uma civilização técnica, altamente prática e utilitarista, apresenta-se a cultura do espírito, que é um campo predestinado a “cultivar” os valores “inúteis”, mais exatamente, “gratuitos”, até o momento da última superação em direção ao “único”, não já “útil”, mas “necessário”, segundo as palavras do Evangelho (EVDOKIMOV, 1991, p. 47).

Segundo nosso autor, a peça central de uma ética para a existência cristã é o tema do único necessário, que supõe uma perda. Diante de

um pensamento utilitarista, que a tudo impregna, percebemos que os meios multiplicam-se, enquanto que os *fins* do agir humano perdem-se de vista. É o que gera a desumanização. A busca do único necessário possibilita uma imersão na sociedade capaz de denunciar tudo quanto não esteja de acordo com o fim último do ser humano. Por isso, a voz misteriosa do Cristo nos vem de seu próprio destino histórico alertando-nos: “não extingais o Espírito” (1Ts 5,19). Ele convoca-nos a não nos tornar escravos, pois já fomos libertados (Gl 5,1) para viver nossa vocação última.

À guisa de conclusão

A iniciação sacramental, como um processo mistagógico, conclui-se na eucaristia e coincide com o ápice da elevação mística que é a *theōsis*. Segundo Evdokimov, há uma correspondência estreita entre o itinerário sacramental e o caminho da vida espiritual. Pois, “Deus encarna-se no homem e o homem espiritualiza-se em Deus. À encarnação, humanização de Deus, responde a pneumatização, a divinização do homem” (EVDOKIMOV, 1959, p. 251). Para o Oriente, os sacramentos são a celebração festiva e comunitária da graça e do amor de Deus. Nos sacramentos o ser humano torna-se segundo a graça, o que Deus é segundo a natureza (cf. EVDOKIMOV, 1967, p. 97). Neste processo, o ser humano centra sua vida no único necessário.

Os sacramentos da iniciação cristã inserem-nos na vida e na comunhão com a Trindade³. Pelo batismo vivemos em Cristo, pela unção

3 Segundo o Catecismo da Igreja Católica, “o fruto da vida sacramental é que o Espírito de adoção deifica os fiéis ao uni-los vitalmente ao Filho único, o Salvador” (CIC § 1129).

somos revestidos das energias do Espírito Santo e, na eucaristia, alimentamos a vida nova recebida em direção ao nosso crescimento deificante. Não significa que nos tornemos deuses por natureza, mas que participamos da vida de Deus, pela graça. Poderíamos a esta altura nos questionar a respeito daqueles que não acolhem a graça sacramental, seja porque professam uma fé diferente ou até mesmo por não terem nenhuma crença. Percebemos que, embora nosso autor não desenvolvesse esta questão, ele nos dá elementos para pensar na ação do Espírito que sopra aonde quer (cf. Jo 3,8), bem como no sentido do que afirma o próprio Cristo: “eu vim para que todos tenham vida e a tenham em plenitude” (Jo 10,10).

Nossa atitude seja de abertura em relação aos diferentes de nós. Inseridos na vida de Jesus Cristo, somos chamados a ter em nós os mesmos sentimentos d’Ele (cf. Fl 2,6-7). No desafio de viver nosso batismo, no seguimento a Jesus Cristo, como discípulos missionários⁴, cabe-nos a abertura para acolher o outro, pelo testemunho de que Deus, em sua humanização, acolheu toda a humanidade. Não nos cabe julgar. Ao contrário, cabe-nos acolher a graça para, sob a moção do Espírito, discernir o modo de nosso viver e agir para acolher o Reino entre nós.

Incorporados a Cristo, movidos pelo Espírito, vivemos, na liberdade, o sentido de nossa vida, nossa comunhão com Deus na relação e convivência com os outros e, assim, somos transformados e transfor-

4 O documento de Aparecida (DA), texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, convida-nos a “confirmar, renovar e revitalizar a novidade do evangelho arraigada em nossa história, a partir de um encontro pessoal e comunitário com Jesus Cristo, que desperte discípulos e missionários”. Este encontro marca o nosso ser nova criatura, pois se trata do “encontro com uma Pessoa, que dá um novo horizonte à vida” (DA 11).

mamos o mundo. O novo céu e a nova terra (cf. Ap 21,1) já presentes entre nós, embora não ainda em plenitude. A deificação é então um processo de toda a vida humana, pela comunhão com Jesus Cristo, no Espírito, conforme desígnio do Pai.

Referências

- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. São Paulo: Paulinas, 1985.
- EVDOKIMOV, Paul. *L'Orthodoxie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.
- _____. *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. l'enseignement patristique liturgique et iconographique*. Lyon: Xavier Mappus, 1967.
- _____. *Le Christ dans la pensée russe*. Paris: Cerf, 1970.
- _____. *La nouveauté de l'Esprit: études de spiritualité*. Bégrolles: Abbaye de Bellefontaine, 1977.
- _____. *El arte del icono: teología de la belleza*. Madrid: Publicações Claretianas, 1991.
- _____. *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*. São Paulo: Ave Maria, 1996.
- _____. *Las edades de la vida espiritual: de los padres del desierto a nuestros días*. Salamanca: Sígueme, 2003. (Verdad e imagen, 158).
- _____. *La vie spirituelle dans la ville*. Paris: Cerf, 2008.
- _____. *Une vision orthodoxe de la théologie morale: Dieu dans vie des hommes*. Paris: Cerf, 2009.

As lições públicas na Pedagogia de Jesus

*Wilton Lima dos Santos **

Resumo

O artigo mostra como Jesus Cristo, nos evangelhos, pelo olhar dos Apóstolos, aplica a sua pedagogia da pergunta em ambientes públicos para os seres humanos marginalizados, oprimidos, cansados e desesperançados, para resgatarem suas esperanças, dentro desses próprios espaços públicos. Sentados ao redor do Mestre seres humanos se veem amados, aceitos e inseridos como atores nas discussões geradas nas lições da vida aplicadas por Jesus Cristo. Uma educação pública que possibilitou ouvir as angústias e os clamores de todos os que estavam cansados e oprimidos, de tal maneira que suscitou neles uma esperança de mudança real. O artigo mostra a forma e o modelo de uma lição de vida que transforma a todos os que estão ouvindo as lições de Jesus Cristo em interlocutores do saber compartilhado. Usando todos os elementos da lição aplicada, através da comunhão, da amizade, do acolhimento e de uma incisiva reflexão racional, Jesus refuta os ensinamentos dogmáticos da sua época e faz com que todos possam efetivamente aplicar novas soluções para antigos problemas normatizados na sociedade de Israel do seu tempo. O artigo mostra que as comunidades religiosas cristãs mantêm o mesmo modelo público de ensino, pratica-

* Mestrando em Teologia na Área de Concentração Religião e Educação. EST – Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, RS. E-mail: wiltonlisantos@yahoo.com

do há 2.000 anos, ao convocarem os cansados e oprimidos para juntos encontrarem soluções para as dificuldades da vida através de uma dialética do saber compartilhado.

Palavras-chave: Pedagogia. Normatividade. Pergunta. Lição Pública. Interação.

Considerações iniciais

Este artigo mostrará que uma “pedagogia que se move pela pergunta” se torna uma “pedagogia inclusiva” quando: 1) envolve os seus ouvintes; 2) quebra paradigmas e 3) é libertária. Mostraremos uma visão, entre as inúmeras possibilidades, sobre a “Pedagogia da Pergunta”, ou “Pedagogia Inclusiva”, baseada em João 8, 1-111, proporcionada por Jesus Cristo durante as suas lições públicas, fazendo um aporte com o significado de lição pública descrito por Jorge Larrosa no seu livro *Pedagogia Profana*. Assim, desejo iniciar este artigo evocando o que Larrosa chama de leitura pública:

Há ocasiões em que a aventura da palavra se dá em num ato de ler em público. Em tais ocasiões, e especialmente quando esse ato de ler em público tem lugar em uma sala de aula, costumamos dizer que se trata de uma lição. Lição, lectio, leitura. Uma lição é uma leitura e, ao mesmo tempo, uma convocação à leitura.

1 João 8, 1-11 narra a história da mulher que foi apanhada em um ato de adultério e trazida à presença de Jesus pelos fariseus para o tentarem (*peirazontes*). Os fariseus disseram que apanharam a mulher em flagrante, porém não trouxeram o adúltero que estava com ela para juntos serem apedrejados, conforme Lv 20,10 e Dt 22,22.

ra, uma chamada à leitura. Uma lição é a leitura e o comentário público de um texto cuja função é abrir o texto a uma leitura comum. (LARROSA, 2003, p. 139).

Nessa concepção podemos notar que o objetivo final, *telos*, da chamada a uma leitura pública é, no dizer de Larrosa, ao acolherem o livro, terem uma mútua entrega, ou seja, um duplo devir. (LARROSA, 2003, p. 139). Estabelecer uma relação entre o ouvinte, que muitas vezes deseja expressar a sua opinião, e o narrador e/ou professor, faz com que, necessariamente, surja – através de uma construção do respeito ao outro (alteridade) – um duplo caminho: “Aprende-se juntos”, na mesma caminhada, que invariavelmente aponta vários caminhos de descobertas, principiados através dos primeiros questionamentos sinceros em busca de respostas. Não há uma forma depositária, como diria o saudoso Paulo Freire, mas há uma dialética, uma práxis e uma construção entre seres humanos através da linguagem que comunica e encanta.

Conforme nos aprofundamos na leitura da vida e do ministério de Jesus Cristo, através da sua “pedagogia da pergunta” ou “pedagogia inclusiva”, percebemos que as várias simulações linguísticas chamadas de “parábolas” tinham o objetivo de envolver o interlocutor de tal maneira que ele era necessariamente forçado a se envolver na lição pública, que em geral se dava quando se sentavam nos campos, nas praias e às vezes nas casas que se abriam a um aprendizado novo. Mais uma vez Larrosa nos diz que a leitura pública possibilita que o aprender e o ensinar aconteçam concomitantemente (LARROSA, 2003, p. 139). Por isso uma pedagogia que se move pela pergunta para ser inclusiva precisa ter as seguintes características:

1 Envolver os seus ouvintes

Vejamos agora como Jesus convoca os seres humanos para juntos resolverem as suas dificuldades, através da lição pública:

Vinde a mim todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei. Tomai sobre vós o meu jugo, e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração; e achareis descanso para as vossas almas. Porque o meu jugo é suave e o meu fardo é leve (Mt 11, 28-30).

Ao convidar os cansados e oprimidos, Jesus possibilita uma lição pública direta com os autores do cenário da lição. Toda dialética e toda práxis encenada por Cristo reflete-se imediatamente nos personagens que se movem através das suas lições públicas. Percebemos, também, que autores da manutenção da sociedade elitista de Israel da época de Jesus vinham para ouvir, questionarem e até mesmo aceitarem as lições, como é o caso de Nicodemos. (Jo 3,1-10)²

A pedagogia da pergunta, no dizer de Larrosa: “experiência da leitura em comum” (LARROSA, 2003, p. 139), proporciona até hoje uma experiência de estudos dentro das comunidades religiosas, que mantém a forma e o estilo desenvolvido por Jesus na sua vida ministerial, por isso ainda convidamos os cansados e oprimidos. Aliás, aqui vale uma referência muito importante ao nosso compositor pernambucano José Ramalho ao cantar: *Cidadão*.

2 Narra o encontro à noite entre Jesus e Nicodemos, provavelmente para se esconder dos outros mestres fariseus. Nicodemos, príncipe entre os judeus, se assombra quando Jesus em uma forma simbólica diz a ele que é necessário nascer de novo.

Tá vendo aquele edifício moço? ajudei a levantar Foi um tempo de aflição eram quatro condução Duas pra ir duas pra voltar, hoje depois dele pronto olho pra cima e fico tonto, mas me vem um cidadão E me diz desconfiado tu tá aí admirado ou tá querendo roubar?... Tá vendo aquela igreja moço? Onde o padre diz amém Pus o sino e badalo enchi minha mão de calo lá eu trabalhei também. Lá sim, valeu a pena tem quermesse tem no-vena e o padre me deixa entrar Foi lá que Cristo me disse: rapaz deixe de tolice não se deixe amedrontar (RAMALHO, Música *Cidadão*).

Assim como Larrosa e José Ramalho, Jesus também chama os que estão cansados, marginalizados e oprimidos para sentarem-se juntos – em público – para aprenderem dialeticamente e viverem uma amizade verdadeira permeada por novos descobrimentos.

Através dos séculos percebemos que é essa amizade verdadeira que mantém os vínculos entre os adeptos dessas comunidades religiosas. Nesse ponto, o da amizade e da comunhão, Jesus nos dá o modelo e a forma da possibilidade ao abrir o livro da vida (Evangelho) para ser vivido com a vida comum e em comunidade, em alteridade no percurso da existência da vida, já que é no aqui da nossa jornada da vida que temos a oportunidade de nos importarmos com o outro.

Para que essa lição de alteridade proclamada no livro da vida possa ser impactante para todos, Jesus como um mestre professor que se preocupa com os seus estudantes cria uma forma de perceber se todos *apreenderam* o que foi discutido (*feedback*), para efetivamente saber o que de significativo se incorporou a vida dos que estavam ansiosos para se sentirem amados, importantes e inseridos em uma comunidade de iguais. Jesus ouvia os seus ouvintes.

Quero destacar essa característica – “ouvir os seus ouvintes” – como o ponto chave na “pedagogia da pergunta” ou “pedagogia inclusiva”. Saber ouvir os anseios da sua comunidade, dos que sempre estão calados, dos que não mais acreditam nas pessoas e em Deus e dos que sofrem injustiças é, provavelmente, o vínculo assertivo na pedagogia inclusiva.

Notamos que as lições desenvolvidas por Jesus Cristo nos evangelhos sempre partem da necessidade do outro. As lições partem sempre da leitura e do *feedback* das necessidades reais dos que estão ali para aprenderem algo novo, porém significativo, que responda aos seus anseios, suas dores e suas dúvidas.

Um grande problema dos ensinamentos necessários é transformar, ou melhor, possibilitar que aquilo que seja importante se torne atraente e o que seja atraente seja verdadeiramente transformador e impactante para o outro. Nesse ponto, o Mestre sempre nos surpreende.

Voltemos à experiência pública entre Jesus, uma adúltera e os acusadores do pecado alheio, registrada em Jo 8,4,5, quando os fariseus chegam com uma mulher apanhada no momento do adultério: “E, pondo-a no meio, disseram-lhe: Mestre, esta mulher foi apanhada, no próprio ato, adulterando (λεγουσιν αυτωι διδασκαλε, ατη η γυνη κατεληφθη επ αυτοφωρωι μοιχευομενη). E na lei nos mandou Moisés que as tais sejam apedrejadas (λιθαζειν). Tu, pois, que dizes? Além de emitirem suas opiniões desejavam ouvir a de Jesus, pois estavam ali para o tentarem e o acusarem (πειραζοντες κατηγορειν).

Estamos presenciando uma lição aberta ao público, já que todos podem emitir as suas opiniões sobre o ocorrido, mas Jesus faz o inesperado: ele silencia e agacha-se para escrever com os dedos na areia. Esse ato proporciona a todos terem um momento de reflexão. Porém depois

de alguns instantes eles “continuavam perguntando” (ως δε επεμενον ερωτωντες αυτον) sobre a resposta, que só podia ser uma: “apedrejar” (λιθαζειν).

Ao abaixar-se Jesus desvia a atenção da turba sobre a mulher; todos olham para os seus dedos escrevendo na areia. Acalmar a turba e permitir que todos tenham um momento de reflexão foi fundamental para o desfecho de um problema com uma solução dogmática e hermética - “apedrejar” - λιθαζειν . Os dedos escrevem e o silêncio inquietante, quase que gritando, perturba tanto que todos ficam paralisados pelo novo, pelo inesperado, pela lição de alteridade.

Contrariando a lição cultural engessada, Jesus continua com a nova lição, através da “pedagogia da pergunta”: “Quem não tem pecado?” ο αναμαρτητος. Transcrevo essa afirmação como uma pergunta, porque efetivamente esse foi o objetivo da sentença naquele instante. Duas lições em ação. Uma normatizada que só permite uma resposta e outra lição que questiona, que faz com que o outro possa se colocar no lugar do que está sendo julgado, que invariavelmente permite que haja possibilidades de respostas. “Quem não tem pecado atire uma primeira pedra.” Esse questionamento permitiu a todos, inclusive os fariseus, olharem para dentro de si mesmos e se perceberem como um agente de ação moral perante o outro. Uma reflexão que fez com que “todos” fossem embora.

Um desfecho impensável para a época de Jesus. Aquela mulher ao ficar a sós com o mestre apenas ouviu: “Mulher onde estão teus acusadores? Γυναι, που εισιν ουδεις σε κατεκρινεν vá e não peques mais Evangelho de João 8,11b. O interessante é que o termo Γυναι, νεσσα γραφια σ απαρεχε εμ θοο 19,26 θυανδο θεσυσ χολοχα Μαρια (Γυναι) como mãe de João. Uma lição que mostra que o professor

além de aplicar-se à lição deve entregar-se totalmente à lição (LARROSA, 2003, p.140).³ Qual o significado dessa lição para a pedagogia da pergunta? Simplesmente o professor possibilitou com que todos os estudantes da lição da vida saíssem do senso comum e “refletissem”, tornando-se agentes ativos na compilação da solução do problema, da resposta. Esse agir gerou uma nova perspectiva de encarar o problema do outro. Todos quebraram a tradição, as normas, a lei cultural. Todos decidiram não cumprir a resposta solução do problema secular: apedrejamento.

A “reflexão” racional permite-nos olhar para as normatividades e os conceitos e “re-ver fé, crenças e verdades, não como meras palavras ou conceitos, mas como uma busca racional e consciente de justificativas que nos aproxime do outro, que nos leve a respeitar o outro”.⁴ Um “re-pensar” que nos aproxima da “*aletheia*” como verdade compartilhada. Uma lição que permitiu que os atores inseridos na lição fossem os responsáveis pela nova solução que aponta novos rumos do saber compartilhado. E é por isso que uma pedagogia que se move pela pergunta para ser inclusiva precisa da seguinte característica:

2 Quebrar paradigmas

Quebrar paradigmas ou libertar o povo da ideologia opressora? Claramente Jesus Cristo, ao inserir a todos os que o ouviam em suas

3 Aqui Larrosa ensina que o professor além de abrir o livro da lição deve ouvir e escutar a si mesmo e aos outros.

4 Notas de aulas na Graduação de Filosofia, UFBA, tendo como Professor o Dr. José Crisóstomo de Souza.

lições, possibilitou que aquela pedagogia agisse como uma práxis libertadora (MATEOS, 1992, p. 66), “para tirar o povo da opressão religioso-política”. E, nessa ação libertadora, Jesus reuniu os oprimidos – que na sua “imensa maioria da população pertenciam os assalariados, tanto os operários como camponeses, os pescadores, os inúmeros mendigos e, finalmente, os escravos” (MATEOS, 1992, p. 17).

Mas por que Jesus Cristo quebrou paradigmas da sua época? Para entendermos por que Ele se posicionou contrário ao apedrejamento daquela mulher, precisamos entender o processo de mudanças que Israel sofreu nos últimos 300 anos da sua história, pois muitas das tradições foram modificadas pelos invasores militarmente. Mas como quebrar paradigmas internos sem afetar o sistema opressor? Sem afetar o governo tirânico romano? Criar uma pedagogia que ao ser aplicada possibilite uma práxis, uma criação de relacionamentos entre as várias comunidades políticas de Israel? Vejamos como Klaus Wengst a define:

A práxis positiva de Jesus, além da alternativa de zelotismos ou “partido da paz”, reflete-se também na constituição do grupo dos seus discípulos quando, de um lado, é nomeado um zelota (Mc 3,18 par.) e, do outro lado, é narrada a vocação de um cobrador de impostos (Mc 2,14 par.). Ela mostra-se, porém, de modo especial nas suas refeições em comum com “publicanos e pecadores” (Mc 2,15-17 par.) (WENGST, 1991, p. 94-95).

Formar uma equipe com diferentes pensamentos e ideologias proporcionou uma ação pedagógica pragmática elaborada para que diversas faces de uma mesma realidade fossem vistas de diferentes ângulos racionais. Para juntar um grupo de doze (12) homens com pensamen-

tos distintos, Jesus se apropria dos elementos históricos que modificaram Israel nos últimos 300 anos. O Senado de Roma, em 40 a.C, nomeia Herodes Magno “*rex amicus et socius Populi romani*” (Rei amigo e aliado do povo romano) (PAUL, 1983, p. 45). Herodes reconstrói o Templo de Jerusalém e mantém um período de paz e prosperidade em toda a região. Seu filho, Herodes Antipas, que acelera a helenização, fazendo obras de embelezamento e fundação de várias cidades com nomes gregos ou romanos, possibilitou que Israel vivesse um modelo helenizado e romanizado:

O modelo e a organização de Tiberíades eram inteiramente helenísticos: havia uma “assembleia” (boulé) de seiscentos membros, com um “presidente” (árchon) e um comitê de “dez delegados” (déka prôtoi), “funcionários” (hýparchoi: Gu 2, 615) e um “inspetor” (agoranómos: AJ 18, 149). A cidade tinha também uma sinagoga (proseuché) judaica, “enorme construção” (mégiston oikema). (PAUL, 1983, p. 225).

Roma agora domina com mão de ferro e estranhamente Jesus nada diz contra essa dominação, que trouxe tanto sofrimento ao povo de Israel. Carlos Mesters afiança que essa discussão está além da aparente comparação com as pressões dos nossos dias:

Às vezes, se ouve a pergunta: “Se Jesus veio libertar os homens, por que, então, nada falou contra a ocupação romana, sob o qual o povo vivia? Por que êle deixou um povo inteiro na escravidão, êle que definiu a sua missão como libertação dos oprimidos (cf. Lc 4,18)”?

Com efeito, se nós achamos que Jesus deveria ter provocado alguma ação contra os romanos, talvez seja porque, inconscien-

temente, identificamos a situação daquele tempo com a nossa de hoje. Julgamos a ação de Jesus Cristo com os mesmos critérios com os quais analisamos a situação atual do mundo. E quem nos dirá que os nossos critérios são exatos? (MESTERS, 1971, p. 135).

Segundo Mesters é importantíssimo entendermos a história através dos nossos problemas, ou seja, questionarmos os problemas que vivemos e, através de critérios, libertar os oprimidos que jazem ao nosso redor. Talvez, pela nossa compreensão, Cristo deveria, em vez de quebrar os paradigmas da sua cultura, incentivar o povo a derrubar o jugo do Império Romano. Mas, então por que Jesus optou por olhar para a medida do homem da sua cultura e não para a medida do homem da cultura invasora? Mais uma vez Mesters nos brinda com uma resposta inusitada. Ele simplesmente lança mão de uma ilustração para percebermos que há uma finalidade na quebra dos próprios paradigmas, em vez do invasor romano, para que o povo oprimido aprenda a amar ao seu próximo e deixe de oprimir os seus com as mesmas armas ideológicas dos invasores. Mas vejamos o que Mesters nos escreve sobre isso:

Quando alguém está soterrado debaixo de uma parede que desmoronou, a primeira ajuda de que necessita, no momento, é que se faça um esforço para tirá-lo dos escombros. A quem chegasse ali, e fosse fazer um curativo numa ferida da perna, visível debaixo dos escombros, a gente diria: “Rapaz, tire primeiro o homem daí! O que adianta fazer um curativo na perna, se ele acaba morrendo debaixo da parede? O que adianta fazer um curativo agora, se você vai ter que fazê-lo outra vez, logo

depois, visto que o trabalho que terá em tirar o homem vai sujar tudo de novo?” (MESTERS, 1971, p. 138).

Realmente maravilhosa essa colocação de Mesters. O problema da opressão em Israel no tempo de Jesus tinha uma causa maior do que a opressão externa: “a opressão interna”, liderada por facções políticas religiosas da época. Isso gerava a falta de amor e cuidado entre irmãos por causa de problemas religiosos e políticos, muitas vezes instigados por serem de grupos ou seitas diferentes. Dos vários grupos políticos religiosos que disputavam a preeminência em Israel no tempo de Jesus podemos citar os fariseus, os saduceus, os zelotes e os essênios (SCHUBERT, 1979, p. 15). Então, uma pedagogia que se move pela pergunta para ser inclusiva precisa também da seguinte característica:

3 Ser libertária dos oprimidos – Alteridade na Prática

A “Lei de Deus” que propôs uma libertação dos escravos do Egito e faria com que todos fossem iguais e livres, tornou-se uma ferramenta de opressão na mão dos sacerdotes e líderes de Israel. Por isso, Jesus, quebra tanto as tradições do seu povo e ao mesmo tempo diz em Marcos 12:17: “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.” Não anulou a imposição de impostos que Roma infligia a Israel. Enquanto eles se inquietavam em tentar anular os impostos de Roma, não tinham receio em desonrar pai e mãe, mesmo descumprindo a “Lei de Moisés” dada em Êxodo 20:12 (Quarto Mandamento):

Vós, porém, dizeis: Se um homem disser ao pai ou à mãe: Aquilo que poderias aproveitar de mim é Corbã, isto é, oferta ao Se-

nhor; Nada mais lhe deixais fazer por seu pai ou por sua mãe, Invalidando assim a palavra de Deus pela vossa tradição, que vós ordenastes. E muitas coisas fazeis semelhantes a estas (Mc 7, 11-13).

É contra essas injustiças públicas que Jesus se contrapõe. A cultura foi sendo influenciada pelos helenistas e romanos para que as suas leis estivessem a serviço dos dominadores do poder. Por isso Jesus sentava-se nos campos, nas praças e nas praias (locais públicos) para poder ter contato com os marginalizados, os sofredores, os que tinham “fome e sede de justiça” (Mt 5, 6).

Entendemos agora o porquê dessa lição no caso da adúltera em João 8,1-11. Ali, naquela lição de alteridade e quebra dos paradigmas, todos os elementos da lição da vida foram aplicados distintamente através do texto; verificamos que a lição aplicada versus normatividade da “lei de Moisés” teve na escrita na areia e na voz do professor Mestre, após a sua explanação silenciosa um silêncio tão perturbador e barulhento internamente que esmaga toda a concepção de desprezo pela mulher adúltera. Um silêncio tão barulhento no interior de todos que estavam ali para cumprirem o costume da normatividade, ou a Torá, fez com que todos se retirassem silenciosamente.

Entendemos que todos ali: Jesus, a mulher e todos os outros seres humanos foram inseridos na solução final do problema.

Perdoem-me, mas não posso deixar de registrar que aqui, exatamente aqui nesse texto, podemos observar o conceito de verdade em Rorty e Habermas: verdade definida como justificação através de consenso de um grupo. Isso realmente aconteceu nesse instante. O consenso surgiu de uma reflexão rápida, porém eficaz. Todos pensaram.

Agiram livremente pela vontade, que no dizer de Kant na *Metafísica dos Costumes*: “Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade” (KANT, 1980, p. 123).

Essa citação de Kant faz com que o único ser capaz de livre-arbítrio, vontade livre, seja o ser humano. E Jesus Cristo possibilitou que todos os que estivessem ali, naquele momento, deixassem de utilizar a normatividade e usassem do livre-arbítrio, para que o livro da experiência da vida, que estava aberto, desse a lição da misericórdia e do respeito ao outro. Uma liberdade que pode suscitar a alteridade e a responsabilidade pessoal dos seus atos moralmente.

Ora, aquela lição deve ter-se repetido muitas e muitas vezes antes dessa ocorrência em João 8,1-11, mas por que ela agora foi redirecionada para uma surpreendente decisão final? Conforme a normatividade, o *telos* era o apedrejamento da adúltera para que não se contaminasse a sociedade da época. Agora, Jesus faz uma reflexão da aplicação das leis existentes e finaliza com o *telos* da preservação da vida. Ou seja, uma lição repetida nem sempre garante um final repetido. O professor faz uma grande diferença.

Na aplicação da pedagogia da pergunta, a resposta é o que menos se foca. Mesmo que tenhamos respostas prontas para qualquer assunto, é fundamental aprendermos a ouvir do outro a sua crença, a sua verdade e a sua fé. É esse relacionamento que permite que as mesmas questões tenham respostas diferentes em muitos assuntos, especialmente nas lições da vida. Quando Deus, através de Cristo, abriu o livro da vida, as lições foram, e são, direcionadas para o resgate dos perdidos, o consolo dos que choram, o alívio dos cansados e a esperança aos que estão oprimidos.

O “dogmatismo” é rechaçado nas lições públicas de Jesus. Um exemplo disso temos no evangelho de Mateus capítulo 5, onde quatro (4) vezes está registrada a seguinte afirmação de Jesus: “ouvistes o que foi dito aos antigos... eu porém vos digo”. Exatamente contra esse dogmatismo nas lições é que Larrosa afirma:

O objetivo da lição não é nos deixar terminados pela assimilação do dito, nem nos deixar determinados pela aprendizagem dogmática do que deve ser dito, mas in-de-terminar aquilo que dá o que dizer, aquilo que fica por dizer. In-de-terminar é não terminar e não de-terminar (LARROSA, 2003, p. 142).

Fazer uma lição apenas com o que está escrito transforma o estudante em um depositário dogmático, onde a sua curiosidade é apagada para que se dê espaço aos “conceitos” já prontos, acabados e indisponíveis para o questionamento. O dogmatismo é aplicado para que não existam refutações e/ou quebras das normatividades existentes. Possibilitar uma educação pública de qualidade é possibilitar que os questionamentos sejam incentivados e, mais do que incentivados, possam ser escutados, já que nos parece que estamos envolvidos em uma grande redoma pré-fabricada que não permite que outros possam entrar e refazer esses limites da redoma do dogmatismo, quebrar e “re-criar” soluções não pensadas.

Fazer com que o texto aplicado seja comum e atraente a todos os que estão participando da lição em curso é a missão do professor. Possibilitar que o texto não seja apenas uma resposta pronta e não dialética, ou seja, apenas uma repetição do que já se sabe. O professor deve necessariamente, assim como Jesus nos seus ensinamentos, garantir um espaço de debates sérios e profundos sobre os assuntos aplicados. É uma

lição que faz com que o comum se revista de uma nova roupagem de descobertas, que aponte para o futuro, nas palavras de Álvaro Vieira:

A historicidade pertence à essência da educação. Não se confunde com a temporalidade (que é o fato de haver tido um passado), porém se define por sua essencial transitividade (o fato de haver futuro). (PINTO, 2003, p. 34).

A homogeneidade do saber limita a heterogeneidade do aprender, porque somos formados diferentemente uns dos outros, por termos formações diferentes familiares, culturais, econômicas e emocionais que proporcionam as múltiplas formas de se ver no mundo.

Fazer com que todos que estão inseridos na lição aplicada sejam cúmplices do aprendizado é fazer com que todos tenham a liberdade de assumir o seu lugar dentro da lição. Uma lição que propõe um agir, que nos proporciona a aplicação da liberdade de responder. Um agir que provoca o livre arbítrio. O uso da liberdade faz com que a pergunta seja a mola impulsionadora de novas descobertas no uso do nosso livre-arbítrio.

Jesus conseguiu transformar o que era importante em algo atraente e pessoal. Fez com que o assunto discutido fosse impactante. Todos juntos repensaram um novo. Depois de muitos séculos eles tiveram a liberdade de escolherem outra solução para aquela lição, que não fosse apenas: “apedrejem-na”.

Conclusão

Mas como devolver o interesse pelas coisas do sagrado a uma sociedade tão material e prática, que lentamente trocou toda metafisi-

ca por uma fenomenologia de superfície e essência (SOUZA, 2005, p. 56), fazendo com que a sociedade parecesse mais livre e centrada em si mesma? Uma sociedade que se retroalimenta no poder de “ter” para “ser” importante e especial? Uma sociedade que não mais concebe a importância dos espaços públicos, para o público – exemplo disso é que aqui em Salvador/BA, após a construção da Arena da Fonte Nova (Estádio de Futebol) com o dinheiro público, ela foi arrendada a um consórcio privado por 30 anos. Aquilo que seria público, para o público e com o dinheiro público rapidamente solidifica-se como “privado para uso do público”.

O nosso maior compromisso é reacender a chama da espiritualidade – “Espiritualidade Cristã” - para que assim e, somente assim, tenhamos a capacidade do “Diálogo Multicultural”, já que as nossas metrópoles estão rapidamente se transformando em “megalópoles cosmopolitas” e isso coloca em nós a urgente responsabilidade de mostrarmos um Cristo que senta e ouve os seus filhos.

Nessa jornada acompanhamos Jesus Cristo aplicando uma pedagogia que possibilitava que o outro fosse inserido ativamente nas discussões e soluções dos problemas, enquanto as lições eram aplicadas. Todos transformavam-se em atores, que ativamente tinham um papel no cenário que se desenrolava exatamente ao lado de cada um deles. Percebemos que tanto os estudantes quanto o mestre (professor) se envolviam na solução da lição proposta. Todos eram responsáveis pelo desfecho das ações educacionais.

Ainda hoje temos essa oportunidade de envolvermos as nossas comunidades públicas, em ambientes públicos, para discutirmos dialeticamente problemas que afetam a nossa sociedade, especialmente quando falamos de educação religiosa em espaços públicos. Precisa-

mos fazer com que as nossas lições sejam compartilhadas pelas pessoas da comunidade, através do modelo pedagógico aplicado por Jesus: Sentemo-nos com os oprimidos e amargurados que estão “com fome e sede de justiça”!

O Brasil passou, digo, passa por grandes manifestações sociais que pedem mudanças urgentes na nossa sociedade: menos corrupção, mais educação, mais segurança e mais respeito pela nossa cidadania. E é nesse momento que precisamos nos inserir para empreendermos uma verdadeira “reflexão apurada sobre o papel da religião e da Igreja no mundo contemporâneo, na política, na sociedade e na academia.

Referências

- Anotações de sala de aula do Curso de Bacharel em Filosofia, tendo como Professor o Dr. José Crisóstomo. UFBA/BA, 2008.
- BÍBLIA Vida Nova. Mateus 11: 28-30. João Ferreira de Almeida (Revisita e Atualizada). Editor: Russell Shedd.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Tradução de Tania maria Bernkopf; Paulo Quintela, Rubens R. T. Filho). Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LARROSA, Jorge. *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. [tradução de Alfredo Veiga-Neto]. 4. ed. São Paulo: Editora Autêntica, 2003.
- MATEOS, Juan. *Jesus e a sociedade de seu tempo*. (Tradução I. F. I. Ferreira). São Paulo: Paulinas, 1992.
- MESTERS, Frei Carlos. *Palavra de Deus na história dos homens*. 2. ed. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 1971.

- PAUL, André. *O Judaísmo tardio: história política*. (tradução Benôni Lemos). São Paulo: Paulinas, 1983.
- PINTO, Álvaro Vieira. *Sete lições sobre educação de adultos*. São Paulo, Cortez, 2003.
- SCHUBERT, Kurt. *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*. (Tradução Isabel Fontes Leal Ferreira). São Paulo: Paulinas, 1979.
- SINNER, Rudolf von. *Teologia Pública: Desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.
- SOUZA, José Crisóstomo. *Filosofia, racionalidade, Democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005.
- WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. (Tradução Antônio M. da torre). São Paulo: Paulinas, 1991.
- Todas as citações em grego foram de ALAND, Nestle. *BÍBLIA em Grego*.

Sessão Temática 5

Questões Emergentes

O grupo acolhe estudos que abordem os elementos próprios da teologia sistemática e sua articulação com a história da teologia e os novos horizontes epistemológicos que a desafiam no contexto atual em seus aspectos eclesiais, sociais, políticos, culturais e religiosos. Está aberto a acolher abordagens dos tratados e especificidades da teologia sistemática e suas relações com o todo do discurso teológico, na busca de fundamentos bíblicos e da Tradição e no lançar-se do fazer teológico na direção de dar respostas a questões emergenciais da fé e da prática pastoral. Pretende abrir espaço para aprofundar especialmente temas de cunho antropológico, cristológico, soteriológico e escatológico, levando em conta sempre aquilo que já se construiu e se consolidou na teologia, mas também, na perspectiva de novas relações, de novos horizontes que provocam a inteligência da fé a um discurso autêntico, ousado e corajoso. O grupo está aberto ainda a acolher temas de outros tratados sistemáticos, tendo em vista a relação de Deus com o ser humano e a resposta que este dá ao chamado divino, trabalhando

a inter-relação da teologia sistemática com outros saberes, que podem e devem auxiliar o labor teológico diante das novas circunstâncias do mundo atual, articulando a interação entre fé e vida. Palavras-chave: Teologia sistemática; questões emergentes; interdisciplinaridade.

Coordenação:

Prof. Dr. Geraldo Luiz de Mori (FAJE)

Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma (PUC-RJ)

Prof. Dr. Érico João Hammes (PUC-RS)

A esperança cristã na justiça escatológica a partir da Sagrada Escritura

*Eleandro Teles**

Resumo

A pesquisa tem como objeto o conceito de “justiça” na escatologia católica, a partir da Sagrada Escritura. Na primeira parte, apresenta-se o desenvolvimento teológico da ideia de uma justiça escatológica presente no Antigo Testamento a partir, sobretudo, dos escritos sapienciais e apocalípticos. Na segunda parte, busca-se verificar a esperança escatológica na justiça divina presente no Novo Testamento. Parte-se da compreensão de um juízo divino, relacionado à expectativa da vinda do reino de Deus na pregação de Jesus, passando pelo pequeno apocalipse dos Evangelhos e as parábolas da justiça escatológica. Analisa-se o título “Filho do Homem” na sua relação com a apocalíptica judaica e identificação com a pessoa de Jesus, como juiz universal, vindouro e já presente. O sentido da “plenitude final”, em Paulo, é verificado a partir da ideia de justificação relacionada à iminência da parusia e ao juízo divino. Por fim, verifica-se a esperança da justiça final e plena, mediante a intervenção divina, descrita no Apocalipse.

Palavras-chave: Justiça; escatologia; esperança; Antigo Testamento; Novo Testamento.

* Graduado. Mestrando em teologia na PUC RS. E-mail: eleandroteles@yahoo.com.br

Introdução

A sede de justiça é antropológica, verificada tanto em âmbito social como existencial. O tema da justiça é tratado, com certa sistematicidade, pelas grandes Tradições religiosas, sempre apontando a relação implicada entre a justiça na vida presente e uma concepção de justiça plena, escatológica. A abordagem do tema é necessária à atividade pastoral, visto que as situações de injustiça social, bem como as experiências de uma injustiça existencial perpassam a vida das pessoas. As imagens de um juízo divino pós-morte, da vinda de Jesus no final dos tempos e o evento do Juízo Final, a partir de textos da Sagrada Escritura, tanto do Antigo como do Novo Testamento, permeiam de forma geral a religiosidade popular, nutrindo a esperança de uma justiça escatológica. Como Jó ou como os mártires sob o altar do Apocalipse, os justos que sofrem clamam por respostas, que não são satisfatórias quando oferecem explicações apenas sob os pontos de vista sociológico, cultural, filosófico ou afins.

O presente texto propõe-se a apresentar, na primeira parte, a evolução teológica observada ao longo da composição do Antigo Testamento acerca de uma justiça escatológica; e, na segunda parte, busca-se verificar a compreensão da justiça escatológica presente nos textos do Novo Testamento, especialmente no que diz respeito à esperança do juízo divino e sua relação com a vida do Reino de Deus na pregação de Jesus, no pequeno apocalipse dos Evangelhos, na escatologia paulina e no livro do Apocalipse. O objetivo é apenas tecer um panorama bíblico sobre a temática, longe de pretender esgotar o tema do ponto de vista exegético. Por fim, apresentam-se breves conclusões.

1. A justiça escatológica no Antigo Testamento

Ao longo da composição do Antigo Testamento percebe-se que o conceito de justiça sofre uma evolução teológica, chegando a ser desenvolvido no horizonte de uma esperança escatológica. Este desenvolvimento da ideia de justiça divina está claramente ligado à evolução da própria concepção de Deus ao longo da história de Israel, que pode ser caracterizada, conforme Juan Luis Segundo, por quatro etapas: 1) O Deus terrível; 2) O Deus da Aliança; 3) O Deus Transcendente e Criador; 4) O Deus justo para além dos limites da vida e da morte (SEGUNDO apud BINGEMER; FELLER, 2002, p. 48-64). Nesta última etapa é que surge a concepção de uma justiça escatológica, desenvolvida a partir dos escritos sapienciais e apocalípticos.

1.1 A esperança da justiça além da morte nos livros sapienciais

O Livro da Sabedoria oferece uma chave de interpretação do enigma humano, uma resposta à pergunta sobre o destino definitivo do ser humano. Parte-se da condição mortal do homem. O tema da morte é presente em todas as culturas antigas e modernas, mas a atitude racional diante desse fato pode ser negativa ou positiva. Sb 2,1-5 expõe uma concepção nitidamente materialista da vida, que nega a sobrevivência para além da morte e até mesmo a intervenção de Deus na vida da pessoa. O tema da retribuição também é proposto já desde o antigo Israel, porém o problema da justa retribuição não ficava solucionado, pois o limite da morte representava o limite da justiça. Como explicar o sofrimento dos inocentes? (BROWN, 2007, p. 1006-1009). Este é, por exemplo, o drama do Livro de Jó.

Se não existe vida além da morte, segundo opina Qohélet (cf. 3,18-21;12,5-7), não se pode apelar a ela para resolver o problema da retribuição, como se fará no Livro da Sabedoria. Qohélet é coerente e radical também nesse capítulo: também não existe retribuição na vida antes da morte (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1995, p. 78).

O Livro de Jó e o Eclesiastes mostram a dúvida profunda de quem não vê um horizonte claro além da morte, embora não aceite que a morte tenha a última palavra. É no Livro da Sabedoria que a dúvida se dissipa: “Deus criou o homem para a imortalidade” (Sb 2,23a). Esta certeza já se constatava, muito antes de Israel, tanto no Egito como na Grécia. A partir de Jó e Qohélet a doutrina da imortalidade da alma começa a se desenvolver no seio da comunidade judaica até evoluir para a doutrina da ressurreição dos mortos presente em Dn 12,2; 2Mc 7 e Is 16,19. Os salmos também expressam a esperança de jamais separar-se de Deus (Sl 16,9-11; 17,13-15; 49,16; 73,23s). No Livro da Sabedoria o termo imortal será aplicado também à justiça: “Porque a justiça é imortal” (Sb 1,15).

Segundo Vílchez Líndez (1995, p. 82), a questão da ressurreição no Livro da Sabedoria permanece um problema intrincado:

[...] podemos guardar prudente reserva e manter que o autor não ensina, nem sequer implicitamente, a ressurreição dos mortos, mas deixa lugar ‘à possibilidade de uma ressurreição, mas sem se pronunciar sobre a natureza e o momento preciso dela’ (C. Larcher, *Études*, 327).

Nos escritos sapienciais a justiça é compreendida na relação entre o que o homem faz e o que lhe acontece. A felicidade da pessoa está ligada à sua ética. Uma conduta correta gera a felicidade. O contrário,

porém, resulta em toda sorte de infelicidade: doença, pobreza, morte prematura, etc. Trata-se de uma teologia da retribuição, segundo a qual Deus mantém a justiça coletiva retribuindo a cada qual conforme sua conduta. Conforme esta visão, as aflições de Jó são a evidência de que ele seria culpado diante de Javé, mas Jó declara e defende sua justiça, sua inocência. Isaías já havia apresentado o Servo de Javé como um sofredor inocente (MCKENZIE, 1983, p. 526).

Esta visão da justiça divina como retribuição vai sofrer uma evolução teológica que parte da experiência dos sábios. Surge o questionamento a essa teologia da retribuição, que encontra resposta especialmente no livro de Jó, aonde se apresenta a confiança de que a justiça divina será realizada plenamente além dos limites da vida presente. Desenvolve-se, então, a esperança numa justiça divina escatológica, que comporta um prêmio para o justo e um castigo para o ímpio e insensato, além dos limites da vida terrena (OTTO, 2000, p. 223).

1.2. Jó: uma nova compreensão de justiça

No Antigo Testamento, a figura de Jó retrata as situações de sofrimento que afetam os inocentes, diante das quais a teologia tradicional de Israel não consegue dar respostas satisfatórias e coerentes. Reto, temente a Deus e próspero, Jó foi alvo de uma aposta entre Satã e Deus, o que desencadeou uma série de calamidades e enfermidades em sua vida. Nos capítulos 3 a 27 do livro, três discussões entre Jó e seus amigos retratam a situação de profundo sofrimento que o justo enfrenta. A argumentação dos amigos pode ser resumida em três teses de uma teologia da retribuição: ninguém é inocente diante de Deus; Deus sempre pune os maus; e a felicidade é sempre recompensa da fidelidade do justo (STORNIOLO, 1992, p. 79).

Jó reconhece a indignidade do homem diante de Deus, mas não acredita nas teses dessa teologia retributiva e, não encontrando uma explicação para tal, sente-se agredido por Deus. Jó se queixa de Deus e o acusa de alegrar-se até do desespero dos inocentes, ele reclama da apatia de Deus. No monólogo dos capítulos 29 a 31, o protagonista desemboca num desafio a Javé, que acontece em três níveis: na recordação da sua felicidade anterior; na queixa a respeito dos sofrimentos e da solidão no presente; e numa longa tentativa de justificação. Mas Deus permanece em silêncio.

Após os discursos de Eliú, nos capítulos 32 a 37, retomando o tema do sofrimento e da retribuição, Deus finalmente responde com uma teofania na forma de dois discursos: 38,1-40,2 e 40,6-41,26, intercalados com duas respostas de Jó: 40,3-5 e 42,1-6 (MURPHY, 1977, p. 77-93; GARCIA CORDERO, 1967, p. 152-165; SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1983, p. 531-570). Jó desejara ter um embate judicial com Deus para provar sua inocência e, talvez, conforme a teologia da retribuição em voga e aplicada pelos seus amigos, acusar o próprio Deus de injustiça. “*Que o todo-poderoso me responda*” (31,35) foi o último grito existencial de Jó, seu derradeiro desafio à justiça divina.

No capítulo 38 Javé responde ao desafio de Jó, questionando-o: “*quem é esse que escurece meu projeto com palavras sem sentido? Se você é homem, esteja pronto: vou interrogá-lo, e você me responderá*” (38,2-3). Deus não se apresenta como resposta, mas como pergunta. É Ele o mistério absoluto que interroga o homem, não o contrário, e no caso de Jó o questionamento se dá não apenas em nível existencial, mas, sobretudo, concretamente. No desespero de Jó, em sua situação de pobreza e doença (38,4-7), Deus fala, aliás, Deus o desafia, o provoca (DIETRICH, 1996, p. 90-92). “*O adversário vai querer discutir com o*

Todo-poderoso? Quem critica a Deus irá responder?” (40,2). Jó não tem o que responder. As perguntas que fez a Deus agora se desfazem diante das perguntas que Deus mesmo lhe faz: *“Eu me sinto arrasado: o que devo replicar? Vou tapar a boca com a mão. Falei uma vez e não insistirei; falei duas vezes, e não vou acrescentar mais nada”* (40,4-5). As perguntas de Jó eram válidas, como é sempre válido o problema do sentido do sofrimento do justo. Porém, o que Deus faz com suas questões infinitamente maiores é descentralizar Jó de si mesmo, ampliando seu próprio horizonte.

O autor lembra nesse ponto uma verdade fundamental, quase sempre esquecida desde a criação: *“Deus é Deus, e o homem não é Deus”* (40,6-14). E o homem comete um engano muito grande quando quer ocupar o lugar de Deus ou encaixá-lo dentro de uma teologia equivocada e redutivista, como a da retribuição (MURPHY, 1977, p. 108-111). De fato o homem só consegue falar do problema do mal e do sofrimento dentro de um horizonte consideravelmente estreito, ao passo que a perspectiva de Deus é universal e onisciente. Em sua teofania, Deus, para além do desafio, como que convida o homem a reconhecer as próprias limitações e confiar no criador e dominador do universo, que triunfa sobre todo mal e sobre qualquer mistério que o homem não conheça nem compreenda. É um convite à confiança total, mesmo sem clareza e sem respostas diante das questões mais profundas, existenciais e concretas da vida humana (DIETRICH, 1996, p. 95-98).

Deste confronto travado com Deus, Jó chega a uma nova compreensão do mistério do criador: uma nova experiência de Deus. *“Eu te conhecia só de ouvir”* (Jó 42,5a) se refere à teologia tradicional, ao dogma da retribuição, representado pelos três amigos de Jó, os pregadores da religião oficial. Jó compreende que é necessário ultrapassar toda

aquela teologia retributiva que o prendia num esquema fechado de compreensão dos mistérios de Deus e da vida do homem, que o impedia de chegar ao Deus verdadeiro e à justiça verdadeira. Desafiando e ultrapassando a teologia da religião oficial, o protagonista faz uma experiência nova do Deus de toda confiança, o Deus vencedor de todo mal, que tudo sabe e tudo pode. Este Deus que domina o céu e a terra saberá fazer justiça e cuidar do inocente que sofre injustamente, vítima de um mistério do mal.

Nesse confronto com Deus, nessa crise de fé decisiva, provocada pelas situações concretas da vida, Jó compreende a necessidade de purificar sua compreensão de Deus (SICRE, 1994, p. 277-299). A teologia tradicional não responde as suas perguntas, não satisfaz o seu coração. Deus tem de ser maior do que isso. “*Eu te conhecia só de ouvir*”, esse conhecimento teórico, tradicional, oficial, abstrato, reducionista e medíocre sobre Deus, Jó o supera, chegando à compreensão da necessidade de uma atitude de total confiança na justiça divina, mesmo para além dos limites desta vida terrena: uma justiça escatológica. O Deus onipotente e misterioso garante a vitória e a felicidade do justo para além de todo o sofrimento presente e contingente. “*Agora os meus olhos te vêem*” (Jó 42,5b). Agora os olhos de Jó, purificados de uma imagem medíocre de Deus, podem ver o Senhor Javé junto dele, ao lado, presente na situação e no sofrimento em que Jó se encontra (DIETRICH, 1996, p. 99-100).

Não são os três amigos de Jó que fazem a verdadeira experiência de Deus, apesar de falarem muito dele e defendê-lo a todo custo. Quem a faz é Jó, o infeliz miserável. E é no meio de seu sofrimento que Deus se manifesta. Paradoxalmente, Deus escolhe manifestar-se àquele que chega a uma experiência limite da existência: a teofania acontece no

meio da tempestade (Jó 38,1-3) (TERRIEN, 1994, p. 274-298). Nessa situação de total abandono, a pessoa humana descobre-se, de fato, totalmente dependente de Deus. Quando todas as possibilidades humanas acabam, quando todas as explicações humanas falham, quando todas as esperanças parecem apagar-se no horizonte, é aí que inadiavelmente a pessoa humana não só deseja, mas exige, clama, suplica pela justiça de Deus: é o grito de Jó, o grito da experiência (DIETRICH, 1996, p. 101-103). Quando o homem se dá conta de que não tem mais nada, tudo então espera de Deus, só de Deus. Não tem mais nada, a não ser Deus, e fica a espera dele, porque então compreende que só dele pode vir a justiça. “*Agora os meus olhos te vêem*” resume a experiência de Deus que brotou da concretude da vida, do grito de Jó, de seu confronto com Deus (TERRIEN, 1994, p. 299-306; SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1983, p. 571-597).

1.3 A justiça na esperança apocalíptica

A esperança escatológica do reinado de Deus no Antigo Testamento aponta para a promessa messiânica e o juízo divino. Segundo Brake-meier (1984, p. 26-32), pode-se classificar duas categorias fundamentais das concepções proféticas e apocalípticas:

a) Os profetas, na sua maioria, falam de um juízo de Deus sobre a realidade presente, trazendo a salvação definitiva. Deus há de concretizar seu Reino neste mundo. Israel é o principal destinatário dessa salvação, mas por meio dele outros povos poderão ter acesso a ela (cf. Is 2,2ss; Zc 8,20ss; Is 56,7; Sf 3,9). Jeremias fala de uma nova aliança que Deus vai firmar com Israel (Jr 31,31s; 32,40), e que será eterna. Também Ezequiel prega uma aliança de paz que porá fim à violência no mundo, fruto de uma intervenção direta de Deus (Ez 34,25; 36,24ss;

37,26). Também Isaías fala do Ungido que trará a paz sem fim (Is 9,6ss; 11,6-8).

b) Os horizontes escatológicos atingem uma amplitude apocalíptica, que sugere a ruptura entre o presente e o futuro, um mundo eterno, onde até a morte estará vencida (cf. Is 26,29; Dn 12,1ss). Em escritos apocalípticos não incorporados no Antigo Testamento, esta tese é mais clara. Contudo, se pode observar que a esperança de Israel no juízo e reinado de Deus adquiriu dimensões cósmicas e transcendentais, colocando o Reino de Deus para além deste mundo.

No Novo Testamento percebe-se o complexo fenômeno da esperança escatológica do judaísmo de então, que possibilitava à esperança messiânica unir-se à esperança pela ressurreição dos mortos, ou manter sua rivalidade. A esperança apocalíptica aparece claramente na figura do “Filho do Homem”, originária de Dn 7,13. Esta figura, a princípio, simboliza o verdadeiro Israel, mas, posteriormente, torna-se sinônimo de um indivíduo celeste, sobrenatural, que libertará o povo de suas dores e, cheio de glória, sabedoria e poder, promoverá um juízo final, aniquilando os pecadores e coroando os justos de honra e glória. A escatologia apocalíptica, entretanto, aponta para um novo mundo que surge somente depois da catástrofe final, provocada por fomes, terremotos, guerras e o juízo sobre os ímpios. A apocalíptica é em princípio, politicamente abstinentes: a salvação será iniciativa exclusiva de Deus.

2. A justiça escatológica no Novo Testamento

Nos evangelhos Jesus relaciona a esperança do Reino de Deus com a esperança de um juízo. É Deus que há de julgar (Mt 7,1s; 12,36;

11,22.24). Deus é o Senhor que acerta as contas com os seus servos (Mt 25, 14ss). Mateus também aponta para o poder de Deus como juiz (Mt 10,28). Não resta dúvida, portanto, de que Jesus, conforme a concepção judaica, compreende Deus como um juiz futuro e exigente, embora esta concepção não tenha sido a característica essencial de Deus apresentada por Jesus em sua pregação (KÜMMEL, 1974, p. 41-42; SCHNEIDER In: COENEN, 1989, p.785-786; SCHRENK In: GERHARD, 1966, p. 1245-1248). Jesus anuncia um reino escatológico, como evento do futuro (Mc 9,1), e a vinda do reino será introduzida pelo juízo final. Joachim Jeremias afirma que, “[...] quando Jesus fala de *basileia*, ele pensa quase sempre ao mesmo tempo no juízo final que a precederá” (JEREMIAS, 1977, p.156).

Cristo é juiz dos vivos e dos mortos (2Tm 4,1; 1Pd 4,5s). Jesus vem trazer o juízo, futuro e eterno (Jo 9,39; At 24,25; Hb 6,2). Frequentemente o juízo de Deus aparece implicando também punição e condenação (Jo 3,17; Rm 2,12; 1Cor 11,31s; 2Ts 2,12; Rm 5,16.18). O juízo traz consigo a divisão (Jo 3,19). Quem escuta a palavra de Jesus não é levado ao juízo (Jo 5,24). Aqueles que praticaram o mal ressuscitarão para a condenação (Jo 5,29). O juízo de Deus, porém, é soberano, daí que Mateus adverte: “Não julgueis para não serdes julgados”(7,1). O juízo de Deus é insondável (Rm 11,33) e não pode estar preso à doutrina tradicional sobre a retribuição (Lc 6,32; 13, 1-5; Jo 9,2s).

Com a afirmação que o juízo pertence somente a Deus, estamos no coração do Novo Testamento, não só pela frequência com que aparece, mas também pelo conteúdo, que encontra-se ao lado de todos os temas mais importantes do Novo Testamento [...]. Ora, esta ‘outra face’ do amor de Deus é atestada um pouco em todos os escritos do Novo Testamento sob uma clara influ-

ência do antigo testamento e da apocalíptica judaica (SCHNEIDER In: COENEN, 1989, p. 788-789).

Joachim Jeremias recorda que Jesus não compartilha da teologia da retribuição vigente no judaísmo de seu tempo, pelo contrário, ele realiza uma reviravolta na maneira de compreender a “recompensa” de Deus. Para Jesus, as categorias de recompensa e castigo não se aplicam à vida terrena, mas dizem respeito à vida eterna. A recompensa de Deus será a salvação, o “tesouro no céu”. Enganam-se aqueles que interpretam as desgraças como castigo divino por pecados pessoais, bem como quem busca a graça de Deus por mérito próprio (Lc 13,1-5; Mt 6, 2-16). O ser humano não pode exigir algo de Deus por mérito, mas sua atitude deve ser aquela do ser inútil (Lc 17,10). Se, por um lado, ao falarmos de recompensa pensamos logo em algum tipo de retribuição meritória, por outro, vemos que Jesus nega ao ser humano qualquer possibilidade de fazer exigências a Deus a título de direito (Mt 20,1-15). Jesus, portanto, modifica radicalmente o conceito de recompensa ou retribuição, aplicando-lhe a medida da livre e soberana bondade de Deus. A retribuição divina corresponde, então, não aos méritos da pessoa, mas unicamente à graça do Pai. Trata-se do Pai misericordioso que se alegra profundamente pelo pecador que se arrepende, pelo filho que retorna à casa e à vida (Lc 15). O Pai perdoo e retribui, mas não por causa de direitos especiais (KÜMMEL, 1974, p. 61-63).

2.1 O pequeno apocalipse dos Evangelhos e as parábolas da justiça

O evangelho de Marcos, em sua totalidade, apresenta traços de inspiração apocalíptica (RICHARD, 1999, p. 34). O pequeno apocalipse

presente em Mc 13 e passagens paralelas apresenta uma doutrina sobre o fim de Jerusalém, fim do mundo e a parusia. O capítulo mistura estas três expectativas. Conforme Richard (1999, p. 34),

[...] toda concepção de Jesus do Reino de Deus, da luta com os demônios, da tradição do Filho do Homem, e sobretudo de sua Ressurreição, é de inspiração apocalíptica, pelo menos em sua dimensão escatológica. Da mesma forma, esta tradição sobrevive nos evangelhos de Mateus e de Lucas, especialmente em Mt 24-25 e Lc 21.

Os capítulos 24 e 25 de Mateus apresentam um discurso de Jesus que engloba tanto os acontecimentos presentes, pelos quais a comunidade está passando, quanto as tribulações que ainda deverá enfrentar. O texto evolui para uma dimensão escatológica e volta-se para o futuro, indicando o fim dos tempos e a iminência de um juízo final. Anuncia-se o fim do centro do judaísmo e o perigo dos falsos messias (Mt 24,1-8). Fala-se das tribulações que as primeiras comunidades estão enfrentando e ainda enfrentarão (Mt 24,9-14), até chegar à pergunta sobre o fim do mundo (Mt 24,29-31). Mateus usa a parábola da festa de casamento apontando que Jesus une-se à sua esposa, a comunidade cristã (Mt 25,1-13). Porém, o óleo das lamparinas que está no centro da parábola, não pode faltar, isto é, a prática da justiça. Mais adiante a parábola dos talentos (Mt 25,14-30) aponta para um acerto de contas com o patrão (CARTER, 2002, p. 580-609; STORNILO, 1991, p. 172-180). A parábola do servo sem misericórdia (Mt 18,23-35) também aponta para o juízo final. Trata-se de uma exortação e, ao mesmo tempo, alerta: Deus, pelo Evangelho, nos dá uma sentença de graça, para que nós também perdoemos aos irmãos. O dom de Deus obriga

ao perdão. O perdão experimentado não pode ser retido por um duro coração. Jesus ensina que a medida da misericórdia valerá também para o julgamento final, dando sentença favorável àqueles que agirem com misericórdia. Outras duas parábolas que orientam para o fim dos tempos e o juízo são a do joio e o trigo (Mt 13,24-30) e da rede de pesca (Mt 13,47s). Trata-se, uma vez mais, do tema da separação dos justos e injustos. Na parábola do joio a paciência é um elemento central, porque os homens não têm critérios para realizar esse juízo (JEREMIAS, 1986, p.207-211). “Os homens não conseguem olhar dentro dos corações. Se quisessem fazer a separação, cairiam em crassos e erros de julgamento e arrancariam junto com a erva má o bom trigo” (JEREMIAS, 1986, p. 226). A seara deve amadurecer, então virá o fim e a separação do joio e do trigo, a seleção dos peixes bons e maus. Mas a hora deste juízo ainda não chegou. Há tempo de conversão, até que venha a sua hora.

O discurso escatológico dos capítulos 24 e 25 de Mateus culmina com a cena do juízo. Depois das tribulações e aflições acontece a vinda gloriosa (esperada e atrasada) do Filho do Homem. Acompanhado de anjos, cheio de poder e glória, o Rei preside um julgamento universal, justificando os justos e castigando os ímpios. “A cena revela que a injustiça presente não é um modo de vida permanente. A ação de Deus inverterá isto” (CARTER, 2002, p. 609). Mateus apresenta o Filho do Homem como rei glorioso e juiz. Em Mt 25,31-46 temos a única vez nos quatro evangelhos que se mostra qual é o conteúdo do julgamento definitivo. O texto apresenta o grande critério do juízo: a prática da justiça e da caridade (SCHRENK In: GERHARD, 1966, p. 1233; CARTER, 2002, p. 609-616). A parábola tece uma imagem do julgamento universal dos povos, expressa em linguagem pastoril. A separação en-

tre as ovelhas e cabras é uma espécie de prelúdio do juízo. Os critérios expostos a partir do versículo 35 exemplificam obras de caridade e misericórdia. Nesta imagem do juízo final coloca-se a pergunta pela fé vivida, praticada.

Por isso os pagãos, no dia do juízo, serão interrogados acerca do amor ativo [...] e eles vão receber o dom da graça da participação no Reino de Deus se tiverem cumprido o mandamento do amor, a lei do Messias (Tg 2,8). Também no caso deles dá-se a justificação pelo amor; e portanto ser-lhes-á pago também o resgate (Mc 10,45) (JEREMIAS, 1986, p.207).

Essa doutrina da justificação está ligada àquela de Paulo, que distingue a justificação pelo batismo (1Cor 6,11; Rm 6,7) e a justificação no juízo final pela fé que opera no amor (Gl 5,6). Paulo também prevê uma justificação dos pagãos no juízo final, se estes foram cumpridores da lei não escrita (Rm 2,12-16).

2. 2. O “Filho do Homem”

O título “Filho do Homem” remonta à antiga apocalíptica judaica (Dn 7,9ss). A tradição judaica concebia essa personagem como um ser celestial cujo advento seria no fim dos tempos. Trata-se de um *terminus gloriae*: ele aparecerá na glória (Mc 13,26; cf. Jo 1,51), sentado no trono à direita de Deus (Lc 22,69), para julgar todos os povos (Lc 21,36. 22,30; Mc 13,27; Mt 19,28) (JEREMIAS, 1977, p. 412). Segundo Kümmel, pode-se afirmar com absoluta certeza que, na época de Jesus, esse título “[...] era conhecido como denominação para o redentor escatológico que viria do céu, sem que, no entanto, possamos dizer se a concepção era ou não bastante difundida” (KÜMMEL, 1974, p. 88).

Nos evangelhos sinóticos observa-se que Jesus usa o título “Filho do Homem” em três contextos: 1) como juiz escatológico, em paralelo com Dn 7,13; 2) como alguém já presente; 3) como alguém que deverá padecer, morrer e ressuscitar. Kümmel afirma, portanto,

[...] que Jesus não só tomou a esperança da apocalíptica judaica que falava do “homem” escatológico e a relacionou com a anunciação da iminente vinda do reino de Deus, mas também ligou, de uma maneira completamente nova e inusitada no âmbito do judaísmo, essa esperança pelo “homem” à sua pessoa, de maneira que a esperança se concretizava com a presença de Jesus (KÜMMEL, 1974, p. 92).

2.3. A plenitude final em Paulo

Paulo, em seus escritos, demonstra a sua esperança inabalável pela vinda do Cristo glorioso: a *parusia*. Trata-se da irrupção da consumação da salvação para um tempo muito próximo. Chegou até a apontar detalhes dos acontecimentos escatológicos que esperavam (1Ts 4,15-17; 2Ts 2,3-10; 1Cor 15,22-28.51-53; 2Cor 5,1-4.10, etc.). Para o apóstolo, o “estar com Cristo” supõe a destruição dos poderes do mundo, na *parusia*, sendo a morte a última inimiga a ser derrotada (1Ts 2,19; 3,13; 4,15s; 2Ts 1,7; 2,1.8; 1Cor 15,23-25; Rm 16,20). Da mesma forma, a mais antiga formulação da esperança escatológica de Paulo afirma a ressurreição dos mortos (1Ts 4,16s).

A esperança da salvação, que Paulo chama de “estar com Cristo”, liga-se às concepções do judaísmo palestinese conhecidas e adotadas pelo apóstolo, combinando a ideia das habitações dos justos no céu e da recompensa depois da morte, mediante um juízo futuro (Rm 2,16.10,14.14,12; 1Cor 1,8.3,12s.4,4.5,5; 2Cor 5; Ts 1,10.4,6). A sal-

vação presente, operada por Cristo, se projeta no futuro. A justificação é transferida para um “juízo final”, todavia, este é ativo desde o presente. “O homem justificado, que goza os frutos atuais da absolvição pronunciada sobre a cruz, espera confiante o juízo final” (SCHRENK In: GERHARD, 1966, p. 1279-1280). Em diversos momentos Paulo fala da justiça como esperança, num contexto em que justificação pode ser identificada como a salvação num juízo final (Gl 2,16.5,5; Rm 2,13.3,20.30.5,19) (SCHRENK In: GERHARD, 1966, p. 1280). “Sem dúvida, Paulo prega também o juízo final (At 17,31), no qual se colherá o que se tiver semeado (Gl 6,7ss) e em que Deus retribuirá ‘a cada um segundo suas obras’ (Rm 2,5s) [...]” (PORTER, 2004, p. 972). Para o apóstolo, porém, o juízo final, baseado nas obras, não está em contradição com a justificação pela graça. Nos seus escritos, o juízo aparece valorizando a própria fé na justificação. Em sua idéia de juízo final, Paulo acentua a lei divina e chama atenção ao temor de Deus, como incentivo à obediência da sua palavra (SCHRENK In: GERHARD, 1966, p. 1281-1282). Kümmel observa que, embora pareça estranho à doutrina paulina da justificação do pecador pela fé sem as obras da lei, “[...] não resta nenhuma dúvida de que Paulo espera o juízo divino sobre os homens de acordo com seus atos e não exclui os cristãos dessa esperança” (1974, p. 261).

Paulo fala da ira divina no dia do juízo contra os injustos (Rm 2,8; 1Ts 1,10). Para ele, existe a séria possibilidade de uma condenação, inclusive para os próprios cristãos (Fl 1,28; 1Cor 1,18; 2Cor 2,15; 2Ts 2,10; Rm 2,11). Mas afirmou também a misericórdia de Deus para com toda a humanidade (1Cor 15,22; Rm 11,25s.32s). É importante compreender que Paulo esperou o juízo final com uma atitude muito positiva, de total confiança: “Portanto, não nos destinou Deus para a ira,

mas sim para alcançarmos a salvação, por nosso Senhor Jesus Cristo [...] (1Ts 5,9). Paulo confia e exorta os cristãos a esperar o Senhor com alegria (Fl 4,4s), porque pela graça da justificação no seu sangue seremos salvos da ira (Rm 5,9). “Se Deus está conosco, quem estará contra nós? [...] Quem acusará os eleitos de Deus? [...] Quem condenará?” (Rm 8,31b-34a), pergunta Paulo, professando toda a sua confiança na expectativa do juízo divino, sempre compreendido no horizonte da mensagem da salvação: “Quem nos separará do amor de Cristo?” (Rm 8,35-39) (KÜMMEL, 1974, p. 261-277).

2.4. A justiça escatológica no livro do Apocalipse

No Apocalipse de João, a escatologia não é um discurso abstrato sobre o futuro ou fim do mundo, mas trata-se de um anúncio do futuro em função do presente concreto. O futuro irrompe no presente: ele “vem” e põem fim aos sofrimentos atuais mediante o julgamento de Deus. (RICHARD, 1999, p. 58; LADD, 2004, p. 13-14). “O juízo de Deus é sempre uma boa-nova para os santos e algo terrível para as bestas e para os ímpios” (RICHARD, 1999, p. 58).

Em Ap 6,9-11 encontra-se o “quinto selo”, quando João descreve a visão dos mártires vivos no céu. Eles gritam em voz forte: “Até quando, Senhor Santo e Verdadeiro, irás ficar sem fazer justiça e sem tomar vingança pelo nosso sangue dos habitantes da terra?”. Percebe-se aqui o paralelismo com Lc 18,7-8a: “Deus, não fará justiça aos teus eleitos, que estão clamando dia e noite, e os fazes esperar? Digo-vos que em breve lhes fará justiça”. O grito suplicante dos mártires no céu exige de Deus justiça e vingança. Reclamam eles uma intervenção direta de Deus na história humana para colocar fim à espiral de violência, aqui encarnada concretamente pelo Império Romano. “Os mártires que-

rem o juízo final já, entretanto, pede-se-lhes *que esperem um pouco*, que Deus ainda tem um *kairos*, uma oportunidade de graça e conversão” (RICHARD, 1999, p. 126).

Em Ap 18,1-24 apresenta-se o juízo da grande Babilônia, a metrópole. No versículo 20, ao condenar Roma, Deus julga a causa dos santos, apóstolos e profetas. Vale destacar que “ao Apocalipse não só interessa que se faça justiça pelo sangue dos membros da comunidade cristã, mas por todas as vítimas do Império Romano” (RICHARD, 1999, p. 234).

Ap 19,11-20,15 apresenta três juízos: primeiro são julgados a Besta, o falso profeta e os reis da terra; em seguida é a vez de Satanás; por fim são julgados os mortos, a morte e o lugar dos mortos. O primeiro juízo é Cristo que realiza, montado no cavalo branco. Deus, no seu trono, realiza o terceiro. Em Ap 20,4 são os próprios mártires ressuscitados que recebem o poder de fazer justiça (RICHARD, 1999, p. 241-268).

Conclusão

Percorrendo os textos da Sagrada Escritura, conforme o panorama exposto, pode-se perceber a evolução teológica da ideia do juízo divino sobre o ser humano e a humanidade como um todo. Compreende-se tal evolução à medida que se percebe a evolução da própria imagem de Deus ao longo dos processos de composição dos textos. O sábio bíblico passa a questionar-se sobre o destino do justo. Nasce a concepção de uma justiça divina para além dos limites da vida e da morte: “Deus tarda, mas não falha”. Na Apocalíptica judaica surge a figura escatológica do “Filho do Homem”, que se torna ícone do juiz glorioso, consumidor da plena justiça.

No Novo Testamento, a pregação de Jesus sobre o Reino de Deus que vem está estreitamente relacionada à ideia de um juízo escatológico. A recompensa e a misericórdia do Pai são categorias relevantes, que mostram outra evolução fundamental: a compreensão da justiça de Deus, superando-se a reducionista e opressora teologia da retribuição. Evidencia-se a identificação do “Filho do Homem” com a pessoa de Jesus. As parábolas da justiça escatológica e o pequeno apocalipse dos Evangelhos apontam para a justiça plena, que irrompe com o advento do Reino e do Rei, mediante um juízo final. Paulo espera e confia nessa plenitude final, que na sua teologia pode ser identificada com o próprio juízo, sempre no horizonte da salvação. O clamor dos mártires, sob o altar do Apocalipse, continua ecoando na história, à espera do cumprimento da promessa. A esperança dessa justiça, que só Deus pode realizar plenamente, é elemento fundamental da fé cristã, que continua sustentando a peregrinação da Igreja na história até o Reino definitivo. A justiça plena virá com Aquele que vem para fazer novas todas as coisas (cf. Ap 21,5).

Referências bibliográficas

- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BINGEMER, M. C. L.; FELLER V. G. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. Valencia, Espanha: Siquem, 2002.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e esperança apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- BROWN, Raymond (edit.) et alii. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academis Cristã; Paulus, 2007.

- CARTER, Warren. *O evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CONFERÊNCIA dos Religiosos do Brasil. *Sabedoria e poesia do povo de Deus*. Rio de Janeiro: CRB; São Paulo: Loyola, 1993.
- DIETRICH, Luiz J. *O grito de Jó*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- GARCIA CORDERO, Maximiliano. *Bíblia comentada: livros sapienciais*. La Editorial Católica: Madrid (Biblioteca de Autores Cristãos), v. 4. , 1967.
- JEREMIAS, J. *As parábolas de Jesus*. 5ªed. São Paulo: Paulus, 1986.
- _____. *Teologia do Novo Testamento: a pregação de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1977.
- KÜMMEL, Werner G. *Síntese teológica do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1974.
- MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. Tradução Álvaro Cunha. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1983.
- MURPHY, Roland E. *Jó e salmos: encontro e confronto com Deus*. São Paulo: Paulinas, 1977.
- OTTO, E. Justiça (AT) In: BAUER, J. B.; MARBÖCK J. ; WOSCHITZ, K. (org.). *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 222-224.
- PORTER, J. Justiça. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2004, p. 968-973.
- RICHARD, Pablo. *Apocalipse: reconstrução da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SCHNEIDER, W Giudicare, giudizio. In: COENEN, L. *Dizionario dei concetti biblici del nuovo testamento*. Bologna: Dehoniane, 1989, p.785-786.
- SCHÖKEL, L. A.; SICRE DIAZ, J. L. *Job: comentario teologico y litera-*

rio. Madrid: Cristandad, 1983.

SCHRENK, G. διχαιος. In: GERHARD, K.; GERHARD, F. *Grande lessico del Nouovo Testamento*. Vol. 2. Brescia: Paideia, 1966, p. 1233-1248.

SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1994.

STORNILO, Ivo. *Como ler o evangelho de Mateus: o caminho da justiça*. São Paulo: Paulus, 1991.

_____. *Como ler o livro de Jó: o desafio da verdadeira religião*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1992.

TERRIEN, Samuel. *Jó*. São Paulo: Paulus, 1994.

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria*. São Paulo: Paulus, 1995.

Teologia e Ciências da Religião. Uma relação aberta

Paulo Antônio Couto Faria *

Resumo

O terceiro congresso da ANPTECRE tematizou a relação entre Teologia e Ciências da Religião. No entanto, o fato de existirem programas de teologia e ciências da religião não tem sido suficiente para vencer o encastelamento disciplinar e o dissenso epistemológico, não obstante o livre trânsito para reflexões sobre a transversalidade e a interdisciplinaridade enquanto propostas metodológicas que visam a congregar a diversidade dos saberes. Nossa intenção é discutir o papel da Teologia frente ao *fato* das Ciências da Religião. Com ou sem clareza epistemológica, os programas de Ciências da Religião estão crescendo, a produção intelectual vai ganhando terreno dentro do quadro intelectual brasileiro, inclusive e, sobretudo, dentro das instituições confessionais. Estamos cientes de que a teologia não tem a última, nem a primeira, nem a definitiva palavra sobre o fenômeno religioso. E isto torna ainda mais urgente a pergunta: qual a contribuição da teologia na interpretação do fenômeno religioso *ao lado* das outras ciências que dele se ocupam? Este “*ao lado*” não pode passar despercebido no que toca a proposta desta comunicação. Para o trato destas questões levantamos a produção dos últimos treze anos dentro de alguns programas

* Mestre em teologia. Doutorando em teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Bolsista CAPES. E-mail: pauloantoniocoutofaria@yahoo.com.br

de pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião. Isto significa que é uma pesquisa bibliográfica centrada basicamente nos artigos de periódicos e seções de livros produzidos pelos respectivos programas. A conclusão indicará a atualidade de uma teologia cristã das religiões como contribuição para a fecundidade do diálogo epistemológico com as Ciências da Religião.

Palavras chave: Epistemologia; interdisciplinariedade; teologia; ciência.

Introdução

A SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) é testemunha de que Teologia e Ciências da Religião têm uma tarefa comum, a saber, mostrar que as questões referentes ao fenômeno religioso não são alheias aos desafios sociais. Disto dão testemunho os congressos organizados, nos quais pesquisadores dos dois lados têm se reunido para aprofundar essas questões. No entanto, esta sintonia ampla e respeitosa parece insuficiente para uma relação mais fecunda, e esta consciência se manifestou explicitamente no terceiro congresso da ANPTECRE, onde o tema: “Teologia e ciências da religião: Interfaces”, oportunizou o início de debates nos quais as proximidades e distâncias epistemológicas e metodológicas mereceram uma vigilância mais cuidadosa. Qual é o *proprium* de cada uma destas ciências? Em que condições elas podem se fecundar? Estas questões se impuseram e até hoje aguardam uma resposta adequada.

As Ciências da Religião reivindicam para si a *objetividade científica*. Porém, ainda não oferecem um contorno preciso de sua epistemologia e apontam para a interdisciplinaridade como garantia de seu status epistemológico e metodológico. Discutiremos adiante esta opção metodológica. Da parte da Teologia, rememoraremos as colunas que sustentam sua epistemologia e em que aspectos pode haver uma articulação com as Ciências da Religião, pondo em evidência a Teologia cristã das religiões.

1. Teologia e Ciências da Religião: em torno ao status científico

A herança positivista adotou como critério de cientificidade de um saber a *neutralidade* em relação ao seu objeto de estudo. Neste sentido, há reservas, tanto em relação à Teologia como às Ciências da Religião, fundadas na distância insuficiente que os dois saberes assumiam em relação aos respectivos objetos. Quanto a isto, as mais recentes reflexões sobre a ciência têm mostrado que é impossível uma pesquisa onde o agente não seja também paciente e vice-versa, desmistificando assim, uma *neutralidade* absoluta do pesquisador com relação ao seu objeto de pesquisa. A sinergia entre pesquisadores e pesquisados não compromete o resultado da pesquisa, e é até desejável em certos casos. Desta forma, pelo menos as Ciências da Religião têm garantido sua cátedra científica sem nenhum complexo de inferioridade. O mesmo não acontece com a Teologia, pois o seu caráter confessional tem suscitado, entre as próprias Ciências da Religião, um tom de desconfiança quanto à sua cientificidade e isso é, certamente, um empecilho para a edificação de uma relação saudável.

“Em nossos anos de devotamento à causa da pesquisa da religião no Brasil, temos percebido o crescimento da demanda, em nossas academias, por obras que esclareçam as devidas distâncias entre o estudo científico da religião e as produções propriamente teológicas, em que o *componente confessional é explicitado ou pressuposto* nas entrelinhas do discurso.” (SOARES, 2006, p. 6).

Desde que não se confunda a confessionalidade com arbitrariedade, toda ciência tem a sua e as Ciências da Religião não são exceção. Mas nas entrelinhas do trecho acima citado há uma legítima necessidade de demarcação de territórios, pondo em evidência o *proprium* de cada um dos saberes. Apesar de existir uma inegável filiação das Ciências da Religião em relação à Teologia, as diferenças precisam vir à tona, não para disputar um objeto, mas para melhor saber que parte cabe a cada uma das ciências.

“De acordo com uma expressão metafórica de Udo Tworuschka, a Ciência da Religião é “a filha emancipada da Teologia”[...] mostra-se na vasta extensão da sua área de pesquisa e no seu ideal de neutralidade diante dos seus objetos”(USARSKI, 2006, p. 85).

Obviamente que o terreno das religiões não poderia ser um feudo teológico e não temos dúvidas que as Ciências da Religião vieram ampliar os horizontes da pesquisa. Isto pode ter assustado, gerado desconfianças, mas também foi motivação para a Teologia buscar novos conhecimentos que, a princípio, lhe escapavam. Isto se comprova pela presença significativa de teólogos nos programas de Ciências da Religião. Estas, porém, se colocam diante de um desafio problemático, pois quanto mais ampliam seus horizontes, mais difícil é a tarefa de

congregar formalmente os saberes sobre o fenômeno religioso, ambição motora do projeto das Ciências da Religião.

“Parecia também evidente que um programa dessa natureza (e com esta ambição) não poderia ser realizado pela Teologia – muito mais preocupada em defender uma religião particular e em esclarecer seus dogmas, centrada em pressupostos paroquiais, incapaz de uma apreciação objetiva de outras religiões e crenças.” (SILVA FILHO, 2004, 99.).

Conforme dissemos e as citações oferecem respaldo, a Teologia, sob a acusação de pouca ou nenhuma cientificidade, não pode e nem deseja congrega os saberes acumulados sobre a religião e, a bem da verdade, nenhuma epistemologia em particular poderia simplesmente abarcar as outras. Daí aparecer uma instância transdisciplinar, as Ciências da Religião, únicas capazes de reunir a complexidade dos saberes, dispersos e incompletos, sobre a religião. Não se podem ignorar neste caminho as disputas epistemológicas, a presença de lutas intestinas de poder. Pelo menos é isto que nos ensina Foucault: que a questão epistemológica inclui relações de saber e de poder (PASSOS, 2011, p. 60-65).

“De um lado, há o ponto de vista religioso dos teólogos, que podem estar interessados nas interpretações religiosas regidas pelo dogma ou em análises para propósitos missionários. De outro, há uma forte inclinação de cientistas sociais para prover explicações funcionalistas e mesmo fazer do “reducionismo” uma virtude” (PYE, 2001, p. 100.).

A reivindicação de cientificidade termina em polarizações ideológicas que podem obnubilar a diferença que realmente importa, o terreno

onde os debates e o diálogo devem acontecer, a saber, o científico epistemológico. Mas é este o ponto fraco das Ciências da Religião. Então, se a teologia não tem prestígio científico, por conta de sua confessionalidade, as Ciências da Religião também se veem enfraquecidas por falta de uma epistemologia consistente. A convivência respeitosa que é vivida no interior da SOTER e da ANPTECRE só ganhará plena consistência se estas questões forem tratadas com rigor, construindo um conhecimento em prol da academia e da sociedade. O encaminhamento que segue fará uma reflexão a respeito da epistemologia interdisciplinar, comumente reivindicada pelas Ciências da Religião para justificar a unidade epistemológica de seus programas. Na sequência, a modo de recordação, há que se por em destaque as bases epistemológicas da teologia e tocar no espinhoso ponto da incompatibilidade entre confessionalidade e cientificidade. Estes são os pontos que uma vez equacionados, tornarão possível a relação aberta entre os dois saberes de que estamos tratando.

1.1 Dos Estudos de Religião às Ciências da Religião: o nascimento do problema epistemológico

No Brasil, ao contrário de outros países, as Ciências da Religião já surgem com um apelo de relação com a Teologia (SENRA, 2005, Editorial). No entanto, partiremos de uma experiência bem sucedida no estudo das religiões que a princípio, não teve nenhuma componente confessional explícita. Vamos falar do NER, (Núcleo de estudos de religião) fundado dentro da pós-graduação em antropologia da UFRS. O grupo começou nos moldes de um grupo de pesquisa reunindo professores e alunos interessados no assunto religião, predominando antropólogos sociais e sociólogos, cada um deles vinculados aos seus

departamentos de origem, orientando inclusive trabalhos em outras temáticas. Desta forma este Núcleo tem se destacado, desde 1996, na produção intelectual e na articulação com estudiosos de universidades do Brasil e do exterior.

No ano de 2007, o periódico *Debates do NER* apresentou um balanço histórico sobre as pesquisas em religião realizadas em cinco Universidades Brasileiras: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Universidade Federal de Pernambuco, Universidade Federal de Minas Gerais, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Universidade Federal de Juiz de Fora. O número da revista abriu com um artigo de Pierre Sanchis, um dos pioneiros no estudo das religiões no Brasil. Este texto traz um testemunho de como o tema religião foi ganhando espaço no meio das ciências sociais. Nas décadas da ditadura militar, rompendo com certa tendência marxista mais radical, as ciências sociais identificaram na religião um nicho de resistência importante. De outro lado, a religião, representada predominantemente pela Igreja Católica, despertou interesse pelas ciências sociais. Vendo que estas forneciam um poderoso instrumento de delimitação da realidade religiosa, encamparam suas análises com fins pastorais. De tal maneira esta relação entre ciência e discurso religioso foi se estreitando que Darcy Ribeiro chegou a propor um curso de Teologia na Universidade de Brasília. O projeto não vingou, mais a ousadia deixou rastros importantes para o futuro do estudo de religião e dos atuais programas de pesquisa e pós-graduação (SANCHIS, 2007, p.10.).

O artigo seguinte do mesmo número da revista faz um balanço na UFRS, destacando o fato do NER ter surgido espontaneamente num grupo de estudo em religião, indicando assim, a relevância do tema religião para a humanidade e para a cultura (ALVES, 2007, p. 49-70.).

Outro artigo, vindo da Estadual do Rio, enfatiza a fecundidade das ciências sociais no campo do estudo de religião. Focando nos movimentos religiosos católicos e evangélicos, o fenômeno do pentecostalismo, as novas Igrejas e as religiões de matriz africana. Em todos estes casos, é significativo destacar o fato de que os pesquisadores se identificavam como cientistas sociais e não cientistas da religião, eles não estavam interessados na religião em si, mas na cultura, estudando a religião na medida em que ela se tornava um fato relevante para a mesma cultura. (MARIZ e MAFRA, 2007, p. 21-48.).

Na UFMG as pesquisas em torno da religião devem muito à figura de Pierre Sanchis e aos programas de pós-graduação em antropologia e sociologia, que exploram de forma especial a rica religiosidade mineira, tanto no que toca à sua influência europeia quanto às raízes negras do catolicismo (PEREZ, 2007, p. 120-133.). Em Pernambuco a pesquisa parte da área da psiquiatria, que no afã de entender os fenômenos psíquicos foram lançados aos fenômenos culturais, daí o protagonismo do Programa de pós-graduação em antropologia social, cujas pesquisas trabalharam principalmente as religiões afro-brasileiras e indígenas. Merece destaque o trabalho inédito sobre o então desconhecido Santo Daime. (MEDEIROS e CAMPOS, 2007, p.71-81).

O balanço feito em Juiz de Fora, porém, tem uma característica peculiar pois, acontece dentro de um *programa já constituído de pós-graduação em Ciência da religião*, mais precisamente a partir de um grupo de pesquisa *Ciências Sociais da Religião*, que por sua vez foi se desdobrando em outros, segundo a especialização de cada professor que compunha o quadro do programa. A atraente multidisciplinaridade do programa passou a ser um incômodo, na medida em que cada desdobramento exigia maior precisão metodológica e epistemológica,

segundo as especializações do corpo docente. Desta forma, o estudo sofreu uma inevitável atomização. Apesar disto, a produção intelectual não ficou comprometida e nem a colaboração entre pesquisadores de áreas distintas. Mas se impunha a necessidade de uma epistemologia interdisciplinar para garantir a unidade na pluralidade. (CAMURÇA, 2007, p. 101-118.).

Este levantamento feito pelo NER não é exaustivo, mas reflete bem o panorama amplo das Ciências da Religião no Brasil. Estamos diante de uma vasta e significativa produção intelectual, à altura do fenômeno em questão, contribuindo para uma autocompreensão mais precisa do ser humano, da sociedade em que está inserido, bem como da cultura. É notável o esforço de “resguardar um enfoque *imparcial* [...] da religião, sem *hierarquizações de objeto* ou de *método*, tomando como legítimas as mais variadas expressões religiosas, assim como as [...] abordagens científicas das ciências humanas.” (CAMURÇA, 2011, p. 143). Mas, ao se reunir formalmente tais abordagens, é inevitável o desafio de configurar uma epistemologia adequada às pretensões do programa “voltado *exclusivamente* para a temática da religião” (CAMURÇA, 2007, p. 102). A rigor o cientista da religião existe formalmente nos diplomas, mas a formação é filosófica, psicológica, antropológica, sociológica, segundo o aspecto sob o qual a religião é estudada dentro de cada programa. Este é um problema interno às Ciências da Religião e que elas deverão enfrentar se quiserem estabelecer um diálogo com a Teologia, como está sugerido em muitos de seus programas. Está pressuposto que o que aglutina as disciplinas em torno aos programas é o objeto, a saber, religião, e não o método. Mas esta unidade de objeto será suficiente para garantir a unidade epistemológica?

Os programas divergem quanto à nomenclatura. Ciência ou Ciências, Religião ou Religiões (PORTELLA, 2011, p. 212). Esta inocente diferença reforça o que ora estamos dizendo:

Aqui se mostram dois dilemas que ainda terão de ser esclarecidos no futuro: as diferentes concepções do conceito de ciência e a questão de até que ponto se pode falar da existência de “a” religião nas religiões. (BRANDT, 2006, p. 134).

A epistemologia por construir deve destacar as peculiaridades de cada método, as relações entre eles sem enclausurar o saber numa única via de acesso ao conhecimento (FRANCELIN, 2005, p. 101-105). Dentre as possibilidades então aventadas para o dilema epistemológico, muito se tem falado na proposta interdisciplinar e transdisciplinar (CAMURÇA, 2008, P. 27; OLIVEIRA, 1996, p. 42.), coerente com as relações que formam nossas sociedades e culturas, onde uma única nem muitas disciplinas justapostas podem dar conta da realidade, ainda mais se esta realidade em pesquisa é a religião (JOGRILBERG, 2010, p. 12.).

1.1.1 A solução interdisciplinar

O grande fundamentador da epistemologia inter e transdisciplinar hodiernas é Edgard Morin. Para aqueles que se propõem pensar a educação atual, as páginas desse pensador são leitura obrigatória. Para ultrapassar o paradigma disciplinar, que supõe uma compartimentação do saber, surge o *paradigma da complexidade*, capaz de abordar a rede de forças e saberes dentro da sociedade, implicados uns nos outros, de fato e de direito, mas fragmentados no pensamento e na prática técnica pelas ciências modernas.

Este parece um bom mote e um desafio para o desenvolvimento das CR dentro do espectro das Ciências Humanas Brasileiras, funcionarmos como reservatório e laboratório de reunião e articulação dos saberes dispersos e compartimentados em várias disciplinas das humanidades quando a temática for a religião. E assim, a partir do tema da religião, constituirmo-nos como uma referência geradora de contribuições teórico-epistemológicas para o campo das Ciências Humanas no país.[...]

Da minha parte, para compor o campo pluridisciplinar das CR, incorporo do método das Ciências Sociais o respeito às mediações históricas, sociais, culturais e psicológicas, e do método da fenomenologia ontológica, uma hermenêutica compreensiva do sentido colocado nos atos e eventos que compõem a atividade religiosa.” (CAMURÇA, 2011, p. 83.).

Segundo Morin, a diversidade dos saberes não pode formar uma totalidade estática, uma unidade fechada, mas sim um conjunto ativo que põe e recompõe constantemente as partes. Para o nosso caso, supõe uma intensa relação entre as disciplinas de um programa para sair do paradigma disciplinar para o interdisciplinar. O diálogo se dá numa terra de ninguém, mas que é de todos, nas incertas zonas fronteiriças. Quando o assunto é religião, as disciplinas isoladas são estéreis e para se tornarem férteis é necessário remeterem-se umas às outras, isto é o que Morin chama de lógica da recursividade. Como se um saber, consciente de sua insuficiência, carregasse em si a exigência interna do outro. A unidade harmônica aparece quando os saberes interagem produtivamente. Ordem e desordem, determinação e acaso, não são princípios que se excluem, mas que se remetem recursivamente. Os saberes sobre a religião, por mais abrangentes que sejam, não esgotam

o fenômeno religioso, nem mesmo uma religião em particular, daí a inevitabilidade do acaso, da desordem no meio da ordem. (ESTRADA, 2009, p. 86).

Ainda estamos longe, mas no caminho de trabalhar adequadamente a multidisciplinaridade dos programas de Ciências da Religião. As disciplinas continuam ainda justapostas nos programas e interação não sinaliza um *resultado que seja de todos*, ele permanece compartimentado. Ciência da Religião não é (ou não deveria ser) sociologia, nem antropologia, nem psicologia, etc. Tampouco pode ser uma disciplina a mais. Mas de uma nova ordem disciplinar que como tal não esgotará a realidade e trará consigo a desordem geradora de novas ordens, que, por sua vez, retroagem sobre as disciplinas, interferindo na sua identidade de origem. Isto não pode e não deve ser pensado como uma indefinição:

Essa ideia de complexidade não pretende, segundo Morin (2000), substituir conceitos de clareza, certeza, determinação e coerência pelos de ambiguidade, incerteza e contradição, mas fundamenta-se na necessidade de convivência, interação e trabalho mútuo entre tais princípios. (ESTRADA, 2009, p. 88).

O paradigma da complexidade gerador da inter e da transdisciplinaridade não exclui, e nem poderia, a disciplinaridade. Esta é um momento do conhecimento. Esta clareza inicial é necessária para que, de cada contorno epistemológico particular se possa observar vigilante o todo que se forma na interação na qual cada um está implicado, formando-o e sendo formado por ele. Isto corresponde também a dizer que cada disciplina não perde o seu *proprium* no meio do todo. Assim, Ciência da Religião é todo e é parte. É todo porque reúne as disciplinas,

sobretudo as da área de humanas, ocupadas com o fenômeno religioso, fazendo-as interagir e modificando-as na interação. É parte porque é lançada a novas interações, com a Teologia, as ciências da natureza, as tecnologias da informação, a arte, etc. O todo se amplia no mesmo movimento que amplia as partes.

Se os programas de Ciências da Religião pretendem ser um *reservatório* ou um *laboratório* cuja transdisciplinaridade é traçada pelo tema religião, é necessário perguntar o que eles oferecem de novo em relação às disciplinas. Se ao se deslocar até o *reservatório* nomeado Ciência da Religião, o estudioso encontrar as disciplinas aglutinadas como água e óleo, não há razão pela qual deva sair de sua origem (a psicologia, a antropologia, a história, a filosofia). É possível, por exemplo, fazer boa psicologia da religião em um departamento de psicologia. Hoje os motivos para que isto não aconteça são mais de cunho ideológico do que propriamente epistemológico.

O diferencial oferecido por um programa de Ciências da Religião deve ser tal que o pesquisador, munido de seu instrumental, encontre e manuseie efetivamente outras ferramentas para tratar o fenômeno religioso. Isto significa que as disciplinas se enriquecem e se autoregulam, num todo harmônico, sempre provisório porque dinâmico. Então o estudioso deixará de ser o psicólogo, o sociólogo, o antropólogo e será o cientista da religião, pois terá então encontrado uma fonte nova e única no trato que o fenômeno religioso exige.

O percurso que fizemos até aqui foi um esforço de expressar nossa visão do problema sobre o qual a Teologia é convocada a se debruçar. Pelo princípio de reciprocidade ela deve se submeter às mesmas exigências da interdisciplinaridade indicadas para as Ciências da Religião. Para tanto, basta sinalizar que a Teologia tem se tornada cada vez mais

plural, sobretudo, se damos voz às teologias que se apresentam como desdobramento interno da teologia cristã e a outras formas de dizer o Absoluto advindas de outras tradições religiosas.

Apesar das indicações acima, não nos cabe definir o perfil que as Ciências da Religião poderão tomar. Mas, enquanto a indefinição epistemológica persiste, a Teologia deve partir simplesmente do *fato* que se impõe, a saber, o surgimento das Ciências da Religião no cenário intelectual brasileiro, com programas estabelecidos dentro das universidades e reconhecidos pelos órgãos competentes do governo. Como a teologia deve se colocar diante deste *fato*? Ou de que forma ela deve aparecer nos programas de Ciências da Religião? Estas são as questões que nos sentimos obrigados a responder na posição de teólogos, ou, no nosso caso, candidato a esta atividade intelectual. Para tanto, pretendemos elencar os elementos fundamentais da epistemologia teológica, fazendo algumas observações que julgamos pertinentes para bem posicionar a Teologia dentro da relação pretendida.

2. A epistemologia teológica

Nosso discurso tem como pressuposto a teologia cristã, que está na base da formação do mundo ocidental, que é onde tem surgido também o fenômeno das Ciências da Religião. A Teologia atravessou os séculos passando de ciência matriz a quase credence ingênua. Neste itinerário de vários embates, a Teologia agregou conteúdos, métodos e abordagens que ampliaram seu horizonte. E agora é convocada a se posicionar diante de um saber cujo objeto, pelo menos aparentemente, muito se aproxima daquele que é o seu. Dentro da mentalidade inter-

disciplinar, é uma oportunidade única na história da teologia no Brasil, no sentido de tomar consciência de sua própria identidade e de oferecer uma contribuição para o crescimento do conhecimento no que tange ao fenômeno religioso. Entre tantos valores que a Teologia agregou ao seu corpo epistemológico, existem alguns que foram se confirmando como pontos estruturais, ou também elementos que compõem o núcleo epistemológico da Teologia. Aquilo que permite que ela seja sempre a mesma, mesmo sendo outra. É o seu quinhão e adubo no solo do conhecimento. É afinal o que garante (iu) a unidade interna da Teologia entre as vicissitudes da história. É a partir deles que ela pode se lançar no diálogo aberto com o *fato* Ciências da Religião.

2.1. O objeto da Teologia.

O sobrenome Boff é, por assim dizer, sinônimo de teologia cristã no Brasil. É desta estirpe que iniciamos a exposição sobre o objeto da teologia.

Como insistia o maior teólogo evangélico do nosso século, Karl Barth, o tema da teologia não é um “objeto” qualquer, um “isso” anônimo e nem mesmo um “ele” indireto. É um “tu” que nos fala e que nos interpela pessoalmente. Seu tema é uma realidade pessoal, ou, melhor ainda, uma realidade tri-pessoal. (BOFF, 1999, p. 80).

Aqui já entramos diretamente no assunto próprio da teologia, ou seja, no seu “objeto formal”. Nesse ponto, é mister falar sem equívocos: o “objeto direto” da teologia é Deus, e nenhum outro. Isso está até na palavra “teo-logia”: estudo de Deus. (BOFF, 1999, p. 81).

Daí aparece a chamada teologia apofática, aprendida com o velho Moisés sobre a impronunciabilidade do nome de Deus (Ex 3,13-14). Diante de Deus cabe o silêncio obsequioso, o que faz da Teologia uma constante ousadia. O que vale ressaltar para esta reflexão inicial é que objeto da Teologia não é a religião, mas sim Deus. Neste sentido, é com cautela que se deve colocá-la entre as Ciências da Religião. É bem verdade que existe a teologia do político, da libertação, das relações de gênero, étnica, etc. No entanto, estes objetos da Teologia aparecem sempre como *objetos segundos*, são lugares privilegiados e comprovados onde se percebe a presença de Deus. Neste sentido, não existe realidade significativa para o homem que não possa ser objeto da Teologia, inclusive a religião, por isto também se desenvolve uma teologia da religião.

Se a religião é para as Ciências da Religião um tema transversal, para a Teologia é um tema tangencial. A teologia dista da religião muito mais do que as Ciências da Religião. Se pudermos determinar esta distância em termos epistemológicos, teremos encontrado também a proximidade saudável entre os dois saberes. Não existe Ciências da Religião sem religião, mas existe Teologia sem religião. Se a Teologia está embutida dentro das religiões, sustentando os dogmas, a moral, os ritos, os mitos, os símbolos, as hierarquias e outros possíveis componentes (típicos objetos das Ciências da Religião), dando-lhes uma articulação e unidade existencial e cognitiva, ela o faz na medida em que trata das imagens e discursos sobre Deus que se fazem presentes na expressão de cada credo particular.

2.2. A fé como confessionalidade

“A adesão de fé é sem dúvida, uma escolha livre. Mas essa escolha comanda toda teologia cristã autêntica.” (BINGEMER, 2006, p. 139).

Este é o pressuposto mais problemático, mesmo sabendo que toda ciência tem seus *artigos de fé*, no caso da Teologia a crítica recai com mais força sobre a objetividade científica do saber teológico, e com isto, sua validade universal e, sobretudo acadêmica. Uma pergunta que atravessa os séculos e não se cala: Será que a Teologia cristã só tem algo a dizer para cristãos? Não se pode negar que é a partir da fé que acontece a experiência de Deus. E no esforço intelectual de dizê-la, de elevá-la à linguagem, segundo as regras da mesma linguagem, muitas vezes sendo obrigado a transgredir a linguagem, que nasce a Teologia. Unidas visceralmente fé e Teologia, distinguem-se cognitivamente: a fé é o ato primeiro, seguido da Teologia como ato segundo, próprio da razão.

A teologia é um trabalho de *inteligência da fé*, ou, dito de forma mais precisa, é o trabalho da fé que busca se compreender a si mesma, e, nessa compreensão, crescer como fé. Não se trata de uma dialética entre fé e inteligência como dois termos iguais. A fé é a premissa maior, e a racionalidade da inteligência é um instrumento e um ministério para a fé. Em outras palavras, incidindo sobre o método, a fé é a atitude pré-teológica na qual se realiza o trabalho da teologia com validade. (SUSIN, 1999, p. 98)

A fé marca uma relação pessoal com um Tu, ela determina um modo de existência (PALÁCIO, 1999, p. 36). No caso da teologia cristã, é uma oferta de Deus para viver em Cristo. Estamos diante da relação entre confessionalidade e racionalidade. A Teologia cristã é e não pode deixar de ser científica porque é ela quem demonstra a razoabilidade da fé sem que isto requeira comprovar racionalmente a fé. A teologia mostra que a fé faz sentido, o qual pode se aproximar de tantas outras formas de conferir sentido à vida, tarefa obrigatória para qualquer ser huma-

no. A fé, por via da Teologia, pode mesmo se mostrar transracional, e é isto que leva a razão a seus limites, mas nunca é irracional. Um símbolo religioso pode ser explicado racionalmente? Em parte sim, mas não de todo. Mas nem por isto ele deixa de ser significativo e apontar o sentido da vida para um determinado grupo. Para tanto, a Teologia depura a (s) imagem (s) de Deus implicadas na fé professada e ainda a submete à experiência da vida em comunidade. Evitando qualquer tipo de intimismo egóico ou arbitrariedade infundada.

2.3. A comunidade de fé

Num corpo epistemológico os elementos se remetem uns aos outros. Com a Teologia não é diferente. A fé é professada, se recebe e se transmite comunitariamente, é de dentro de uma experiência viva de comunhão que se proclama livre e pessoalmente a fé. Todo ser humano nasce, cresce, vive, é educado dentro de uma sociedade. Esta característica de toda pessoa não escapa à estrutura epistemológica da Teologia. Mesmo um *insight* de um grande cientista precisa ser reconhecido como tal pela comunidade científica. A fé, por sua vez, necessita também reconhecimento da comunidade de fé, que acolhe e certifica sua autenticidade. Isto não cerceia a liberdade: Cristo, Buda, Lutero com suas intuições originais mudaram os rumos da religião, mas estas intuições preciosas teriam morrido junto com eles se não houvesse quem as nutrisse e as fizessem frutificar comunitariamente.

2.4. A tradição

Este é um determinante epistemológico da teologia cristã católica. A Teologia protestante tem um pensamento diferente, motivo pelo qual o diálogo se faz necessário para o mútuo acolhimento. A Teologia

sistematizou uma dupla dimensão da fé: a primeira se diz *fides qua creditur*, ou seja, a fé como entrega confiante e livre no abismo do mistério, experiência oceânica de transcendência e que já tratamos no item da confessionalidade. A segunda dimensão se diz *fides quae creditur*, ou seja, a fé enquanto adesão a eventos e à palavra que os comunica (revelação). Não se faz Teologia sem considerar estas duas dimensões da fé. (SUSIN, 2009, p. 80). É nesta segunda dimensão que reside o elemento da Tradição. Ela busca preservar, por entre os diversos tempos e espaços humanos, o sentido profundo dos eventos narrados na *Sagrada Escritura*. Sem ela não há a *Revelação*, tampouco Tradição.

Não raro acontece, que em nossos tempos pós-modernos, a fé e a comunidade que a sustenta se configurem como uma reunião de *alumbrados*. A alienação pessoal e social, quando respaldada por algum tipo de grupo, nutrida pelas *mídias* e ideologias contemporâneas e ainda com o suplemento alimentar religioso, pode se tornar verdadeira “bomba” de eliminação em massa. Sabiamente a Teologia agrega em seu corpo epistemológico a Tradição viva de uma comunidade de fé. A leitura do fio condutor desta tradição é a função crítica da Teologia. Uma comunidade de “alumbrados”, ou reunidos em torno a qualquer causa de cunho fundamentalista, não resiste ao critério da Tradição. Aliás, nem mesmo tem Tradição, pois a repetição autômata de atos ou hábitos, mesmo numa linha de tempo considerável, não é suficiente para formar uma Tradição. Os membros de tal grupo não sabem o que recebem nem o que transmitem, apenas repetem. Este é um fenômeno comumente pesquisado em dissertações e teses em Ciências da Religião.

Para concluir este ponto devemos dizer ainda que, estar inserido dentro de uma Tradição concreta não invalida a possibilidade de universalidade, uma vez que, inevitavelmente, é a partir de uma par-

ticularidade que se pode contemplar o horizonte da universalidade, transformando e sendo transformado por ela (isto é uma condição do paradigma da complexidade). A questão é saber se esta particularidade permite este olhar para a universalidade. No caso da Teologia cristã temos sólidos argumentos para responder positivamente a essa questão (PALÁCIO, 1999, p. 36).

2.5. O magistério

Sagrada Escritura e Tradição são sempre lidas e interpretadas, caso contrário morrem. Insere-se aqui um elemento espinhoso, que é a presença do Magistério no fazer teológico. A Tradição é composta numa ponta pela Sagrada Escritura e noutra pelo Magistério. Este, no entanto, jamais está acima da Tradição e muito menos da Sagrada Escritura. (PALÁCIO 1999, p. 37; SUSIN, 1999, p. 194). Apesar disto, este ponto atrai grande parte da desconfiança sobre a Teologia, pelo risco real de ser um saber cerceado por um rígido patrulhamento ideológico. Só quem viveu momentos de tensão interna dentro da sua própria religião pode jogar luz sobre um aspecto tão propício a arbitrariedades, autoritarismo e tradicionalismo cegos:

E porque não existe Igreja sem hierarquia, fica evidente que o Magistério hierárquico é um elemento interno da teologia. Certamente, o Magistério pode fazer violência à teologia e aos teólogos, mas esta é uma questão de fato, não de direito. Ou seja: se acontece (*quod Deus avertat!*), algo está errado. Mas não precisa que seja assim. (BOFF, 1999, p. 84).

Pelo que diz Clodovis Boff, o magistério está submetido à razão teológica, se não quiser se tornar arbitrário. Em que sentido então a

palavra do magistério é normativa? A preocupação primeira do magistério quando se pronuncia deve ser pastoral, eclesial e não eclesiástica, embasada numa reflexão teológica, e não pressionada pela imediatidade das questões (PALÁCIO, 1999, p.13). Em toda religião existem aqueles e aquelas de comprovada sabedoria e experiência, e que por este motivo se tornam autoridades no que diz respeito à transmissão de ensinamentos e à sua preservação diante de novas situações. No caso da tradição cristã, é inegável, e em muitos casos saudável, a tensão entre teólogos e a autoridade do magistério. O saldo tem se mostrado positivo. Caso exemplar é da hermenêutica bíblica, que entre a resistência da ortodoxia e a necessidade dos teólogos de novos instrumentos de análise que oferecessem chaves de leitura para Sagrada Escritura, terminou em avanços significativos para as ciências bíblicas, e a partir destas também saiu ganhando a hermenêutica filosófica. A modo de exemplo podemos citar o itinerário intelectual da obra de Paul Ricoeur. Um exemplo significativo de interdisciplinaridade.

Conclusão possível, aberturas necessárias.

Fé, comunidade de fé, tradição, hierarquia são os ingredientes indispensáveis que compõem toda religião. Uma teologia da religião deveria ser capaz de verificar a coerência interna entre estes elementos, com as instituições a eles vinculadas e ainda os símbolos, mitos, ritos, a moral e a partir da (s) imagem (ns) de Deus que neles se fundamentam. Mas há que se fazer um adendo: dada a pluralidade de religiões e teologias, melhor seria dizer Teologia cristã das religiões, ou designar a partir de que teologia se interpreta a religião. Certamente as teolo-

gias orientais possuem referenciais, e porque não dizer epistemologias distintas da teologia que se firmou no mundo ocidental. Resta mesmo saber se estes conhecimentos sobre outras religiões fora do cristianismo se reconhecem como teologia.

Em tempos recentes o apelo da práxis política provocou a teologia da libertação. Agora o pluralismo religioso faz a reflexão teológica olhar com devida atenção para as religiões. O que a mediação socioanalítica, representada pelas ciências sociais, foi para a Teologia da Libertação, agora as Ciências da Religião podem ser para Teologia cristã das religiões.

Da parte de uma epistemologia das Ciências da Religião é necessário definir o jogo de forças entre as epistemologias que em cada situação se apresenta na análise de um fenômeno. Abertura significa estar sempre numa condição de “por fazer” diante de uma epistemologia caleidoscópica, aberta, mas não menos coesa. Coesão que desafia os pesquisadores a saírem do seu encastelamento disciplinar, até mesmo de sua vocação de origem, seja sociólogo, antropólogo, historiador, teólogo, para chegar a uma figura capaz de compreender, desde sua especialidade, a totalidade do fenômeno religioso. Este seria o Cientista da Religião. Quanto à teologia, sendo o seu objeto primeiro Deus, permite um leque aberto de objetos segundos, que deverão ser sabiamente extraídos das exigências do contexto histórico, inserindo elementos novos dentro da epistemologia teológica.

Por fim, ainda que tenhamos contribuído com o papel da Teologia frente às Ciências da Religião, permanece ainda um sabor de uma epistemologia doméstica, portanto fechada e não aberta. Isto em tempos de Teologia Pública, outra recente porta aberta pela Teologia, é quase que um escândalo! No entanto, estamos seguros de que a verdadeira

publicidade e abertura da Teologia se manifestam na *práxis*, que ao mesmo tempo é critério infalível da pertinência de seu método. Isto é, o engajamento comprometido, até às últimas consequências, com aquelas causas onde se pode ouvir inequivocamente o apelo de Deus: no grito dos fracos, nas religiões marginalizadas, nas etnias esquecidas, nas relações de gênero e tantas outras que formam o núcleo de onde brota a legitimação da Teologia junto com as demais ciências e outros saberes não acadêmicos (MARTELLI, 2002/2003, p. 127-149). É nesta direção que orientamos nossas esperanças.

Referências bibliográficas

- ALVES, Daniel. Situação e balanço da produção do Núcleo de Estudo sobre a religião da UFRGS. Debates do NER. Porto Alegre, Ano 8, n. 11, p. 49-70, 2007.
- BINGEMER, Maria Clara L. A teologia e a universidade. Desafios e perspectivas. In: FREITAS, Carmelita de Freitas (org.). São Paulo, Paulinas, 2006, 127-150.
- BRANDT, Hermann. As ciências da religião numa perspectiva intercultural. A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. São Leopoldo, Estudos Teológicos, v. 46, n. 1, p. 122-151, 2006.
- BOFF, C. Conselhos a um jovem teólogo. Belo Horizonte. Perspectiva Teológica, Vol. 31, n. 83, p. 77-96, 1999.
- CAMURÇA, Marcelo. A. Entre as ciências humanas e teologia. Gênese e contexto do programa de pós-graduação em Ciência da Religião de Juiz de Fora em cotejo com seus congêneres no Brasil. In: GUER-

- REIRO, Silas. O estudo das religiões. Desafios contemporâneos. São Paulo, Paulinas, 2003, p. 139-155.
- _____. Um balanço do Núcleo de Estudos da Religião, cultura e sociedade no programa de pós-graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora: A relação entre ciências sociais e ciências da religião. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 8, n. 11, p. 101-118, 2007.
- ESTRADA, A. A. Os fundamentos da teoria da complexidade em Edgar Morin. Umuarama Akrópolis, v. 17, n. 2, p. 85-90, 2009.
- FRANCELIN, Marivalde Moacir. Abordagens em epistemologia: Bachelard, Morin e a epistemologia da complexidade. Campinas, Transinformação, v. 17, n. 2, p. 101-109, 2005.
- JOSGRILBERG, Rui de Souza. Ciências da Religião e/ou Teologia: uma questão epistemológica. São Bernardo do Campo, Caminhando, v.6, n. 1 [8], p.7-17, 2010.
- MARIZ, Cecília et MAFRA, Clara. Estudos sobre religião na pós-graduação em ciências sociais da UERJ: O contexto do Rio de Janeiro e a produção recente. Porto Alegre, Debates do NER, Ano 8, n. 11, p. 21-48, 2007.
- MARTELLI, Carla G. Giani. Entre o saber revelado e o saber aprendido. Araraquara, Estudos de Sociologia, v. 7, n. 13/14, p. 127-149, 2002/2003
- MEDEIROS, Bartolomeu Tito F. de et CAMPOS, Roberta B. C. Breve aproximação sociológica da produção sobre religião no PPGA/UFPE. Porto Alegre, Debates do NER, Ano 8, n. 11, p. 71-81, 2007.
- OLIVEIRA, Pedro de Assis R. Teologia e ciências da religião, uma área acadêmica. In: ANJOS, Marcio F. Teologia: profissão. São Paulo Loyola, 1996. p. 37-57

- PALACIO, Carlos. Da 'humani generis' à 'fides et ratio' uma leitura de 50 anos de teologia, na comemoração dos 50 anos de fundação da faculdade de teologia do CES. Belo Horizonte, *Perspectiva Teológica*, v. 31, n. 83, p. 11-43, 1999.
- PASSOS, João Décio. A construção do conhecimento legítimo. Percursos e desafios para a teologia pública no Brasil. São Bernardo do Campo, *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, p. 57-76, 2011.
- PEREZ, Léa Freitas. Nos rastros da área da religião na UFMG: Algumas notas breves e breves reminiscências. Porto Alegre, *Debates do NER*, Ano 8, n. 11, p. 120-133, 2007.
- PORTELLA, Rodrigo. Reflexos no espelho: reflexão sobre as ciência(s) da(s) religião(ões) nos programas de pós-graduação brasileiros. Maringá, *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 9, p. 211-227, 2011
- PYE, Michael. O Estudo das Religiões e o Diálogo entre as Religiões (Shûkyôgaku to shûkyôtaiwa). In: *Revista de Estudos da Religião*. Ano 9, p. 98-119, 2009.
- RIBEIRO, Flávio Augusto Senra et PINTO, Helder de Souza Silva. Rupturas epistemológicas e o discurso sobre Deus. Uma leitura a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte, *Horizontes*, v. 8, n. 18, p. 27-64, 2010.
- SANCHIS, Pierre. As ciências da religião no Brasil. Porto Alegre, *Debates do NER*, Ano 8, n. 11, p. 7-20, 2007.
- SENRA, Flávio. Teologia e Ciências da Religião em pauta. Belo Horizonte, *Horizontes*, v. 3, n. 6, jan/jul, 2005. Editorial.
- SILVA FILHO, Paulo Gonçalves. Considerações Teóricas em Torno do Reduccionismo Funcionalista em Ciências da Religião. In: *Revista de Estudos da Religião* n.4, p. 43-72, 2004.

- SOARES, Afonso Maria Ligório. Prefácio. In: USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo, Paulinas, 2006.
- SUSIN, Luiz Carlos. *Fazer teologia em tempos de globalização. Nota sobre método em teologia*. Belo Horizonte, *Perspectiva Teológica*, v. 31, n. 83, p. 97-108, 1999.
- In: TEPEDINO, A. M. & ROCHA, A. (org.). *A teia do conhecimento. Fé, Ciência, transdisciplinaridade*. São Paulo, Paulinas, 2009, 75-96.
- TEIXEIRA, Faustino. <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2010/04/teologia-das-religoes-faustino.html>. Acesso em 06 ago. 2013.
- USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo, Paulinas, 2006.

Pode o “novo crente” vivenciar uma autêntica conversão cristã?

*Solange Martins Jordão **

Resumo

Esse artigo desenvolve uma reflexão sobre a possibilidade, ou não, de o “novo crente” realizar uma autêntica conversão cristã. Denominamos “novo crente” aquele que transita entre as igrejas, hoje, buscando vivenciar uma religiosidade com matizes próprios. A Teologia moderna percebe que o ser humano pós-moderno pode encontrar-se numa situação de não-salvação devido às características de sua época como, por exemplo, individualismo e o fechamento para a vida comunitária. Essa situação atinge todo ser humano por ser pecador. No entanto, o artigo quer mostrar que a proposta de salvação pela Graça de Deus mediante Jesus Cristo também é universal. O artigo evidencia a necessidade de uma vida comunitária no processo de uma verdadeira conversão cristã. Essa questão encontra relevância à medida que interpela os cristãos a uma tomada de posição frente a mobilidade religiosa. A Igreja Católica deverá assumir a tarefa de rever sua linguagem, sua pregação e práticas pastorais, aceitando enfrentar os desafios que tal mobilidade religiosa impõe à Igreja a fim de acolher o “novo crente” numa atitude de autêntica conversão a Jesus Cristo.

* Mestre em Teologia Sistemática, PUC-Rio, soljordao@hotmail.com

Palavras-chave: “novo crente”; mobilidade religiosa; conversão; desafios pastorais.

Introdução

Diante da dramática mudança da realidade a que se encontra submetido o ser humano, hoje, nossa vocação cristã evangelizadora e educadora procura, mais do que respostas, compreender seu comportamento frente à religião. Na tentativa de estabelecer diálogo com outra modalidade de crer que se delineia bem diante dos nossos olhos, já não podemos fingir que tudo continua a ser como antes. Nossa fé, bem como nosso discurso e prática pedagógica não comunicam mais nossa *boa nova*, e já não sabemos com que instrumental poderemos nos fazer entender. Nas salas de aula, na PUC-Rio, mais precisamente nas aulas de Cultura Religiosa, podemos perceber o quanto é urgente pensar sobre essas questões: um novo perfil de crente, nova modalidade de crença, crer sem pertencer a uma instituição, crer sem a validação de igreja alguma, outras formas de sincretismo, etc. Tudo faz parte da novidade pós-moderna que, na sua matiz religiosa, pode ser vista sob o prisma da mobilidade religiosa ou trânsito religioso que nos questiona, interpela e exige de nós uma tomada de posição. Muitos jovens cristãos católicos batizados na infância não se consideram como tal. A instituição Igreja causa nesses jovens muito desconforto e nenhuma motivação que mereça, da parte deles, qualquer atenção. No entanto, podemos notar que a juventude não está desinteressada de uma conversa sobre religião, salvação, pecado, ética, diálogo, etc. Mas não escondem sua aversão à linguagem eclesial que eles consideram piegas e ultrapassada. Basta um pouco de boa vontade para escutar suas dúvi-

das, interrogações, ou mesmo compreender suas perplexidades em relação à religião institucional, e a determinadas tomadas de posição da Igreja, para perceber que desejariam compreender melhor esse Deus que dizem ser Amor. Esses jovens querem se aproximar de um Deus que fale a língua deles, que os compreenda, que possa ouvi-los a partir de sua própria linguagem, que inspire confiança e que não os impeça de serem eles mesmos, jovens de seu tempo¹.

Essa realidade nos fez olhar mais longe e ir além das salas de aula. Foi assim que nos deparamos com um horizonte mais amplo, que ultrapassa o limite da juventude cristã. Apresenta-se diante de nós um novo perfil de crente com características próprias, a saber: relevância da dimensão afetiva na religiosidade, novo modo de organização espacial (agrupamento), a fluidez que se torna visível na dispersão e o compromisso com o grupo e não com a instituição, próprios de uma realidade fortemente marcada pelo individualismo. O sagrado irrompe numa vertente pluralista que não distingue classe social, faixa etária, sexo ou escolaridade e, em todos os âmbitos, parece ter o cunho terapêutico já que, atrelado ao religioso, encontra-se a busca pela satisfação pessoal, bem estar do corpo, da mente, resolução de problemas financeiros, emocionais, psicológicos e espirituais.

A pergunta que fundamenta nossa pesquisa é então: *Pode esse novo crente que transita entre as igrejas cristãs realizar a conversão a Jesus Cristo?*

Num primeiro momento, apresentaremos um breve panorama da modernidade, com seu influxo nas relações humanas e na vida da Igreja. Contaremos com a contribuição da Sociologia, através da professo-

1 Essas afirmações são fruto de nossas investigações, em sala de aula, a respeito das expectativas dos jovens que afirmam crer em Deus.

ra Silvia Fernandes coordenadora da pesquisa do CERIS, e da socióloga Danièle Hervieu-Léger. Traçaremos um esboço do perfil do ‘novo crente’ com o objetivo de compreender melhor seu modo de vivenciar a relação com a religião.

Num segundo momento, buscaremos fundamentos, principalmente na antropologia do teólogo espanhol José Ignacio González Faus acerca da conversão, da real condição pecadora de todo ser humano, bem como sobre a oferta da Graça de Deus mediante Jesus Cristo para todos os seres humanos, sem exceção.

Em nosso momento conclusivo gostaríamos de inferir uma despreziosa resposta, e, ainda, apresentar o que entendemos ser tarefa da Igreja Católica e de todo cristão: ocupar-se em acolher, assumir e testemunhar o agir de Jesus Cristo frente a um novo modo de *crer*. Mostraremos, então, a impossibilidade de o novo crente peregrino, uma vez que demonstra não querer assumir compromisso com a comunidade de fé, realizar o processo de verdadeira conversão, embora pela graça de Deus esteja capacitado a experimentá-Lo. E apontaremos, também, a necessidade de conversão da Igreja que deve colocar-se a serviço de uma sociedade pluralista e, diante de tão árdua tarefa, também pensar uma configuração de Igreja que seja capaz de acolher esse novo perfil de crente.

1. Modernidade e vivência religiosa

Dando início à nossa reflexão, firmamos nossa atenção sobre a Modernidade² com suas características básicas e alguns influxos nas

2 Entendemos por Modernidade o período compreendido entre o Sec. XVI e a primeira metade do XX e Pós-Modernidade a segunda metade do séc. XX até os dias atuais.

relações humanas e na vida cristã. A matematização da natureza, o conhecimento como instrumento de poder, o cientificismo, a dicotomia cartesiana entre mente e corpo, o vácuo espiritual, a tecnologia e a uma sociedade pragmática e consumista, regida pelo mercado, são algumas das características que marcaram profundamente a vida nos últimos quatro séculos, deixando marcas que, atualmente, se fazem sentir em várias dimensões da vida. Interessa-nos, aqui, abordar o impacto dessa modernidade no âmbito religioso, e um contexto de insatisfação e busca de sentido resultante da decepção com a pretensão científica de oferecer resposta a todas as questões humanas. Olhando, então, esse sujeito pós-moderno, observamos o aparecimento de uma nova forma de crer e de um perfil de crente bastante distinto da figura estável do praticante que adequa a sua vida às obrigações culturais fixadas pela Igreja e que “corresponde a um período típico do catolicismo marcado pela extrema centralidade do poder clerical e pela forte demarcação territorial das pertencas comunitárias” (HERVIEU-LÉGER, 2005, 92).

Essa época configura o contexto de rejeição das ideias até então vigentes, e que estiveram garantidas pelo peso de uma autoridade agora contestada. “Não era possível utilizar as velhas muralhas que haviam sido construídas para outros fins. Era preciso começar tudo de novo e encontrar um método que garantisse segurança e certezas científicas universais” (PESSANHA, 1973, p.9). Descartes desmistificou o pensamento aristotélico e foi enfrentando a dúvida que ele desejou construir a árvore da sabedoria com pleno viço da certeza científica. “Penso, logo existo”! O paradigma racionalista banuiu do quadro intelectual e científico todo e qualquer conhecimento de ordem não racional como a intuição e a percepção de cunho afetivo. Para reforçar o que afirmamos, Danièle Hervieu-Léger aponta algumas características da moder-

nidade, que, segundo ela, estariam associadas ao apagamento social e cultural da religião e que, a nosso ver, colocam em primeiro plano o contexto de secularização que vai constituir a grande incubadora de um novo perfil de crente. Afirma a autora que:

A modernidade fez avançar, em todos os domínios da ação, a racionalidade. As sociedades modernas fizeram dessa racionalidade altamente problemática o seu emblema e seu horizonte, ou seja, a ideia chave que aponta o desenvolvimento da ciência e da técnica como uma condição do progresso e do desenvolvimento humano global, mesmo na hora da crítica das ilusões do cientificismo e do positivismo³.

É preciso reconhecer, sem dúvida, o valor positivo da Ciência, mas é preciso reconhecer também seus limites. O prof. Garcia Rubio afirma que o método experimental provocou modificações na visão que o ser humano tem do mundo e de si mesmo. O mundo, na época antiga e medieval, era para ser contemplado e imitado, mas o ser humano, com sua racionalidade matemática, constrói o mundo, modifica, enfrenta, domina e transforma-o para proveito próprio (GARCIA RUBIO, 2001, p.24).

O solipsismo cartesiano gerado pela negação dos sentidos como aspecto ou dimensão constituinte do ser humano inaugurou um modo de estar no mundo bastante voltado para o fechamento, individualismo, pragmatismo e utilitarismo. Os seres humanos de mentes auto-centradas, aos poucos, foram se isolando de seus semelhantes, levantando muros e construindo uma solidão que agora se faz fortemente presente na vida de muitos homens e mulheres. O racionalismo modificou radicalmente a relação do ser humano com a natureza, que,

3 HERVIEU-LÉGER. D., op.cit., p.36.

antes, contemplada, passou a ser “obrigada a servir” (CAPRA, 1982, p.52) passando a ser vista como fonte de matéria prima que alimentaria as indústrias e os sonhos de consumo. Segundo Garcia Rubio, “O ser humano não se vê apenas como centro da natureza, mas como centro de subjetividade, e a verdade passam a ser considerada em função do homem que se percebe como juiz da verdade” (GARCIA RUBIO, 2001, p.33).

Nos quatro últimos séculos, a Igreja, como instituição, foi sendo identificada com o mundo antigo e medieval, o que dificultou bastante o diálogo com a modernidade. Assim, o cristianismo, segundo Torres Queiruga (2003,p.110), por sua inculturação nos velhos esquemas teóricos que, agora, eram questionados e, sobretudo, por sua posição de poder, aparecia como inimigo dos novos avanços e como negador da ilusão de futuro que se abria diante da cultura emergente. A Igreja fechou-se às novidades apresentadas pela ciência moderna considerando-se que o Catecismo resumia tudo o que se precisava saber para viver a fé. A prática religiosa dos cristãos foi sempre mediada pela Instituição Igreja, que organizou o tempo e o espaço, bem como os meios de pensar e praticar a fé.

Foi o evento Concílio Vaticano II que, num gesto corajoso, “rasgou os véus” do encastelamento da Igreja, mudando sua atitude “para fora”. Mas Faus (1995,p.54) nos alerta para a involução eclesial decorrente do desencanto pós-conciliar que expressa uma crise de fé diante da constatação de que as expectativas despertadas não se realizaram. Inicia-se um período de desconforto diante da impossibilidade da ciência e suas instituições encontrarem soluções adequadas para todas as questões humanas. A solidão não pode ser expressa por fórmulas matemáticas. E sabemos muito bem que não há lei física que descre-

va e circunscreva o amor. O racionalismo instrumental acarretou reducionismo e empobrecimento da visão integrada do ser humano. O projeto de humanização do ser humano à luz da fé cristã sofreu empobrecimento na medida em que a vida afetiva ficou desvalorizada em detrimento da vida racional e espiritual. Garcia Rubio desenvolve uma reflexão madura sobre a importância da afetividade na evangelização e nos alerta a respeito do “quanto a afetividade, não suficientemente amadurecida, pode ser um obstáculo para o serviço evangelizador” (2006, p.5.), e afirma que “a afetividade é uma dimensão fundamental da pessoa e deve integrar-se no conjunto do processo de amadurecimento da personalidade”.

A busca pelo “sagrado” se intensificou devido a um grito da alma humana que a ciência não consegue calar. Torres Queiruga ilustra nossa intuição ao afirmar que “o fenômeno responde a uma insatisfação generalizada, que procura preencher o vazio provocado pelo abandono da religião herdada, ou pelo descontentamento com suas formas estabelecidas” (2003, p.108).

2. O “Novo crente”: Por que pensar nele?

Muitos cristãos ainda ficam desorientados diante de situações para as quais não têm recebido orientação adequada. Poderíamos mesmo afirmar que muitos assumem uma postura um tanto preconceituosa por desconhecerem o “fenômeno novo crente” e suas implicações. Por que é importante saber quem é o “novo crente”? Talvez não seja possível evangelizar, anunciar o Reino sem que se tenha clareza a respeito de “para quem queremos fazê-lo”. Não deveríamos elaborar propostas

de um novo relacionamento que deverá se estabelecer entre a Igreja tradicional e o novo modelo de crente? É possível haver conversão sem pertença a uma determinada igreja? Não temos a intenção de responder a todas as perguntas, mas apenas realçar a inquietação que permeia o meio cristão institucional. O novo que se constitui à nossa frente desafia a pastoral cristã. Pode-se constatar que o ‘novo crente’ é um peregrino. Não estaria esse “peregrino” em busca de alguém que lhe traduzisse a palavra de Deus em testemunho de vida? Nós católicos, ainda não pisamos em chão firme no que se refere a uma resposta adequada a essa questão, e por isso, consideramos importante essa reflexão.

A pesquisa encomendada ao CERIS, pela CNBB (FERNANDES, 2004), configura uma fonte fidedigna de informações e esclarecimentos a respeito da questão em torno do perfil do “novo crente”. Pela primeira vez, estamos diante da realidade no que se refere à mobilidade religiosa. Afirmam os dados do Censo que 20% da população já mudou de religião pelo menos uma vez. Estes indivíduos migram das Igrejas históricas para as denominadas, na referida pesquisa, “outras religiões”, que segundo Silvia Fernandes podem ser compreendidas como uma categoria que incorpora instituições ou grupos religiosos de menor representação nacional, mas que revelam a fluidez do campo religioso que permite as passagens e interfaces dos conteúdos e símbolos de uma determinada religião para outra (2004, p.19).

A pesquisa mostrou, ainda, que os católicos têm migrado para as igrejas evangélicas neopentecostais que, inclusive, são as que mais recebem fiéis advindos de outras denominações cristãs. Interessante notar que há uma circularidade, pois a Igreja católica não deixa de receber fiéis vindos de igrejas pentecostais.

Um tipo de crença que preocupa bastante é o “sem religião” entre os quais se encontram os descrentes e os de “religiosidade própria” que são aqueles que estão à procura de uma espiritualidade que se caracteriza principalmente pela escolha pessoal, pela desvinculação das Igrejas institucionais. Não estaria surgindo apenas um novo crença católico ou protestante, mas *uma nova forma de conceber a religião e a relação com o transcendente* (BINGEMER,1993,p.30).

A referida pesquisa aponta, segundo Silvia Fernandes (2004,p.31), para alguns eixos que favorecem o surgimento desse novo perfil de crença. Dentre elas podemos apontar:

2.1. A desfiliação institucional. O institucional perdeu a plausibilidade na sociedade hodierna. Danièle Hervieu-Léger, ao comentar sobre a desinstitucionalização da prática religiosa, afirma que “a ruptura com as crenças ortodoxas que acompanha a dissolução do laço estável e controlado entre crenças e práticas obrigatórias é uma tendência típica da paisagem religiosa contemporânea. No entanto, afirma a autora que “a crença não desaparece, ela multiplica-se e se diversifica” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 49).

Numa entrevista concedida a IHU-on-line (Instituto Humanitas Unissinos, 12/10/2007) em, 28 de junho de 2007, Silvia Fernandes perguntada acerca do porquê das pequenas religiões não correrem o risco de perder seus fiéis, ela responde que “as pessoas têm questionado os discursos que se pretendem definitivos. Portanto, podemos afirmar que, na pós-modernidade, não há um acento forte sobre o aspecto universal dos discursos e muito menos que se pretenderia qualquer garantia de permanência e estabilidade.

2.2. Pluralismo - A diversidade religiosa no Brasil é uma realidade apontada pelo Censo ao qual já nos referimos. Diante da pergunta

“qual a sua religião?”, obteve-se “35000 respostas diferentes, que num processo de reagrupamento, redundou numa tipologia de 144 classificações de diferentes religiões no Brasil, incluindo os “sem religião” e os de “religião não determinada” (Cf. CAMURÇA, 2000, p.37).

2.3. Escolha - Segundo Silvia Fernandes, “a liberdade religiosa é o principal vetor do pluralismo religioso” (2002, p.141). A “escolha tem sido apontada como a grande motivadora do trânsito religioso, pois o lógico é escolher, mudar, compor, enfim, movimentar-se” (PORTELA, 2002, p.134). O que parece indiscutível é que a lógica é a do próprio movimento, o que nos faz pensar na impossibilidade de fazer previsões que garantam “a segurança de estar no porto”. Navegar é preciso! É interessante notar como mesmo os jovens católicos identificados como *praticantes* “distanciam-se da noção de obrigação fixada pela instituição e reorganizam-se em termos de *imperativo interior*, de *necessidade* e de *escolha pessoal*” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 96).

2.4. A desregulação – é a desarticulação entre crença religiosa e prática denotando o enfraquecimento das forças das instituições que regiam as regras da fé. Afirma Hervieu-Léger que “o aspecto mais decisivo dessa “desregulação” aparece, sobretudo na liberdade que os indivíduos se concedem de “recompor” o seu próprio sistema crente, fora de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente validade” (DOBBELAERE K e VOYÉ, 2005,48).

2.5. Mobilidade religiosa - Também chamada de trânsito religioso, tem como característica fundamental a flexibilidade ou fluidez no lugar “do estático e da rigidez” das formas tradicionais de experienciar o fenômeno religioso. Maffesoli denomina esse modo de estar no mundo de *neotribalismo* que, segundo ele, é caracterizado pela fluidez, pelos ajuntamentos pontuais e pela dispersão. Continua ele: “trata-se

antes de ir-e-vir de um grupo a outro do que da agregação a um bando, a uma família, a uma comunidade” (MAFFESOLI , 2006, p. 132). A expressão “*Trânsito religioso*” tem sido privilegiada, quando se quer falar do que se entendia somente por sincretismo.

2.6. Ausência de regras e mediações para o contato com Deus – Uma das características da pentecostalização é a ruptura com o institucional. Não há preocupação, por parte dos adeptos, de que haja líderes com fundamentação teológica. Tampouco é esperada uma rotina religiosa, ou uma periodicidade nos eventos e encontros de adeptos de determinada seita.

3. Conversão

O vocábulo pode ser entendido como “transformação de uma coisa em outra”, ou ainda “mudança de religião, seita, hábitos ou costumes” (Dicionário HOUAISS , 2007). Segundo Rubens Alves, a experiência da conversão se dá em momentos de crise ou em situações de “desorganização dos esquemas culturais de interpretação” (ALVES, 1975, pp.69-85).

A relação com a tradição religiosa vem se modificando e aquele laço de pertença a uma entidade fixa dá lugar a uma multiplicidade de possibilidades de adesão, que por sua vez, são momentâneos, pontuais. Seguindo essa linha de pensamento, poderíamos dizer que a noção de conversão também sofreu modificações e que não se pode afirmar, em caráter conclusivo, que o “novo crente” não esteja desejoso de conversão, e que essa não seja legítima Segundo Silvia Fernandes (2005, pp.44-45), a conversão religiosa, na atualidade, está diretamente relacionada com a experiência individual no sentido de experimentação

e produção de mudança e que “dada a intensificação da circularidade dos fiéis, a *conversão* transforma-se também numa categoria vibrante e giratória que acompanha o fluxo das peregrinações e é entendida prioritariamente a partir da experiência religiosa”.

Consideramos relevante buscar compreender qual é a situação do novo crente que parece permanecer imerso numa religiosidade meramente subjetiva e hedonista que descarta a necessidade de inclusão na vida comunitária como exigência de um legítimo encontro com o Deus de Jesus Cristo, o que no nosso modo de entender, poderia ser visto como uma situação de não-salvação.

Montcheuil afirma que “pelo pecado, o ser humano toma por hábito viver em um mundo fechado (onde só entram coisas e pessoas que, de alguma forma, trazem satisfação), de teto baixo (que não permite voos altos) e de horizonte imediato” (1957, p. 40) (pois a vida é agora e deve-se tirar dela o máximo prazer) bem de acordo com a perspectiva atual. Por isso, consideramos de fundamental importância, compreender a realidade em que se encontra o ser humano pós-moderno, e para nós, especialmente, o ‘novo crente’. Perguntarmo-nos se não seria relevante recuperar o sentido bíblico do pecado, e perceber porque não se pode falar de um pessimismo absoluto diante dessa situação que, às vezes, toma conta de nós e faz com que muitos cristãos desanimem e sintam-se desencorajados e desesperançados e até mesmo, se voltem contra a religião. O otimismo cristão tem sua origem na certeza de que Deus pode operar no coração do ser humano, em seu íntimo, uma transformação salvadora: Não é Deus capaz de “fazer destas pedras filhos de Abraão”? (MONTCHEUIL, 1957, pp. 42-43).

3.1. Passagem da situação de não-salvação para a situação de salvação.

O ser humano pode escolher o mal contrariando a orientação da liberdade que lhe é oferecida por Deus para agir na justiça promovendo somente o bem. Queremos reafirmar a proposta salvífica de Deus mediante Jesus Cristo, no Espírito “que inaugura uma nova humanidade quando o ser humano, incorporado ao Cristo, aceita ser modificado por ele” (GARCIA RUBIO, 2001, p.205). É grande o mal estar quando o assunto é pecado e, não raras vezes, fica estabelecido e aceito que o mal, a tentação que faz pecar, veio de fora, do exterior do homem, isolando para longe a responsabilidade por ter escolhido comer o fruto (cf. Gn 3,6.7) que, em última instância, significa “colocar-se no lugar de Deus”. É por isso que consideramos importante esclarecer que o cristão deve entender o verdadeiro significado do pecado. A linguagem tradicional sobre o pecado não tem sido eficaz para a transmissão da mensagem implícita no seu conteúdo essencial. É, portanto, necessário que se busque encontrar uma linguagem que ajude a comunicar tal conteúdo, principalmente se quisermos dialogar com o ser humano pós-moderno para quem o significado de pecado encontra-se mascarado.

Assim, podemos afirmar, com a ajuda de Gonzalez Faus, que só a partir de uma compreensão madura do discurso bíblico sobre o pecado é que se poderá compreender o significado da proposta salvífica de Deus, e seu amor restaurador como única fonte de vida plena encarnada *na pessoa de Jesus de Nazaré*⁴. Se o pecado é ruptura com Deus, ruptura com Cristo, com a Igreja, com os outros seres humanos, com

4 Não dispomos de espaço para aprofundar, aqui, a questão do verdadeiro significado do pecado, mas apresentamos a tentativa de fazê-lo em nossa dissertação apresentada para a defesa de mestrado, na PUC-RIO, em 2008, que leva o mesmo título deste artigo.

o mundo criado e conosco mesmo, pode ser traduzido também como “desdobramento sobre si mesmo, sobre o próprio nada, que faz perder a liberdade dos filhos de Deus e que causa desordem e hostilidade no mundo exterior” (BERNASCONI, 1993, p.935). O pecado deve ser visto sempre no horizonte da esperança, pois só tem sentido falar de pecado diante do perdão e da misericórdia de um Deus que oferece sua graça desde sempre e a todos os seres humanos. Faz-se necessário afirmar o valor positivo do desmascaramento do pecado e do sentimento de culpa que já se dá pela ação de Sua graça, na presença amorosa de Deus que incentiva e estimula a reparação do mal feito aos outros, possibilitando o reencontro consigo mesmo. Os homens são todos irmãos no pecado, e, igualmente, todos são perdoados.

A conversão, assim, pode ser vista como um “nascido de novo” (cf. Jo 3,7), “é resgate feito por Cristo (1Tm2,6); é libertação que não só supõe liberdade perante a lei (Gl 5,4), como também liberdade para se aproximar de Deus (Ef 3,12). No entanto, estamos cientes da necessidade de o ser humano estar aberto à ação amorosa de Deus, para que possa acolher tamanho amor e ser afetado por sua Graça. Nosso próximo passo nos levará a refletir sobre a Graça de Deus e a capacidade humana de realizar a experiência de Deus, na liberdade.

3.2. A Graça de Deus no interior de todo ser humano: situação de salvação.

A mensagem cristã, ao fazer referência à realização plena do ser humano na visão de Deus, diz que esse ser humano chamado a ter responsabilidade pessoal por si mesmo, na consciência de si e na liberdade, é, naturalmente, fruto da auto comunicação de Deus (RAHNER,1984,p.145). Essa auto comunicação de Deus é nomeada por Rahner de “existencial sobrenatural” e quer significar o fruto da

graciosa ação de Deus de visitar o ser humano e com ele comunicar-se, embora o ser humano não seja em si mesmo, capaz de tal proeza. Assim, “o ser humano, capacitado imerecidamente, é atingido pela graça que o acompanha em toda a sua existência, marcando sua vida e coparticipando de suas decisões” (AMARAL, 1998, p. 36). O mesmo autor irá dizer que a auto comunicação de Deus é, como oferta, também a condição necessária da possibilidade de seu acolhimento, ou seja, deve estar dada em cada pessoa humana e a *todas* como condição que possibilita que ela a acolha (RAHNER, 1984, p.160).

Faus, introduzindo o tema da Graça, propõe que, com a mesma alegria com que o fez Santo Agostinho, (FAUS, 1987, p.425)⁵ pensemos na possibilidade de renovação do ser humano que é obra de Deus nele, porque Deus toma a iniciativa dessa obra com ele, porque Deus não o fará sem o seu consentimento. O cristão crê que o homem é pecador, mas, apesar disso, é capaz de tornar-se um ser humano melhor. O ser humano é criado por Deus para ser salvo o que significa dizer que o ser humano é vocacionado para o bem e para amor que é Deus mesmo. No entanto, pode fechar-se a essa realidade, tomando outro caminho no qual conhecerá a dor, o sofrimento e a morte. O ser humano é sempre chamado à salvação e pela livre iniciativa de Deus pode voltar-se contra seu próprio fechamento e abrir-se ao Amor, acolhendo Sua Graça, possibilitando seu restabelecimento e realinhamento diante de Deus, diante dos outros seres humanos, do mundo criado e diante de si mesmo.

5 Faus apresenta um trecho de uma carta de Santo Agostinho a Paulino de Nola (Carta 186, 12, 39 (BAC XI, p. 696). Diz o trecho da carta: “Lo hago, en primer lugar, porque no hay asunto que me cause mayor placer. Porque ¿qué debería ser más atractivo a los enfermos que la gracia por la que se vuelven sanos, y a los perezosos que la gracia por la que se vuelven activos, y a los activos que la gracia por la que son ayudados?” in: FAUS. op. cit. p. 425.

É importante destacar um aspecto que consideramos essencial para construir uma resposta adequada à pergunta que nos interpela a respeito da possibilidade ou não de o "novo crente" realizar uma autêntica conversão: embora seja uma experiência individual, a conversão, no entender bíblico, é sempre relacional e bidirecional, pois implica um novo relacionamento com Deus e uma vivência fraterna com as outras criaturas (os outros seres humanos e a natureza). O ser humano pecador é convidado à salvação pela Graça de Deus mediante Jesus Cristo; é chamado a dar uma resposta livre e *na comunidade*.

Nosso próximo passo será fazer afirmações conclusivas, ainda que de forma provisória e incompleta, a respeito de nossa pergunta inicial, motivadora de nossa investigação: Pode o novo crente que peregrina entre as igrejas cristãs, sem intenção de assumir compromisso comunitário, realizar o processo de verdadeira conversão? Recolhendo as interpelações que a mobilidade religiosa hodierna nos impõe, pretendemos focar dois sujeitos dessa questão, a saber: o "Novo crente" e a Igreja.

4. Considerações sobre a possibilidade ou não, do "novo crente" realizar o processo de conversão

O homem pós-moderno se movimenta de forma cambaleante e indecisa entre muitas ofertas religiosas que nada cobram de seus adeptos, mas prometem ajudar homens e mulheres a encontrar o sentido da vida e a explicação para esse desencanto instalado dentro de tantos lares, famílias e instituições. O novo crente, que peregrina de igreja em igreja, de seita em seita, não é senão o resultado de uma face do progresso que

não cumpriu sua promessa. França Miranda faz notar que a sociedade “Há o desaparecimento do supra-sentido e no seu lugar há diferentes ofertas de sentido, cabendo ao indivíduo escolher algumas delas quando ele mesmo não produzir algum sentido” (BERKENBROCK, 2007, p.240).

Em meio a essa multiplicidade de ofertas, o novo crente busca por sentido e pretende que esse sentido lhe seja oferecido pela igreja cristã que ele escolheu frequentar. Vale considerar que o novo crente é um ser humano aberto à escuta da Palavra de Deus que, no entanto, lhe é dirigida e interpretada, não raramente, por pessoas despreparadas, sem uma formação teológica mínima que garanta a fidelidade à verdade expressa na Escritura. Diante dessa realidade difusa e confusa em que o povo cristão se vê inserido, percebemos que o cristão peregrino não faz parada definitiva em uma determinada igreja, o que não nos permite afirmar que não esteja de algum modo, adentrando no mundo da experiência com Deus.

O novo crente peregrino está, portanto, entre os muitos seres humanos que podem ouvir o chamado para o Reino. Através da Palavra e pela ação do Espírito Santo, o novo crente é capacitado a fazer experiência de Deus recebendo sua oferta de salvação. Essa experiência do encontro com Deus não pode estar desassociada do compromisso de pertença a uma comunidade de fé. O novo crente quer escolher sua comunidade, seu grupo, quando sente necessidade de ter uma. O novo crente peregrina e “permanece” enquanto estiver sendo contemplada sua sede de satisfação e prazer (ainda que espiritual). Enquanto estiver sendo aplacada sua ânsia de sentir-se agraciado com as bênçãos de Deus, o peregrino faz parte constitutiva de tal comunidade de fé. Mas uma resposta ao amor de Deus, amor acolhido e experimentado exige mais que um trânsito entre grupos e igrejas.

A comunidade primitiva deixou impresso, nas palavras da Escritura, que o acolhimento do Amor, ou conversão, exige mudança radical de vida, de atitudes, de comportamento e de sentimentos. É preciso olhar o mundo a partir do horizonte, o de Jesus Cristo, pois é sua práxis, essencialmente, que nos salva do pecado. Podemos inferir, portanto, que a conversão exige *um compromisso* como resposta afirmativa ao acolhimento do amor de Deus e ao seguimento da práxis de Jesus. Montcheuil (1957, p. 58) responde a essa questão apontando algumas exigências, que demonstram a impossibilidade de ‘uma resposta’ ausente de compromisso comunitário. Dentre elas destacamos que a entrada no Reino, ou seja, que a conversão supõe arrependimento. A conversão é totalmente incompatível com a autossuficiência. O mesmo autor afirma que a complacência consigo mesmo e a atitude conformista que desenvolve a boa consciência suscitam um sentimento de segurança enganadora e nos torna surdos a certos apelos. O novo crente, assim, não sente necessidade de arrependimento na sua religiosidade, pois o arrependimento é fruto da constatação da quebra de ‘um compromisso’ assumido com Deus. Não há compromisso e, portanto não há arrependimento. Logo, não pode haver conversão.

É preciso, também, enfatizar a necessidade imprescindível da eclesialidade no processo de conversão, pois “não se vive a fé apenas individualmente, mas na comunidade. A fé do cristão cresce na medida em que ele *caminha com a comunidade* na busca do cumprimento da vontade de Deus. Segundo Joel Portela, “para a revelação cristã, o ser humano é, ao mesmo tempo, individualidade e *comunitariedade*, identidade e solidariedade. Ele não é apenas humano. É “co-humano” (AMADO, 2007, p.39).

Uma postura sincera diante dessa reflexão a respeito da conversão, ou não, do ‘novo crente’ nos faz pensar na necessidade de uma reflexão não menos crítica sobre a vida pastoral e comunitária da Igreja, que, hoje também, requer revisão. É preciso pensar no caráter fundamentalmente missionário da Igreja e na sua responsabilidade de anunciadora da salvação oferecida por Deus, frente à mobilidade religiosa atual.

5. A Igreja em constante conversão

O convite a entrar no Reino é para todos. E para a Igreja, tal convite, é tarefa a realizar. O catolicismo deverá, a fim de não perder a própria identidade, colocar-se a serviço de sua ‘comunidade’ que, nestes tempos, configura-se numa sociedade pluralista. O catolicismo deverá se voltar, também, para essa ‘comunidade de novos crentes’ que se constitui seu areópago e realizar ali sua obra concreta que traduz a resposta que o Evangelho espera de todo cristão. No Novo Testamento, Jesus dirige suas palavras, preferencialmente, aos pobres (cf. Lc 6,20), aos pequenos e às crianças (cf. Mt 11,25-26; Mc 10,13-16) e pecadores (cf. Mt 21,31). Hoje, para a Igreja, o “novo crente” deve ocupar um alvo a ser atingido solidariamente pela evangelização. Um catolicismo em processo de conversão não pode comportar-se como o filho mais velho ressentido, amargo e raivoso da parábola do filho pródigo (cf. Lc15), que não pode alegrar-se com a chegada do irmão, por sentir-se ameaçado, como se esse que chega fosse destroná-lo, retirando-lhe seu lugar (NOUWEN,1997, pp.67-97). Mas antes, deverá assumir o compromisso de dar testemunho de vida cristã, com olhar de irmão,

com respeito e alegria. Ser como o Pai da parábola, talvez e “ser não somente aquele que é acolhido, mas aquele que acolhe, não só ser aquele que é bem-vindo, mas também aquele que recebe com alegria os que chegam, e ser não só aquele que é tratado com compaixão, mas aquele que tem compaixão” (NOUWEN,1997, pp.67-97).

França Miranda cita algumas tarefas que a Igreja é chamada a desenvolver com o objetivo de renovar a fidelidade à sua função de ser a comunidade continuadora da missão de Jesus. Ele afirma “que para a Igreja católica permanece o dever de rever suas práticas pastorais, sua organização comunitária, seu anúncio da Palavra, e sua resposta ao insuficiente número de sacerdotes” (1992, p. 68).

Encerrando nossa contribuição para a reflexão cristã sobre a possibilidade de o “novo crente” vivenciar uma autêntica conversão cristã, queremos apontar para uma resposta que sabemos, ainda, incompleta, provisória. O ‘novo crente’ permanece na comunidade somente enquanto essa pertença lhe proporciona satisfação, sem estabelecer vínculos de fraternidade e solidariedade com a mesma, por isso fica impedido de dar um passo firme em direção à verdadeira conversão a Jesus Cristo. Considerando sua vocação primeira, a Igreja, em tempos atuais, fica ‘obrigada’, como evangelizadora que é, a rever cuidadosamente sua postura religiosa, sua ética, sua pregação, seu modo de crer e professar a fé num gesto de conversão contínua, para que os cristãos católicos possam reassumir sua fé e tantos outros, como o ‘novo crente’, que apenas tangenciam nossas igrejas, possam sentir-se acolhidos, alimentados na esperança de encontrarem com o Deus Amor anunciado em Jesus.

No meio acadêmico, nas salas de aula, pensar sobre a questão do religioso em movimento, as novas formas de vivenciar a reli-

gião, o escolher o próprio credo, tornou-se urgente, pois ajudar na construção de um 'saber', supõe, ao menos, a disposição para ouvir, discernir e discutir sobre o que se pretende transmitir. De nossa parte, enquanto professores e/ou evangelizadores, abertos à escuta de nosso alunos, é indispensável a flexibilidade na aceitação do 'novo' que reveste quase tudo que se refere à vivência religiosa hoje, se quisermos dialogar com nosso corpo discente. A figura do 'novo crente' se traveste de adolescente, jovem ou adulto, de ambos os sexos. Não faz distinção de raça, cor, classe social ou escolaridade e, portanto, faz parte da paisagem cotidiana de qualquer cristão. Não podemos adiar ou prescindir de uma tomada de posição diante dessa interpelação que nos faz o 'novo crente e sua práxis'. É preciso enfrentar, com coragem e discernimento, a tarefa de convidá-los, como o faria Jesus, a construir, também, o Reino. Do contrário, talvez estivéssemos nós, os 'autênticos cristãos', a inventar uma maneira própria de viver o Evangelho. Não há mais como procrastinar essa empreitada porque estaremos correndo o risco de, não somente estar deixando de anunciar o Evangelho, mas traindo mesmo sua mensagem.

Concluimos, portanto, reafirmando que o 'novo crente' vivencia sua religiosidade sob uma ótica própria, que buscamos tornar mais clara. Por isso, enquanto Igreja, precisamos compreender esta nova vivência para que, sem perder nossa identidade cristã, e numa postura fiel ao Evangelho, saibamos anunciar-lhe o Reino. Só assim estaremos colaborando na sua conversão, convidando-o a embarcar nessa viagem que só terminará no porto onde todas as diferenças já não mais existirão, pois estaremos diante Daqule que nos ama, a todos, com o mesmo Amor.

Referências bibliográficas

- ALVES R. *O Enigma da Religião*, 2º ed. Vozes, Petrópolis, 1975.
- AMADO J.P. Realmente livres? In: GARCIA RUBIO. A. (org.). *O Humano Integrado*, Petrópolis, Vozes, 2007.
- AMARAL M.A.G. *A Experiência da Graça de Deus, um estudo baseado na teologia de Karl Rahner*, Rio de Janeiro, 1998. Dissertação de Mestrado em Teologia, PUC – Rio
- BERKENBROCK .V.J., Perspectivas e desafios para a evangelização na América latina: constatações a partir do outro lado. In: PIVA. E.D. *Evangelização legado e perspectivas na América Latina e no Caribe*, Petrópolis, Vozes, 2007.
- CAMURÇA M. *A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000*, In: TEIXEIRA F MENEZES R. *As religiões no Brasil, Continuidades e rupturas*, Vozes, Petrópolis, 2006.
- CAPRA. F. *Ponto de Mutação*, São Paulo, Ed. Cultrix, 1982.
- DOBBELAERE K e VOYÉ L., In: HERVIEU-LÉGER, D. *O Peregrino e o Convertido, a religião em movimento*, Lisboa, Grativa, 2005.
- FAUSS J.I.G. *Proyecto de Hermano*, Vision Creyente del hombre, Sal Terrae, Santander, 1987.
- FAUSS J.I.G. *Desafio da pós-modernidade*, São Paulo, Paulinas, 1995.
- FERNANDES S.R. A (org). *Mudança de Religião no Brasil, desvendando sentidos e motivações*. Rio de Janeiro, Salesiana, Palavra e Prece, 2004. (Coleção CERIS).
- GARCIA A.G. *Nova Evangelização e maturidade afetiva*, São Paulo, Paulinas, 3º ed., 2006.
- HERVIEU-LÉGER. D. *O Peregrino e o Convertido, a religião em movimento*, Lisboa, Grativa, 2005.

- MAFFESOLI. M. *O tempo das Tribos, o declínio do individualismo nas sociedades de massa*, 4º ed., Forense Universitária, 2006.
- MONTCHEUIL. Y. *As exigências do Reino de Deus*, São Paulo, Duas Cidades, 1957.
- NOUWEN H.J. *A volta do Filho Pródigo*, a história de um retorno para casa, São Paulo, Paulinas, 1997.
- PESSANHA J.A.M. *Vida e Obra de René Descartes*, Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- QUEIRUGA A.T. *Fim do cristianismo pré-moderno*, São Paulo, Paulus, 2003.

A crítica henryriana à fenomenologia do mundo: a redução de todo o aparecer à estrutura ek-stática do mundo

*José Sebastião Gonçalves Garajau **

Resumo

Em sua empreitada fenomenológica Michel Henry empreende uma crítica radical ao que ele denominará “fenomenologia do mundo” em contraposição a seu pensamento basilar sobre a “fenomenologia da Vida”. Tal crítica se constitui principalmente a partir da denúncia, de cunho epistemológico, segundo a qual a tradição filosófica ocidental esvaziou e esqueceu a Vida como fenômeno mais originário a partir do qual deveria ser elaborado todo pensamento. Voltando-se para o surgimento da epistemologia moderna, o autor identificará este esquecimento radical da vida a partir daquilo que chamará de “redução da ciência galileana”. Na mesma perspectiva retomará do pensamento cartesiano a possibilidade, perdida, de refundação do pensamento a partir da interioridade revelada pelo cogito. A denúncia feita a Descartes, pelo abandono de uma intuição fundamental, chegará à fenomenologia de Husserl. Ao final do percurso compreenderemos que a reflexão de cunho filosófico propor-nos-á, em verdade uma empreitada genuinamente “teológica”, uma vez que o conceito de “vida”, para Henry, não encontra outro ethos original que não seja o da tradição cristã.

* Graduado em filosofia e teologia, mestrando em teologia sistemática pela FAJE (bolsista CAPES). E-mail: sebasgarajau@gmail.com

Palavras-chave: Fenomenologia; teologia; interioridade; inteligibilidade.

Introdução

O intuito deste trabalho consiste em apresentar a ideia de que a inversão fenomenológica operada pela Fenomenologia da Vida de Michel Henry induz a uma guinada epistemológica. Antes de levarmos a cabo tal tarefa, cabe-nos levantar três considerações preliminares. A primeira delas diz respeito ao objeto mesmo desta comunicação e pode ser esboçada a partir da pergunta que segue: a crítica henryriana às raízes da epistemologia moderna traz, realmente, consequências para o fazer teológico ou nossa interpretação carece de plausibilidade? Como prelúdio de nossa perspectiva adiantamos que, desde nosso ponto de vista, o pensamento henryriano toca a reflexão teológica. Isto porque a crítica que ele realiza a respeito do ‘aparecer do mundo’ se constitui a partir da noção de ‘esquecimento da Vida’ pela tradição filosófica. O termo Vida no pensamento deste autor encontra-se estritamente ligado à noção de vida enquanto autocomunicação/auto-revelação, conectando-se assim com a noção do Deus vivo da tradição cristã. A segunda consideração se refere ao binômio fenomenologia do mundo/fenomenologia da Vida. Este vocabulário dual faz menção aos dois modos de ‘revelação’ possíveis. Trata-se, portanto, de uma distinção metodológica enquanto compreensão de uma epistemologia da episteme, ou seja, de uma teoria do conhecimento sobre a possibilidade de conhecer. Não o podemos interpretar, então, como concepção moral. Por último, nossa terceira ressalva, quer lembrar que o vocábulo

‘sensibilidade’ deve ser remetido, em nosso texto, sempre à categoria henryriana da auto-afecção como o ‘poder’ originário de ser, ou de ‘poder sentir’.

A primazia da vida sobre o pensamento descortina a noção de uma Inteligibilidade Primordial esquecida ao longo da tradição filosófica e sempre recordada pela tradição cristã. Neste sentido, o presente texto, apesar do título filosófico, traz considerações eminentemente teológicas. Encontramo-nos, portanto, no terreno fecundo do diálogo entre fenomenologia e teologia. Em sua empreitada fenomenológica, Michel Henry elabora uma crítica radical ao que ele denominará Fenomenologia do mundo, em contraposição a seu pensamento basilar sobre a Fenomenologia da Vida. Tal crítica se constitui principalmente a partir da denúncia, de cunho epistemológico, segundo a qual a tradição filosófica ocidental esvaziou e esqueceu a Vida como fenômeno mais originário a partir do qual deveria ser elaborado todo pensamento. Voltando-se para o surgimento da epistemologia moderna, o autor identificará este esquecimento radical da vida a partir daquilo que chamará de Redução da ciência galileana. Na mesma perspectiva retomará o pensamento cartesiano como possibilidade perdida de refundação do pensamento a partir da interioridade revelada pelo cogito. A denúncia feita a Descartes pelo abandono de uma intuição fundamental chegará à fenomenologia de Husserl.

Nossa empreitada seguirá o seguinte curso: traçaremos um breve esboço do aparecer do mundo; abordaremos a questão do esquecimento da subjetividade e, finalmente, passaremos concretamente à questão da Fenomenologia da Vida. Ao tratar da questão da fenomenologia do mundo, procuraremos brevemente apontar o processo de produção do conhecimento desde a concepção da filosofia grega até

os fundamentos do projeto da razão moderna. Neste sentido, fixar-nos-emos sobre as três formas de concepção de mundo propostas pela razão moderna, a saber: redução Galileana, filosofia Cartesiana, com suas implicações nas teorias do conhecimento, e a fenomenologia de Husserl. Em seguida, levantaremos simplesmente a questão do esquecimento da subjetividade ou a sua exclusão por parte da geometria de Galileu, sua recuperação pela filosofia cartesiana e sua recordação fundamental, operada pela fenomenologia de Husserl. Somente então, a partir destes pressupostos, ser-nos-á possível abordar de forma coerente e sistemática a inversão fenomenológica de Henry. Neste tópico, centraremos nossa atenção naquilo que é o cerne do pensamento henryriano: a primazia da auto-revelação da Vida no seu archi-pathos e sua archi-carne. Nosso movimento final consistirá em apontar o vasto horizonte de significado aberto pela fenomenologia da vida, assim como sua possível comunicação com as diversas perspectivas da reflexão teológica.

1. A Fenomenologia do mundo

A questão da possibilidade do conhecimento parece ser o limite mais claro entre humanidade e animalidade. Não é por acaso que a ideia de instrução sempre se conectou à de evolução. Em termos antropológicos podemos dizer que alguém cresce não somente quando é instruído, mas principalmente quando avança na compreensão global de si e do mundo. Colocando sobre parênteses detalhes de outras tradições, é conveniente dizer que no ocidente nossa forma de conhecer se encontra determinada por uma ideia fundadora, a saber, a do phe-

nomeno grego. Contudo, ao afirmar a epistemologia grega como fundamento do conhecimento técnico-científico atual, não se pode ser ingênuo a ponto de pensar esta epistemologia como um fato dado, quase um a priori, como se fosse uma espécie de dom intelectual misteriosamente concedido somente ao povo helênico. De fato, a emergência do Logos grego, como condição de possibilidade a partir da qual se ancora nosso saber atual, não se deu de forma instantânea. Indubitavelmente foi fruto de um esforço intelectual e de um processo lento de percepção do mundo (LONERGAN, 1974, p.7-29). Neste sentido, é interessante notar que a primeira forma de interpretação do mundo pelos gregos não foge do padrão de consciência das culturas primitivas, sendo, portanto, mitológica. Os dados literários da Grécia clássica nos apontam para este elemento básico de uma interpretação fundamentalmente mitológica da realidade. Assim foram elaboradas as explicações para as desgraças e as venturas, para o tempo de guerra e o tempo de paz e, enfim, assim se explicou a origem dos deuses, do cosmo e dos homens.

A noção de Logos se conecta de forma explícita ao surgimento do pensamento filosófico. Este, por sua vez, é fruto de uma dialética intensa entre pensamento e mundo. O homem, observando o mundo, encanta-se e espanta-se com o mesmo, busca assim explicá-lo. Primordialmente esta explicação se concentra na decifração da natureza e na pretensa leitura de seus códigos. É assim que os pré-socráticos buscavam o elemento-base de todas as coisas. O pensamento nasce então como observação do mundo, mas não de qualquer mundo, trata-se da realidade enquanto *physis*. A complexidade do pensamento aumenta à medida que o homem interioriza ainda mais a pergunta crucial no que concerne à existência concreta não só do mundo, mas da possibilidade espantosa disto que “ele é”, um homem que vive, pensa e sabe que

sente. Despontam-se assim a dimensão antropológica do conhecimento, dada pela primeira vez no famoso “Conheça-te a ti mesmo”.

Não nos interessa aqui abordar com profundidade a questão específica da psicologia de Platão, ou como ele concebe o fenómeno. Todos sabem, de forma mais ou menos clara, que sua teoria das ideias coloca as bases do pensamento que doravante organizará nossa forma de ver e interpretar o aparecer do mundo. O mesmo se pode dizer da lógica e da metafísica aristotélica, redescoberta com força pelo mundo árabe e reintroduzida no ocidente na Idade Média. A tradição intelectual, inaugurada pela filosofia grega, representada tradicionalmente por Platão e Aristóteles, chega ao seu ápice com o advento da era moderna. Contudo, um evento no mundo pré-científico, conhecido como revolução copernicana, prepara o terreno para a introdução do elemento determinante que levará à guinada epistemológica, condição de possibilidade para a decolagem da tradição científica do ocidente. Trata-se do deslocamento de uma razão nomotética heterônoma, ainda devedora de um logos submetido a uma força superiora que governa o cosmos, para uma razão instrumental, autônoma, profundamente hipotética e questionadora de toda realidade, inclusive do mundo metafísico (SOUZA, José Carlos, 2005, p.33).

Pensando a partir da passagem de uma razão nomotética à razão instrumental-hipotética, evitando entrar em pormenores dos germes das teorias do conhecimento desta época, queremos destacar aqui, segundo M. Henry, as três formas de concepção da realidade que fundamentam a fenomenologia do mundo. Segundo nosso autor, o aparecer do mundo tem sido constituído diferentemente segundo três padrões de pensamentos. O primeiro deles se refere ao mundo conhecido pela geometria ideal de Galileu, que Henry chamará de redução galileana;

em segunda instância, o mundo é percebido pela intuição intelectual de um entendimento puro como pensou Descartes e a filosofia kantiana; por último temos a retomada da tradição cartesiana por Husserl, que pensa um mundo originalmente sensível que brota da intencionalidade presente nos nossos sentidos. Pensemos brevemente o alcance e os limites de cada uma dessas teorias.

No primeiro caso, temos a crítica operada por Galileu a todo mundo sensível. Retomando a tradição do intelectualismo grego, ele propõe uma nova concepção de mundo, que por sua vez, desembocará numa inédita concepção de corpo: passa-se do corpo sensível, passível de ser tocado, mas subjetivo, ao corpo científico, idealizado, objetivo, contudo, vazio de toda sensação. Negando a realidade dos corpos sensíveis, Galileu afirma que o universo é formado de corpos materiais extensos. A partir desta constatação, deduz o que é acidental e o que é próprio de todo corpo. Dir-nos-á então que o próprio de uma substância material extensa é sua delimitação potencial por figuras. Assim nasce uma ciência das figuras e formas puras à qual se denominará geometria. Este novo saber coloca as bases para um conhecimento universal que se opõe ao conhecimento particular e limitado do mundo sensível. Temos então daí que se o essencial à matéria extensa é definido pela sua forma geométrica, todo outro horizonte pode ser subtraído do corpo geométrico. Neste contexto, as qualidades sensíveis de um corpo não são essenciais à matéria. Toda sensibilidade não passa de uma espécie de determinação acidental e contingente que pode ser explicada segundo as particularidades dos vários corpos sensíveis, de acordo com sua organização biológica. De fato, um homem sente de forma diferente que um cão e este possui sensibilidades distintas daquelas que podem ser referidas a um pássaro.

Segundo o novo paradigma epistemológico, as figuras geométricas, situadas no tempo e espaço, são a condição de possibilidade para a leitura do livro da natureza. A linguagem matemática é a única capaz de decifrar os enigmas do universo. Para Michel Henry, a nova inteligibilidade proposta por Galileu opera uma redução quando substitui o corpo sensível pelo corpo científico definido pela matemática e a geometria (HENRY, Michel, 2001, p.156). Esta redução possui consequências determinantes para a ordem da verdade e realidade dos corpos no mundo. De fato, se pela análise eidética a matéria existe de forma independente em relação às qualidades sensíveis, então todo mundo sensível é jogado no campo da ilusão e da mentira. Este é justamente o limite da nova inteligibilidade de Galileu. Ao colocar as qualidades sensíveis no campo da contingência, que se opõe ao real e verdadeiro conhecimento que só pode ser dado pela geometria, o mundo e a vida tais quais os experimentamos se deslocam para o horizonte da irrealidade. Simplesmente não há verdade e realidade no mundo da vida, já que este é essencialmente sensação, vivemos no reino da ilusão. O movimento intelectual realizado por este grande cientista só pode ser considerado uma redução quando percebemos, com Henry, que as qualidades sensíveis não possuem sua realidade na ordem da res extensa, no mundo das formas puras da geometria, mas no mundo da vida (*lebenswelt*). Assim sendo, sua matéria não é a do mundo, mas a matéria fenomenológica da vida (HENRY, Michel, 2001, p.129-136) A filosofia cartesiana, como veremos, operará uma contra-redução, recuperando o que outrora fora descartado pela teoria galileana.

O que não foi percebido como essencial por Galileu será captado por Descartes como a intuição intelectual primordial para o fundamento de todo conhecimento possível. Ao seguir as intuições de Galileu, Des-

cartes não considera o mundo subjetivo (impressões) como algo que pertence ao mundo da ilusão. Segundo Michel Henry, a contra-redução cartesiana consiste em que Descartes não permite à verdade do corpo geométrico descartar a verdade da impressão e da subjetividade. Isto porque é a certeza absoluta da percepção subjetiva do corpo, isto quer dizer se a cogitatio está ou não correta, que garante a certeza do conhecimento do universo. Isto quer dizer simplesmente que a verdade de um corpo só pode ser assim determinada se minha percepção deste ou minha intuição intelectual da sua extensão for antes correta. O cogito cartesiano depende, pois, das aparições subjetivas. Estas se relacionam de forma concreta com o mundo da sensibilidade. Nenhuma intuição intelectual pode ser dada a partir do nada, mas somente a partir do apreendido pelos sentidos. Michel Henry, estabelecendo a distinção entre a epistemologia proposta por Galileu e aquela levantada por Descartes dir-nos-á que enquanto a visão galileana se refere a uma análise ontológica do corpo (visa a conhecer sua natureza), o horizonte delineado por Descartes se refere a uma análise fenomenológica do corpo, pois busca levantar a questão da possibilidade do conhecimento mesmo.

Inserido ainda no horizonte metafísico, Descartes ver-se-á envolvido no dilema epistemológico fundamental de sua teoria. Este pode ser descrito como o problema da conexão entre a *res cogita* e a *res extensa*. Em outras palavras, trata-se de saber como pode se passar de uma esfera à outra, como a alma toca o corpo. A esta questão incômoda tenta responder com a hipótese da suposta glândula pineal. Mais adiante veremos que esta questão será a mesma levantada por Maine de Biran em sua crítica à análise dos movimentos da estátua de Codillac. A aparente problemática de Descartes é retomada por M. Henry em sua fe-

nomenologia do corpo, mostrando que o paradigma da fenomenologia da Vida pode oferecer uma interessante pista para se pensar a questão.

Retomando a filosofia cartesiana, Husserl voltará a analisar a redução galileana, não para colocar em xeque todo avanço científico que veio desta nova inteligibilidade, mas simplesmente para denunciar o esquecimento daquilo que parece ser seu fundamento último, a saber: a subjetividade. Assim sendo, Husserl, ao rejeitar a pretensão de universalidade da ciência galileana, simplesmente denuncia uma pretensão de autonomia que é vazia. Isto porque as figuras geométricas ideais não existem no mundo real. Elas não são outra coisa que frutos de uma operação intelectual da consciência, que abstrai a partir do sentido no mundo real figuras ideais. Esta operação é chamada transcendental porque se refere à possibilidade de formação deste conhecimento ideal. A consciência transcendental é condição de possibilidade para todo conhecimento do mundo. Ocorre que as operações de tal consciência estão localizadas na subjetividade da vida transcendental. Assim sendo, a pretensão de autonomia da ciência galileana, ao rejeitar toda intuição sensível, é vazia porque tal ciência, conhecimento matemático das formas puras, permanece dependente das operações subjetivas da consciência intencional transcendental para formar seu conteúdo de mundo.

Se pensarmos que deveras as idealidades científicas são fruto de um processo de intelecção que toma como ponto de partida os dados sensíveis deste mundo sensível, então, todo conhecimento, mesmo o matemático, mantém com a sensibilidade uma conexão essencial como seu lugar de origem. De fato, como observa nosso autor, se toda teoria científica tem sua razão de ser enquanto princípio explicativo da realidade e, por isso, parte de um dado sensível passível de explica-

ção, então, a ciência galileana tampouco pode abrir mão da experiência sensível. Os fenômenos sensíveis são simultaneamente ponto de partida e referência última de toda ciência. Existe, pois, uma sintonia obrigatória entre a análise ontológica proposta por Galileu e a análise fenomenológica inaugurada por Descartes. Nosso próximo passo consistirá em pensar um pouco mais este esquecimento denunciado por Husserl.

2. O elo perdido: esquecimento da subjetividade como fundamento último do aparecer

Ao pensar a questão das raízes da modernidade, Lima Vaz propõe uma fenomenologia e uma axiologia da história intelectual do ocidente. Nestes termos, definem-se três grandes momentos ou eventos fundamentais, a saber: o primeiro diz respeito ao próprio nascimento da razão grega, a passagem do mito à filosofia, ou como já dissemos a emergência da noção de Logos; o segundo diz respeito à assimilação da filosofia antiga pela teologia cristã, e o terceiro grande evento se refere ao advento da razão moderna (VAZ, H. Cláudio de Lima, 2012, p.11). Recordamos de propósito esta distinção histórico-metodológica para situar nossa questão neste último contexto. É nele que se insere propriamente dito a análise fenomenológica do mundo no sentido científico tal qual se nos aparece hoje. O problema do esquecimento da subjetividade como fundamento último do que nos aparece é evocado aqui, metaforicamente, como o elo perdido. O passo de uma fenomenologia do mundo a uma fenomenologia da Vida, proposta por Henry, não pode prescindir da abordagem desta questão. Ela é quem

prepara o terreno para a inversão fenomenológica operada pela filosofia henryriana.

A fantástica descoberta do mundo da geometria feita pela redução galileana deixou de fora, como vimos, toda referência ao mundo sensível subjetivo. A isto chamamos concretamente de “elo perdido”. Assim o denominamos segundo aquela constatação que afirma que todo conhecimento intelectual parte de uma experiência sensível real e se refere, em último caso, como teoria explicativa, a ele. Neste sentido, o limite apontado à inteligibilidade proposta por Galileu foi ter ocultado a pergunta fundamental, a saber, como conhecemos? Em outras palavras, como chegamos à formação intelectual das figuras geométricas. A ciência galileana não questionou coisa alguma sobre aquele “modo do aparecer” que faz possível a inteligibilidade do inteligível. De fato, o que torna inteligível a intuição intelectual das figuras puras é sua referência concreta ao mundo da natureza. Como bem lembrou Husserl, não existe nenhum círculo ideal na natureza, este é deduzido a partir da percepção meio bruta da realidade dos corpos percebidos e sentidos no mundo (HENRY, Michel, 2001, p.141). Percebemos anteriormente que a visão cartesiana significa uma continuidade na ruptura com a tradição galileana. Isto porque Descartes recupera este elo perdido, colocando ênfase nas intuições intelectuais, na própria subjetividade. A realidade só é realidade se a cogitatio que tenho dela também é real. Vimos também que o pensamento cartesiano, desemboca no dualismo suposto pela assunção da teoria galileana. Esta dualidade entre *res extensa* e *res cogita* levantará o problema complexo de como pode acontecer a passagem de uma à outra, como pode a alma tocar o corpo. A questão levantada por Descartes parece ser ignorada por muitos. Por ser uma questão aparentemente de ordem metafísica,

não será foco de discussões a não ser por alguns como Maine de Biran.

Com matiz diferente, podemos afirmar que Husserl recupera também este elo perdido ao propor o corpo transcendental intencional como fundamento do conhecimento. Segundo ele, nosso corpo é transcendental porque é a condição de possibilidade de tudo aquilo que é sentido (do mundo sensível). Por isso, este corpo transcendental será definido pelo conjunto de nossos sentidos. Aqui aparece a questão fundamental que levará M. Henry a propor uma fenomenologia da vida. Esta se refere ao fato de que esta intencionalidade do corpo transcendental, sendo responsável pelo aparecer das coisas na nossa consciência, não se funda a si mesma, não pode ser responsável pela sua própria condição de possibilidade. Ela nos abre ao mundo, mas não funda sua própria manifestação. Dizemos então com Henry que ao constatar isto somos lançados da possibilidade transcendental do mundo sensível (que reside no corpo transcendental intencional que permite senti-lo) à possibilidade transcendental mesma do corpo intencional que é a auto-revelação da intencionalidade no mundo da Vida. Passamos de uma possibilidade transcendental a outra. Aquilo que até agora pensávamos ser o mais originário, o corpo transcendental intencional de Husserl, parece se remeter a algo ainda mais originário, como veremos a seguir.

3. Da Fenomenologia do mundo à Fenomenologia da vida: por uma inteligibilidade primordial

A inversão fenomenológica proposta por M. Henry é ela mesma uma denúncia do esquecimento da Vida e de tudo aquilo que ela en-

gendra. Esta inversão consiste precisamente em reconhecer a primazia da auto-revelação da Vida absoluta, situando o pensamento mesmo dentro do processo de auto-doação da Vida absoluta, fora da qual nada pode existir. Quando se afirma que o pensamento não conhece a Vida ao pensá-la ocorre então uma inversão fenomenológica que não é mais que o movimento do pensamento que compreende que a auto-doação da Vida absoluta o precede. Assim, se estabelece uma primazia da vida em relação ao pensamento (não se pensa primeiro para depois viver). De fato, não é o pensamento que partindo de si mesmo vai em direção à Vida para descobri-la e conhecê-la. Todo pensamento só é possível enquanto vida previamente dada, o pensamento é ele mesmo vivo (HENRY, Michel, 2001, p.125-128).

A fenomenologia da vida reconhece dois caminhos que concernem aos dois modos de aparecer: o primeiro deles se refere à fenomenologia do mundo, a partir da qual o ver não pode se referir a outra coisa que não seja aquilo que pode ser visto pela estrutura ek-stática. Trata-se do fenômeno tal como foi compreendido pela filosofia e as concepções epistemológicas que fundam a ciência moderna. Neste aparecer do mundo os corpos são objetivos. As categorias de espaço-tempo fundam a condição de possibilidade para este “ver” fenomenológico. Este aparecer do mundo traz uma indigência ontológica que consiste em sua incapacidade de dar por si mesma o conteúdo do mundo. Este aparecer só manifesta aquilo que previamente já foi dado, e dado por quem? Responderá M. Henry, pela Vida. Desta constatação nasce a proposta de uma fenomenologia da Vida que anuncia uma realidade fundamental para além de toda realidade objetiva apreendida pela estrutura ek-stática. É aqui, portanto, que defendemos que tal inversão fenomenológica traz intrinsecamente uma guinada epistemológica. Se

a fenomenologia do mundo não é suficiente para a compreensão da realidade, uma nova inteligibilidade surge com a proposta da passagem a uma fenomenologia da vida.

Assim, mesmo a análise fenomenológica proposta a partir do corpo intencional transcendental de Husserl permanece relegada, segundo Henry, à esfera da fenomenologia do mundo. Isto porque, apesar de colocar a pergunta sobre a relação entre o corpo sentido e o corpo transcendental, descortinando a questão da intencionalidade que nos abre ao mundo, esta análise ainda continua refém da noção tradicional de fenômeno. Este corpo transcendental intencional de Husserl participa também da indigência ontológica do aparecer do mundo, pois uma vez que nos abre a ele, tudo que permite sentir se situa no mundo, inevitavelmente, como objeto sentido. E ele mesmo, enquanto corpo que nos abre ao mundo, não pode fundar aquilo que ele é para nós, a saber: condição de possibilidade de abertura e do “ver” fenomenológico.

Para passar a uma fenomenologia da Vida M. Henry parte da análise fenomenológica da condição de possibilidade do corpo transcendental esboçado pela fenomenologia de Husserl. Assim, quando o corpo é pensado a partir da fenomenologia da vida e não mais do mundo, ocorre uma inversão da própria concepção de corpo. Ele deixa seu estatuto de objeto para ser encarado como princípio de toda experiência, possuindo, então, um poder de doação. Pensando a vida como aquela que revela o corpo, obrigatoriamente ocorre uma mudança radical, pois a ek-stasis não se aplica a ela, na vida não há intencionalidade. Assim, o corpo pensado na fenomenologia da vida se refere a uma corporeidade originária, despojada do caráter mundano. Por suposto, se é desprovida do caráter fenomenológico do mundo, é, como se deve prever, dotada de todas as propriedades fenomenológicas da vida. Es-

tas propriedades que o corpo originário toma da vida, provêm daquilo que a vida revela. Em que consiste esta revelação da vida? A revelação da vida nada mais é que sua auto-revelação. Esta é, por sua vez, o originário e puro experimentar-se a si mesmo, sendo que o que experimenta e o experimentado são um só. Isto ocorre porque o modo fenomenológico da revelação da vida consiste em um *pathos* cuja matéria fenomenológica é a afetividade e a impressividade pura. Em outras palavras, o modo fenomenológico pelo qual a vida se revela é a auto-afecção radicalmente imanente que é nossa carne (HENRY, Michel, 2001, p.158-165).

A indigência ontológica não existe na fenomenologia da vida porque ao revelar a carne ela não se limita a revelá-la como na estrutura do mundo na qual o que revela não é o revelado. Assim, a vida revela a carne ao engendrará-la, como aquilo que nasce com ela, da mesma substância dela. Esta carne revelada é uma carne afetiva e impressiva cujas características não provêm de outra coisa que não seja a impressividade e afetividade da vida mesma que a revela. Então temos a seguinte constatação: o que revela e o revelado são um só. Assim, na fenomenologia da vida a carne é mais que mera realidade revelada pela vida. Surpreendentemente, estabelece-se que a carne é a forma que tem a vida de se fazer vida. Então, a interioridade reciprocamente originária entre carne e vida nos atinge porque, na Vida absoluta, esta é o modo fenomenológico segundo o qual a vida vem eternamente a si no *archi-pathos* da sua *archi-carne*.

A partir de tudo o que dissemos, faz-se necessário explicitar um pouco mais em que consiste a guinada epistemológica sugerida no título do artigo e como ela se relaciona com o que chamamos inteligibilidade primordial. Para isso, deve-se reconhecer que a virada fenome-

nológica, que consiste na passagem de uma fenomenologia do mundo a uma fenomenologia da vida, propor-nos-á um novo paradigma. Este é concebido por Henry como *archi-inteligibilidade*, ou, como se sugere, uma *inteligibilidade primordial*. Portanto, parece-nos plausível afirmar que de todo este contexto surge uma nova epistemologia. De fato, como se nota, a fenomenologia da vida, mais que ruptura, é uma descoberta fascinante de outra forma de “ver” radicalmente diferente do “aparecer” do mundo. Se a auto-revelação da vida é o que há de mais originário, a análise fenomenológica que parte dela deve fazer surgir uma nova concepção de mundo, de corpo e do próprio pensamento, que seja também mais originária.

Uma indagação pertinente, e mesmo necessária, deve ser formulada neste instante. Esta deve se referir ao nexos existente entre fenomenologia da vida (*inteligibilidade primordial*) e a própria tradição cristã. Trata-se do possível impacto que a fenomenologia da vida pode exercer sobre o terreno teológico. Neste sentido, é surpreendente notar que o mesmo M. Henry parece não só se referir ao cristianismo, mas o toma como referência necessária para pensar sua fenomenologia da vida. O autor não tem receio de identificar a Vida com o Deus anunciado pelos cristãos. A própria ideia de *inteligibilidade primordial* é lançada pelo autor em referência direta ao prólogo do Evangelho de João. A partir da sua análise fenomenológica da vida, ao encontrá-la como auto-afecção que se revela revelando-se sempre numa carne, M. Henry estreita ainda mais o laço entre seu pensamento e a própria tradição cristã. Propor-nos-á, portanto, uma fenomenologia não só da carne, mas da encarnação, visando explicitar a relação primordial entre a Vida absoluta e sua vinda a nós. O autor define que a fenomenologia da encarnação trata da relação da *Archi-carne* com a carne inscrita no

prólogo joanino: “a vida se fez carne”. (HENRY, Michel, 2001, p.125-128). O tema é, pois, inegavelmente teológico.

Parece-nos, portanto, conveniente afirmar que o pensamento henryriano, no que se refere à sua inversão fenomenológica e à sua guinada epistemológica, traz uma rica possibilidade de fecundação do terreno teológico em suas várias vertentes. A fenomenologia da vida pode trazer grandes contribuições para o pensamento teológico. Seu alcance pode tocar tanto o nível de uma reflexão mais sistemático-fundamental (antropologia e cristologia) quanto a elaboração de um pensar ético-pastoral, e porque não dizer, também pode lançar luzes ao caminho espiritual. Aliás, se a vida precede o pensamento, e a vida é Deus, e Deus é unidade, como bem nos lembrava Henry, não pode haver cisão epistemológica na nossa forma de conhecer a vida. Por isso, é necessário reafirmar que a análise ontológica de Galileu não deve existir separada da análise fenomenológica de Descartes. A via metodológica e a constatação das duas formas de aparecer, ressaltadas pelo autor, não querem desembocar no divórcio entre vida e pensamento. A proposta de Henry não é um neo-dualismo (HENRY, Michel, 2001, p.125-128).

A fenomenologia da vida, autenticamente referida à tradição cristã, traz, portanto, consequências para o fazer teológico. Aqui arriscamos apontar somente alguns horizontes para uma futura reflexão. O primeiro deles parte daquilo que é o cerne da reflexão henryriana, a saber, a auto-revelação da vida. Se a forma de revelação da vida é em si mesmo uma auto-revelação cuja matéria fenomenológica é a auto-afecção pura, então, nosso Deus, identificado com a Vida por Henry, pode ser compreendido também como auto-afecção pura. Isto nos faz retomar toda a reflexão cristológica e antropológica, para repensar o nexos entre teologia e antropologia. Em outras palavras, coloca-se em

evidencia a relação estrita entre a Vida de Deus ou o Deus que é vida e a vida do homem. A partir deste mesmo dado, a Vida que se auto-revela a si mesma em uma carne. Podemos retomar a própria teologia da revelação escrita na *Dei Verbum*. O campo se abre ainda mais se considerarmos a fantástica categoria de transcendência anunciada por Henry. Segundo ele, transcendência no sentido radical, segundo o próprio cristianismo, só pode significar a imanência da Vida em cada vivente (HENRY, Michel, 2001, p.125-128). A partir deste fantástico condensado de significado que nos abre a fenomenologia da vida, podemos, por último, propor uma nova reflexão sobre o corpo no seu sentido teológico. Esta abordagem nos aponta para uma nova Teologia do Corpo, pensada não mais a partir dos pressupostos do corpo transcendental intencional, mas a partir da corporeidade originária que tem sua raiz na Vida mesma enquanto Deus. Certamente, isto implica um mergulho profundo na abordagem metodológica da fenomenologia da vida, coisa que ainda não nos sentimos capazes de realizar. Por enquanto, parece-nos suficiente apontar o vasto horizonte do pensamento henryiano nos seus possíveis pontos de contato com a tradição cristã o que nos podem levar a uma nova perspectiva do fazer teológico.

Conclusão

A inversão fenomenológica proposta pela Fenomenologia da Vida faz surgir uma tese inaudita no pensamento humano. Esta, segundo nosso autor, refere-se à interpretação da carne como portadora em si de uma archi-inteligibilidade ou inteligibilidade primordial. A tradição cristã, ao afirmar com são João e Santo Irineu que a Vida se fez carne

e que a carne é capaz de receber a Vida, reconheceu desde o início a auto-doação da Vida como fonte doadora de sentido para todo pensamento teológico, assim como para toda a existência neste corpo de carne (HENRY, Michel, 2001, p.173-178).

Maravilhados, podemos afirmar que a rica perspectiva aberta pela fenomenologia da vida dá o que pensar e pode, certamente, fecundar o chão do nosso “fazer teológico”. A referência constante da fenomenologia henryriana à tradição cristã haverá de favorecer ainda mais este diálogo. A reflexão teológica, guiada pela análise fenomenológica proposta por Henry, conduzir-nos-á para um novo horizonte. A partir deste, ser-nos-á possível retomar as questões de outrora sob um ponto de vista totalmente inédito. Assim por exemplo, pode emergir dentre as muitas possibilidades, uma reflexão teológica sobre nossa corporeidade originária, desembocando assim, numa teologia fundamental do corpo. Esta e muitas alternativas se descortinam frente ao pensamento que se deixa fecundar pela Vida, percebendo sua anterioridade, ou mesmo, sua Inteligibilidade primordial.

Referências bibliográficas

HENRY, Michel. *Encarnación: una filosofía de la carne*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001, p. 156.

LONERGAN, Bernard. *The way to Nicea: The dialectical development of Trinitarian theology*, Philadelphia: The Westminster press. 1964.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. *O projeto da Modernidade*. Brasília-DF: Liber Livro, 2005, p.33.

VAZ, Claudio de Lima. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012, p.11.

A resposta de Rahner ao problema da origem da alma humana

Joseph Hill, SJ*

Resumo

O problema da origem da alma espiritual tornou-se mais premente com o crescimento em importância da teoria da evolução. A resposta tradicional de que Deus cria as almas humanas juntamente com a geração do corpo, pareceu deslocada e mesmo desacreditada à luz da lenta evolução dos humanos e dos primatas. Para ultrapassar esta dificuldade, Rahner desenvolve uma metafísica do devir no livro *A Antropologia*, que abre espaço para ele oferecer uma explicação diferente da origem da alma. O objetivo desta comunicação é explicar e avaliar esta resposta de Rahner em relação à posição tradicional e à teoria da evolução. A metodologia aplicada será interpretar o pensamento de Rahner e de seus princípios fundamentais, dando uma exposição das premissas que governam os argumentos, com a finalidade de perceber o valor da sua resposta. A primeira parte introduzirá o estado da questão, o problema, a posição tradicional e suas inadequações. A segunda, explicará o pensamento de Rahner sobre a origem da alma. A terceira avaliará sua posição e mostrará como ele oferece uma leitura da gênese

* Graduado em teologia. Mestrando em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE - Belo Horizonte, MG. E-mial: Joseph.hill@bspoken.com

do ser humano mais elegante e mais de acordo com a evolução; entretanto, no final, não alcança uma adequada resposta. Em conclusão, sua contribuição será aceita, mas oferecerá a direção para mais trabalhos sobre este problema.

Palavras Chave: origem da alma, evolução, Rahner

1. O Problema

O problema da origem da alma humana surgiu nos primeiros séculos do cristianismo na interface entre a teologia bíblica e a filosofia grega. Orígenes, Gregório de Nissa, Agostinho e outros se voltaram a esse problema. No fundo, tratava-se do seguinte: como princípio espiritual e imortal, a alma humana existe num corpo material e corruptível. Claro que essa questão pressupõe a distinção entre a alma e o corpo. A concepção hebraica não tem esta forte distinção. Porém, ao mesmo tempo, é claro no Antigo Testamento, especialmente nos textos pós-exílicos, que o ser humano é um corpo, mas que tem uma parte que continua vivendo depois da morte. Nos Padres da Igreja o ponto de partida da reflexão sobre a alma é a Bíblia ou o platonismo. Na tradição cristã, eles foram fundamentais na definição da relação corpo e alma. A solução dada por Santo Tomás e outros na Idade Média, segundo a qual Deus cria a alma diretamente, foi a resposta padrão por muito tempo. Todavia, com o crescimento dos estudos em torno da evolução, o problema surgiu outra vez. Nesse contexto, Rahner entra no debate para responder ao problema.

2. A solução tradicional

Para Rahner os pronunciamentos do magistério da Igreja afirmam fundamentalmente dois pontos principais sobre a alma humana:

“O homem possui como princípio próprio, essencial, constitutivo de todo o seu ser, uma ‘alma’ espiritual, substancial e simples. (Denz., 422, 429, 480, 738). A despeito da unidade do homem, vista no parágrafo 1º, a ‘alma’ é essencialmente distinta da matéria, internamente independente dela no ser e no agir (Denz., 533, 1783, 1802, 1910ss, 2327) e também imortal por sua essência. (Denz. 738). Por conseguinte, só pode existir mediante um ato que nós chamamos de criação e que pressupõe um poder absoluto, independente de tudo o mais, ao qual damos o nome de Deus. (Denz. 2327). Chamamos de criação a tal ato, porque não resulta de algo prévio ou preexistente. Funda, antes, um novo ser dotado de propriedades inseparáveis.” (RAHNER, 1968, p. 17-18).

A solução clássica da origem da alma é a síntese tomista. Santo Tomás segue a perspectiva aristotélica de que a alma é a forma do corpo, mas, ao mesmo tempo, tem uma atividade independente do corpo, o intelecto, por isso ela pode subsistir independente dele. Se isto é possível, é impossível para um princípio imaterial, a alma intelectual, ter como causa um processo material. É impossível, então, que a geração dos pais seja a causa da existência da alma intelectual dos filhos. Assim, é necessária uma criação direta de Deus. O argumento é o seguinte (de *STh.* 1a. 90, 2):

- (1) a alma humana é uma forma subsistente;
- (2) A alma humana, por ter operação intelectual e por poder apren-

der todas as coisas corporais (conhecimento universal), não é corporal. Então, a alma intelectual tem uma operação *per se* e independente do corpo. Somente o que é atual pode ter operação. Então, a alma intelectual precisa ser atual, tendo existência independente do corpo. Logo, a alma humana é subsistente e imaterial (*STh.* 1a. 75, 2);

(3) uma forma subsistente não depende da existência material corporal;

(4) então uma forma subsistente ultrapassa a capacidade da existência material corporal;

(5) A existência de uma forma subsistente não pode ser produzida do material corporal;

(6) Porque a existência material não pode produzir a existência espiritual, a existência que ultrapassa a si mesma;

(7) Uma forma subsistente não pode ser feita de uma coisa espiritual pré-existente porque esta envolve uma transmutação de uma substância espiritual a outra, o que é impossível;

(8) Então, a existência de uma forma subsistente tem de ter Deus como causa direta, no ato da criação.

Para Tomás há somente três possibilidades para a causa da alma: uma causa material, uma causa espiritual, ou Deus. Ele exclui as causas material e espiritual. Então a única possibilidade é Deus.

Santo Tomás argumenta que, como forma do corpo que tem a perfeição natural somente unida ao corpo, a alma humana não é criada antes do corpo, mas com o corpo (*STh.* 1a. 90, 4). Essa afirmação implica ambos na criação dos primeiros humanos e dos humanos em todos os tempos. É interessante notar, nesse momento, que alguém que toma uma linha diferente sobre a alma, mas aceita no mínimo que ela ultrapassa o material e, então, é imaterial, ainda precisa aceitar que a alma é criada diretamente por Deus.

Essa posição continua até hoje. Os tomistas, como John Deely e Benedict Ashley (2006, p. 101-14), formulam o mesmo argumento para a imaterialidade da alma humana e a necessidade da criação direta de Deus.

3. Os problemas desta solução

Existem alguns problemas nessa solução clássica. Primeiro, esta concepção parece fazer de Deus um demiurgo. Rahner argumenta:

O problema que se nos depara é, portanto, o seguinte: será a criação da alma humana, no começo da história da humanidade e no início da vida de cada homem, conforme a conceituação da filosofia cristã tradicional e o Magistério eclesiástico (como verdade de fé), um fato tão excepcional e extraordinário que ontologicamente se oponha a tudo o que se sabe sobre a relação da causa primeira para com as causas segundas? Ou então não será que, também ao caso da criação da alma se aplica aquele justo e coerente conceito de relação entre estas duas causas, que é a própria ideia da evolução descrita pela ontologia e aqui posta em execução? (RAHNER, 1968, p. 63).

Segundo, quando alguém põe essa concepção dentro do quadro da evolução da humanidade dos primatas, chega a algumas conclusões estranhas. Não se adequa à visão de evolução como um lento movimento de adaptação e de mutação dos seres vivos que não têm, na história da evolução, uma divisão clara entre uma espécie e outra. Porque a criação é imediata, na concepção clássica houve um dia homínídeos primatas e no próximo dia houve humanos com almas imateriais. Quando esse momento aconteceu? Essa pergunta é quase impossível de ser respon-

dida. Como esse momento aconteceu? Deus criou somente duas almas para um homem e uma mulher? Então, havia dois humanos dentro de uma população ainda animal. Kenneth Kemp defende essa posição (2011, p. 217). Logo, pode-se dizer que Deus criou muitas almas dentro de uma população hominídea e a humanidade começou.

Terceiro, essa posição clássica é dualista? Mesmo com o tomismo hilemorfista, a alma é separável e, então, separada do corpo, e as origens têm causas diferentes. Observa-se uma tensão nesse ponto.

Rahner tenta superar esses problemas com uma diferente maneira de entender a criação da alma humana. Primeiramente, ele desenvolve uma concepção de devir (*fieri*) compatível com o crescimento do ser e da atualidade. Em seguida, ele aplica essa concepção à origem da alma humana. No terceiro momento, ele destaca as consequências para o conhecimento de ser humano dentro da evolução.

4. A proposta de Rahner

4.1 Espírito e matéria

No começo, Rahner define claramente os conceitos fundamentais. Primeiro, o ser humano é uma unidade substancial (RAHNER, 1968, p. 15). As partes distintas formam uma unidade essencial. Então, não se pode dividir o ser humano entre o ‘corpo’ e a ‘alma’ como seres separados. Além disso, quando nós afirmamos, com a Igreja, que o homem vem ‘da terra’, não devemos simplesmente dizer que ‘o corpo’ vem da terra. “A origem material é, portanto, algo que afeta todo o homem, mesmo sendo verdade que esta determinação é modificada pela interna plurivalência do ser humano, respeitada em todas as suas

características.” (RAHNER, 1968, p. 19) De fato, “a ‘alma’, longe de constituir um ser autônomo, longe de ser ou poder ser concebida como realmente independente de toda vinculação com a matéria, é, ao contrário, o nome de um momento na íntima especificação deste ser único que é o homem.” (RAHNER, 1968, p. 19). Ao mesmo tempo, a alma é meramente distinta da matéria e não pode ser reduzida a um aspeto ou expressão da matéria (RAHNER, 1968, p. 16-17). Mas, como entendemos essa relação entre o espiritual e o material? Rahner ataca essa dificuldade primeiro.

Em contraste com muitos outros, Rahner começa inicialmente a investigação sobre o espírito e, depois, sobre a matéria em relação com o espírito. De uma redução transcendental da experiência da cognição humana, Rahner define o espírito como, “a nossa espiritualidade nos coloca no ápice das realidades que formam o mundo e inclui a relação transcendental e permanente para com o princípio primitivo da essência de todo ser, princípio este que chamamos Deus” (1968, p. 48). É a subjetividade transcendental de Rahner. O argumento que ele menciona é uma redução transcendental (começa com o fato da experiência, o horizonte transcendental para todos os seres e, no final, o fundamento do ser, Deus à condição da possibilidade desta transcendência, que tem de ser um princípio infinito ou transcendental). Então, para ele, a ‘alma’ significa o que é ‘espiritual’, que tem uma ‘infinitude intencional’ (RAHNER, 1968, p. 48), a da consciência, que ultrapassa o finito e tem uma relação intrínseca com o fundamento de ser.

A matéria é definida em relação ao espírito. Primeiramente, a matéria é o que não é o espírito, porque nós inicialmente temos uma experiência do espírito, “o que é a matéria, isto é, algo fechado à transcendência no ser” (RAHNER, 1968, p. 49). Mas, depois Rahner

argumenta que a matéria não é completamente heterogênea do espírito. Por exemplo, no conhecimento humano, o ‘espírito’ do homem conhece a matéria através dos sentidos, então, existe “uma afinidade intrínseca entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido” (RAHNER, 1968, p. 51). À luz disso, Rahner se volta para a metafísica tomista para refinar sua concepção. Porque o espírito e a matéria vêm sob o conceito do ‘ser’, formam parte de uma hierarquia contínua. A matéria é somente ser limitado. Rahner explica,

“o espírito como finito, como contração da mesma realidade que existe também na matéria, realidade esta que empresta a ambos sua positividade, isto é, a positividade do ‘ser’. Assim, a matéria não é outra coisa senão o ato-de-ser do espírito, ato este, todavia, contraído e, por assim dizer, ‘condensado’” (1968, p. 53).

Em conclusão, a matéria é o ser limitado que não está aberto para a consciência de todo ser, um horizonte limitado.

Matéria e espírito são relacionados intimamente com o ser humano. A alma intelectual é a forma substancial do corpo (RAHNER, 1968, p. 58). Então, Rahner diz,

“o ser espiritual da alma, como espírito e como forma do corpo, não exerce duas funções disparatadas. Exerce, sim, em duas funções parciais, somente uma função real, a saber, a de perfazer o conteúdo unitário do homem, ou seja, a de fazer do homem um só ser pelo espírito. Por isso, a corporeidade do homem é necessariamente um momento de sua espiritualidade. Não é algo estranho ao ser-espiritual que caracteriza o homem. É um momento ‘de contração’ do ser na plenitude do espírito” (1968, p. 54-55).

A alma humana é, em consequência, um espírito no mundo ou espírito cósmico, relacionado intrinsecamente com a matéria e com o corpo.

4.2 Devir (*fieri*)

Rahner coloca um problema geral sobre o fato do ‘devir’ do ser. Baseado no princípio metafísico de que algo não pode vir do nada e que o maior não pode vir do menor, o problema da causa do maior, devir, é evidente. Por exemplo, quando uma nova forma substancial resulta de um processo, que não existiu antes, temos algo realmente novo, como crescimento na linha do ser (RAHNER, 1968, p. 68). Isto é mais do que uma modificação do ser ou uma reconfiguração do ser. É um crescimento do ser. Como se explica isso sem rejeitar o princípio metafísico? Rahner mostra que causalidade não ajuda a ultrapassar esta dificuldade porque uma causa não pode produzir mais do que ela é (1968, p. 69). Ele rejeita a ideia de que a causa produza sua ação na potência do outro, a matéria da qual a forma é tirada, porque, para ele,

“De fato, no fundo, cada ação transeunte deve ser vista como um *modus* deficiente da perfeição imanente de cada ser [...]. Assim sendo, aquele auto-aperfeiçoamento, no qual a causa passa de causa potencial a causa atual (que ela nem sempre é), deveria ser concebido como um aumento ou crescimento no ser” (1968, p. 69).

Ele não argumenta para essa conclusão, mas refere a *Geist und Welt*. Ele também rejeita a ideia de que Deus entra neste momento como um intermédio entre a causa finita e o efeito para explicar o crescimento no ser porque esta solução põe em perigo a integridade da causa finita. Então, ele propõe outra solução.

Para Rahner, Deus proporciona o fundamento para o devir no modo transcendente. Deus não entra no nível da causa finita, ou adiciona através da causa o que é deficiente. Mas, Deus, como o fundamento transcendente de todo ser, opera como a condição para a possibilidade da causa causando o crescimento do ser.

O “ato puro, pré-contém em si todas as coisas, infinita que, pertence à ‘constituição’ da causa finita como tal (‘in actu’), sem se converter num momento intrínseco de seu ser [...] esta ação é realmente uma *super*-ação, o que não se daria, se o ato puro, infinito, pertencesse à constituição da causa finita como tal e fosse um momento intrínseco nela, de modo que esta já tivesse sempre aquilo que, ultrapassando-se a si mesmo, ela atinge por sua autotranscendência” (RAHNER, 1968, p. 73-74).

Então, Rahner cria uma causalidade diferente: transcendental, mas, ao mesmo tempo, intrínseca do ser. Deus é o que permite a causa ser causa e, com isso, permite a autotranscendência. A pergunta é, como funciona essa atividade de Deus?

Rahner desenvolve essa concepção na analogia da subjetividade transcendental. O conhecimento humano está orientado para o ser em geral. Este é a horizonte transcendental porque a mente ou o espírito tem esta dinâmica orientação para fora e acima de si mesmo, a ser em geral (RAHNER, 1968, p. 76). A condição para a possibilidade desta dinâmica orientação não pode ser somente a dinâmica de orientação, mas precisa de um ‘termo’ da transcendência para orientar e mover a dinâmica. Então, o termo da transcendência é a condição para a possibilidade da dinâmica do espírito para ser em geral, mas não é esta dinâmica. É imanente na dinâmica da orientação, mas sem ser o mesmo que ela. O termo de transcendência permanece superior, acima da

dinâmica. Ambos são o fim que atrai a dinâmica para transcendência e a causa do movimento para fora de si mesmo. Então, ambos são imanentes e acima da dinâmica da orientação para o espírito (RAHNER, 1968, p. 78). Para Rahner esta relação é única e irreduzível. Ele resume,

“Portanto, a transcendência ‘superior’ move o próprio movimento do espírito. É a causa. É o motivo primordial. É o fundamento primeiro que fornece razão ao espírito para seu movimento transcendental. A presença do ‘ser’ é que torna possível sua concepção como horizonte da transcendência. Enquanto o ‘ser’ é concebido como o que está ‘acima’ do espírito, põe ele em movimento a transcendência do sujeito finito, transcendência esta pela qual o sujeito finito se ultrapassa a si mesmo” (1968, p. 79).

À luz disso, Rahner explica o devir como um movimento de auto-transcendência, com Deus como fundamento e como fim. Para ele, todo devir é um modo de autotranscendência, um movimento a um grau superior. Deus, como o ser absoluto e a causa de tudo, é o fundamento transcendental desse movimento, e, além disso, é imanente na causa finita e superior a essa causa finita. Deus é ao mesmo tempo ‘acima’ e ‘dentro’, ou seja, ‘transcendente’ e ‘imanente’. Ele diz,

“A ativa auto-superação realizada no devir ocorre pelo fato de a causa ontológica absoluta e o primeiro fundamento desta auto-superação constituírem um momento interno do movimento evolutivo. Assim o devir é *auto-superação* ativa e não algo meramente passivo. Não é devir do ser absoluto, pois este permanece intacto e inatingido, pairando ‘acima’ do devir como ‘*movens immobile*’, como momento interno do auto-movimento do devir que supera a si mesmo” (1968, p. 81).

Então Rahner pode concluir que a causa finita ultrapassa a si mesma em devir e que isto é possível somente porque o ser absoluto é o fundamento e o fim de cada causa.

4.3 A Origem da alma

Agora, Rahner está pronto para aplicar este conhecimento à origem da alma humana. O argumento é seguinte. Cada devir é um ato de autotranscendência. A causa finita pode produzir mais do que ela é. Deus é a condição para a possibilidade dessa autotranscendência porque é a imanente causa do movimento que também transcende à causa finita. A matéria é, de certo modo, o espírito limitado e ‘condensado’. Então, a criação da alma pode ser vista como um exemplo especial de devir como autotranscendência. Os pais humanos, como as causas finitas, são as causas do completo ser humano (RAHNER, 1968, p. 89), incluindo a alma. Deus é a causa transcendental do movimento imanente na causa finita, então ele é a ‘causa’ da alma também, mas como a condição da possibilidade da causalidade da causa finita. Então, na origem da alma, Deus não é uma causa ocasional, mas tem uma relação transcendental como toda a causalidade finita. Além disso, o teólogo alemão afirma,

“os pais são causa do homem todo. Eles são, portanto, causa também da alma. São causa da alma, entenda-se, sempre à luz da ideia de ação por nós anteriormente exposta! Com isto, não só não fica excluído, mas, ao contrário, fica positivamente afirmado que os pais só podem ser causa do filho, na medida em que eles dão origem ao novo homem, mediante a força de Deus, força esta que possibilita a sua auto-superação e que é intrínseca ao seu agir, sem, contudo, pertencer à constituição de sua essência” (1968, p. 88-89).

Na questão da ‘criação’ da alma por Deus, Rahner não nega a afirmação doutrinal, mas reinterpreta seu sentido. Para ele, Deus é essencial para a ‘criação’ de cada alma humana. Mas a atividade divina não é uma intervenção ocasional e externa. Deus é o fundamento transcendental que permite as evoluções do ser e a auto-superação do agente, de que a ‘criação’ da alma é um exemplo especial. Ele explica,

“a ‘criação da alma’ por Deus é apresentada como um caso, embora extraordinário, de evolução mediante a auto-superação, perde ela seu caráter miraculoso e categorial. Ela se transforma num caso comum da ação de Deus. Esta ação divina, como já ficou dito, não é propriamente ‘categorial’, porque não realiza algo que a criatura não faça, não opera *ao lado* da ação da criatura. Produz, antes, a própria ação da criatura, enquanto esta supera e ultrapassa as suas possibilidades” (1968, p. 90-91).

Então, a ‘criação’ da alma não é nada mais do que um exemplo da contínua criação de Deus no mundo.

5. Avaliação

Essa concepção ultrapassa os problemas da intervenção de Deus, o conflito com a evolução e o dualismo do ser humano. Deus não ‘cria’ a alma *ex nihilo*, o ser humano surgiu do processo da evolução sem uma grande descontinuidade, e o ser humano é a unidade do espírito e do corpo em uma concepção unitária da matéria como o espírito limitado e condensado. Mas, existem algumas perguntas.

Primeiro, sobre o conhecimento metafísico, pode-se questionar o conceito de matéria. Se a matéria é somente ‘espírito condensado’, qual princípio limita o espírito? Por um lado, o espírito não pode li-

mitar a si mesmo sem dificuldade. Por exemplo, como explicar exatamente a diferença entre o espírito ‘condensado’ e o espírito espiritual? Podem ser o mesmo espírito? Então, ou espírito não é um conceito simples ou existem dois tipos do espírito e basicamente não muda-se a concepção da matéria-espírito. Por outro lado, se há um princípio diferente do espírito que o limita, será um problema explicar a relação entre este princípio e o espírito. Também, poderia ser difícil justificar o devir novamente porque não será um simples crescimento do espírito, mas também uma mudança na relação com o princípio da limitação. Rahner não dá indicações para ultrapassar estas perguntas nesta obra. No fundo, é legítimo basear a reflexão metafísica no modelo da subjetividade transcendental?

Segundo, surgem questões sobre a causalidade. Claro que a causalidade de Deus não entra no nível das causas secundárias; mas, como a razão de *toda* a causalidade, parece limitar o poder da causalidade finita. Surge a questão: em qual sentido a causa finita é a causa do efeito, se Deus, como fundamento transcendental, promove o movimento e a força? No fim das contas, Deus é a razão para toda a causalidade, não somente como o criador do ser e da ordem, mas também como a razão da autotranscendência dos agentes das causas. Onde está o espaço para as causas segundas? Do fato de que todas as causas finitas sejam exemplos da autotranscendência surgem os problemas. Porque não pode ainda explicar a causa em termos aristotélicas: a forma, a matéria e a privação?

6. Conclusão

Rahner abre uma nova reflexão sobre a origem da alma, ele tenta ultrapassar os problemas criados como o contato entre a resposta clás-

sica e a evolução. Mas, sua resposta cria outros problemas metafísicos. Por fim, devir precisa mais reflexão. Rahner pode ser a base de mais trabalho na temática.

Referência bibliográfica

ASHLEY, Benedict, *The Way Toward Wisdom: An Interdisciplinary and Intercultural Introduction to Metaphysics*. South Bend, IN.: University of Notre Dame Press, 2006.

KEMP, Kenneth W., 'Science, Theology and Monogenesis', *American Catholic Philosophical Quarterly* 85.2 (2011), p. 217-236.

RAHNER, Karl. *A Antropologia: Problema Teológico*. São Paulo: Editôra Herder, 1968.

Sessão Temática 6

Teologia(s) da Libertação

A Teologia da Libertação inaugurou na América Latina, num contexto propiciado pelo Vaticano II e pela Conferência de Medellín, nova maneira de pensar e fazer teologia, como nova práxis – novidade epistemológica e metodológica – saindo do centro clássico da teologia cristã dos últimos séculos, a Europa. Diante do desafio de “como ser cristão num mundo de miseráveis” essa teologia ganha o mundo e se mostra universal, provocando os pesquisadores da religião e até as outras tradições religiosas. Fala-se hoje em teologia intercontinental e planetária. Questões de gênero, das minorias e maiorias oprimidas e excluídas, do pluralismo religioso e cultural, da emergência de uma nova racionalidade, de hermenêutica da mensagem cristã desafiam essa teologia que ampliou sua presença nos Fóruns Sociais Mundiais. Essa sessão temática pretende abrir espaço para esse debate entre pesquisadores e interessados, especialmente sobre questões que articulam teologia, libertação e práticas/movimentos sociais, a defesa da dignidade eco humana, da justiça, dos direitos, da solidariedade e da resistência em defesa da vida, dos empobrecidos e de todos aqueles e aquelas que são

oprimidos e excluídos das igrejas, religiões e sociedades. Palavras-chave: Teologia da Libertação. Fé cristã. Exclusão. Compromisso social.

Coordenação:

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista (PUC-Minas);

Prof. Dr. Agenor Brighenti (PUC-PR);

Prof. Dr. Alberto Moreira da Silva (PUC-GO);

Prof. Dr. Sinivaldo Tavares (FAJE)

A hermenêutica do Evangelho Social e seus ecos na Teologia da Libertação: Um estudo de caso no sul de Santa Catarina

*André Augusto Bousfield**

Resumo

Este trabalho visa apresentar pontualmente algumas características do Evangelho social em consonância com a Teologia da Libertação. É um estudo comparativo e analítico que visualizará as categorias hermenêuticas do trabalho missionário/social entre o Evangelho Social e a Teologia da Libertação. O Evangelho Social foi um movimento eclesial surgido no final do século XIX e início do XX, nos EUA. O nome desse movimento já categoriza seu programa hermenêutico: a ética de Cristo. Esse movimento apresenta os princípios básicos para uma ordem social justa, fraterna e não individualizante. Quais as aproximações desse movimento com a Teologia da Libertação? A Teologia da Libertação é posterior ao Evangelho Social e tem como berço a América Latina. No entanto, sua perspectiva de libertação do pobre, do oprimido, perpassa também pela leitura dos textos bíblicos (revelação) e pela práxis que visa à libertação do oprimido, não apenas espiritualmente, mas também socialmente, que já não é mais definido do mesmo modo, como era na década de sessenta do século XX. O que

* Doutorando em Teologia e História pela Faculdades EST de São Leopoldo (RS) sendo financiado para a pesquisa pela CAPES. E-mail: andre_bousfield@hotmail.com.

diferencia o Evangelho social e a Teologia da Libertação? Quais seus pontos em comum? Dessa análise, pontuaremos brevemente um estudo de caso no sul do Brasil, na década de sessenta, onde o pastor presbiteriano e missionário estadunidense Richard Charles Smith efetuou trabalho missionário entre operários da indústria do carvão em Santa Catarina. Em pleno Brasil, esse episódio, que é novidade em termos de objeto de análise teológica e histórica, tem traços do Evangelho Social, num período nascente da Teologia da Libertação.

Palavras-chave: teologia; social; libertação; evangelho

Introdução

Quando obsevamos atentamente os textos dos evangelhos e todo o restante do Novo Testamento, não há como negar que neles há perspectivas de transformação no mundo em âmbito social. Fugir disso é obviamente fugir do próprio evento histórico-social que é o Cristianismo. A tradicional interpretação, que salienta que Jesus frustrou em alguns momentos, e até num âmbito mais ampliado, a expectativa do mundo social de sua época que esperava a inauguração de um reino histórico, efetivo, e politicamente revolucionário a Roma, muitas vezes limita uma visão mais apurada de que o evento “Cristianismo” se concretizou na história e é carregado de historicidade. Há uma carga política, econômica, cultural, de transformação social, que não se caracteriza apenas como práticas assistencialistas, ou tão pouco em supostas propostas governamentais. É muito mais complexo do que isso. O Cristianismo foi e é “reacionário” e interati-

vista, ou seja, reacionário ao seu tempo, ao seu mundo histórico e, ao mesmo tempo, influenciado e influenciador. John E. Stambaugh e David L. Bach trabalham essa temática em *O Novo Testamento em seu ambiente Social* (STAMBAUGH, BALCH, 1996, p.5). Nesse sentido, o Cristianismo sempre se manifesta a favor, contra alguém ou a partir de alguém. O que é cambiante, isso para não dizer mutante, ou seja, histórico, são os interlocutores e a interpretação e hermenêutica de sua mensagem.

Diante disso nos deparamos com um vasto universo de perspectivas interpretativas acerca das propostas cristãs frente ao mundo social e ao campo da interpretação bíblica, ao longo desses dois mil anos de história eclesiástica. Assim, panoramicamente, proponho um olhar comparativo entre aquilo que pontualmente os arraiais protestantes chamam de Evangelho Social, que teria seu berço nos EUA, e a Teologia da Libertação ou Teologia Latino Americana, configurada em berço Latino americano. Ambas, foram contemporâneas, são propostas teológicas de libertação social frente às violências que o capitalismo gerou e gera. No entanto, cabe a pergunta: O que as difere hermenêuticamente? Qual discurso é mais legítimo e necessário à realidade atual do século XXI, em solo americano ou em qualquer lugar que seja? Quais suas visões acerca da aplicabilidade do cristianismo? Assim, esta reflexão se propõe exatamente a refletir sobre os discursos analíticos a que se teve acesso sobre tal temática e pontuar um evento missionário ocorrido em sessenta no século XX, na região de Criciúma (SC) e que vislumbra uma questão: esse evento missionário, presbiteriano, ocorrido na bacia carbonífera de Santa Catarina, numa região que sofria os abalos da Indústria de exploração do carvão mineral, evoca os ideais do Evangelho Social ou da Teologia da Libertação?

1 O Evangelho social e sua hermenêutica para a práxis social

Em meados do século XIX, conforme pontua Cesar S. Camargo, mais precisamente nos EUA, o mundo protestante viu surgir um movimento que de pronto, apresentou-se como o detentor dos “verdadeiros fundamentos” da fé cristã. Hoje, tal movimento, que reverbera aqui e acolá, é chamado de “Fundamentalismo” (CAMARGO, 1988, p. 254). Na análise de Cesar S. Camargo o fundamentalismo conquistou um grande número de protestantes, fazendo-se em grande força e ferramenta a favor do avanço do capitalismo e imperialismo, “valorizando a livre imprensa e o estilo de vida norte-americano” (CAMARGO, 1988, p. 254). Quase em tom cientificista, o fundamentalismo não exige expressão de fé, mas simplesmente que o indivíduo saiba. A visão da realidade social por parte dos fundamentalistas encarava a realidade como um campo harmonioso, sendo que as questões problemáticas de ordem social e o progresso econômico seriam resolvidos. Ou seja, a solução era algo inerente à própria progressão econômica na visão dos fundamentalistas. Somando-se a essa visão, anexou-se a crença de cunho pietista de que os traumas sociais e econômicos seriam resolvidos pela conversão de cada indivíduo na sociedade (CAMARGO, 1988, p. 254).

A realidade do século XX, e mesmo início do século XXI, provou o contrário. Não foi apenas o marxismo que enxergou as contradições sociais oriundas do mundo que cada vez mais se industrializava, e que ainda hoje se processa assim. As premissas do fundamentalismo do século XIX caíram em contradição no momento em que os países, outrora de primeiro mundo, sofrem, seja pelas crises econômicas e sociais, seja pelos secularismos. Além disso, há também a crença quase que idolátrica numa democracia que não precisa ser

construída, mas tem que ser imposta e se preciso for pela força da violência.

Foi dentro do seio desse mesmo protestantismo, gerador do fundamentalismo, que também se desenvolveu uma busca por novas respostas nos ensinamentos de Jesus, que relacionava uma reflexão entre fé e ação social. Esse movimento foi apresentado com a seguinte expressão: “Evangelho Social”.

No entanto, há fortes indícios de olhares que relacionaram a fé e ação social antes do Evangelho social, antes da Teologia latino-americana e mesmo antes do marxismo. Seria razoável citarmos o Comunismo distributivo narrado no livro de Atos. Ou talvez um exemplo oferecido por Max Weber, citando puritanos e huguenotes que lutaram contra certos tipos de abusos, como uma citação de Cromwell após a batalha de Dunbar (setembro de 1650) para o parlamento inglês: “Seja do agrado reformar os abusos de todas as profissões: e se houver uma qualquer que faça pobres a muitos e ricos a poucos, ela não convém a comunidade” (WEBER, 2001, p. 66).

No entanto, falamos das sociedades industriais. Assim, listamos pontualmente alguns movimentos cristãos nesses contextos do século XX como: O *Socialismo cristão* da década de trinta; os *Padres operários* da década de quarenta; a ala esquerda dos sindicatos cristãos (a *Confederação Francesa dos trabalhadores cristãos*) da década de 50 (LÖWY, 2000, p. 34); o *Evangelho social* nos EUA, já no final do século XIX; a *Teologia da Libertação*; a *Teologia feminista* (DEIFELT, 2003, p. 172)¹; a

1 Para autora Wanda Deifelt a estrutura da Teologia feminista assume traços comuns com as estruturas das teologias da libertação. Daí vem sua definição básica como: Uma teologia da libertação das mulheres. Salienta que a Teologia feminista, no entanto, iniciou-se em sintonia com o movimento feminista, que tinha como lema a incursão das mulheres na educação formal e no pleno exercício da cidadania.

Teologia negra (BIEHL, 1987, p. 20); e etc. Nos cabe neste momento, tratar do Evangelho Social.

O Evangelho social foi resultado de uma confluência de teologias e ideologias que vieram fluindo, algumas delas mesmo antes do Materialismo histórico dialético. São elementos oriundos do mundo católico, do mundo protestante, da Europa e dos EUA, como citados acima. Nesse sentido, destaca-se Albrecht Ritschl (1822-1889), teólogo alemão, luterano, muito influenciado pelo hegelianismo, que reagiu contra uma fé cristã meramente personalista, individualizante e de caráter meramente subjetivista (CAMARGO, 1988, p. 255):

O grande mérito de Ritschl tem sido identificado como o de infundir nas pessoas uma grande confiança no amor de Deus na mesma medida que as levava a empenhar-se no labor de transformar toda a sociedade humana no Reino de Deus. [...]. Estudantes ingleses e norte-americanos que tiveram contato com as ideias de Ritschl levaram-nas de volta aos seus países onde, especialmente nos Estados Unidos, iriam, mais tarde, contribuir de forma decisiva na origem do evangelho social (CAMARGO, 1988, p. 255).

Além de Albrecht Ritschl é possível destacar em âmbito católico, os papas Leão XIII (1878-1903) e Pio XI (1922-1939), que oficialmente impulsionaram práticas de cunho religioso no intuito de uma reforma social de cunho religioso (DILLENBERG, J., WELCH, C., 1975, p. 241-242). Fora dos arraiais eclesiásticos nos EUA, o socialismo marxista divulgado entre o operariado exigia das igrejas cristãs uma postura. O Evangelho social é caracterizado como uma espécie de resposta a isso.

Nesse fluxo, outra confluência é a penetração da teologia liberal no protestantismo estadunidense que, com a crença otimista sobre a virtude humana aliada a concepções sobre a imanência de Deus e o progresso evolucionista, reforçava uma possibilidade de transformação social a partir de práticas humanas (CAMARGO, 1988, p. 256). Horace Bushnel (1802-1876) ganha destaque, com seu conceito de pecado, no sentido que esse se efetiva numa dimensão social, logo o ser humano em Cristo não pode ser redimido isoladamente do ambiente social. Em sua formação teológica, Bushnel teve muita influência pelo pensamento de Taylor Coleridge (1772-1834), que defendia que a “fé não é perceptível pela razão, mas está em consonância com a mesma”. Taylor Coleridge foi chamado, de o “Schleiermacher inglês” (CAMARGO, 1988, p. 257).

Na divulgação e aprimoramento do Evangelho Social destaca-se Josias Strong, motivando igrejas a qualificar a ordem social e trabalhar pelo Reino de Deus, no período em que foi secretário geral do ramo norte-americano da *Aliança Evangélica* (CAMARGO, 1988, p. 257). Escreveu em 1902 *O próximo grande despertar* tratando do Evangelho Social. A *Aliança Evangélica* tornou-se *Federação Nacional de Igrejas e Obreiros Cristãos* (1901) e mais tarde foi chamada de *Conselho Federal das Igrejas de Cristo na América* (1908), possuindo um credo social inseparado e proclamado pelas Igrejas membros, que evocava “o companheirismo e a unidade universal da Igreja Cristã, e de exercer uma influência combinada das Igrejas cristãs em todos os assuntos que afetassem a moral e as condições sociais do povo” (CAMARGO, 1988, p. 258).

1.1 A Hermenêutica

Dessas confluências colocadas anteriormente, e certamente outras, o Evangelho Social foi se concretizando enquanto teologia. Rubem Al-

ves em *Religião e repressão* afirma que o nome desse movimento já indica “o seu programa hermenêutico”, onde a ética de Jesus não é para o aprimoramento da individualidade, mas para oferecer princípios para uma ordem social justa e fraterna (ALVES, 2005, p. 316).

Os protestantes fundamentalistas estadunidenses se horrorizaram com tal interpretação do Evangelho. Para eles o que interessava era uma mensagem para a salvação da alma. O Evangelho Social pregava um Reino de Deus que era uma utopia sociopolítica que deveria se realizar num futuro histórico. O protestantismo tradicional vê a realidade como uma estrutura fixa, *ad aeternum*. Já o protestantismo do Evangelho social entende que a mensagem bíblica exige uma radical transformação das estruturas da sociedade para que essa sociedade culmine numa ordem justa e fraterna (ALVES, 2005, p. 316-317).

Ou seja, o tema central do Evangelho Social é o Reino de Deus, que emerge tanto da leitura dos profetas do AT, como dos textos do NT, tratando sobre riqueza, família, estado, e etc. Tudo isso aplicado a uma hermenêutica da realidade que enxergava os problemas da sociedade industrial e do modo de produção capitalista com suas ordens de gestão (CAMARGO, 1988, p. 257). O impacto do Evangelho Social nos EUA parece, numa leitura possível, que reascendeu algo parecido com o que os ingleses puritanos e *quakers*, entre outros grupos perseguidos religiosa e socialmente na Inglaterra em meados do século XVI e XVII, sentiram no intuito de construir uma Nova Inglaterra na América e que refletisse uma sociedade cristã perfeita.

Figuras como Washington Gladden, que fora ministro da Igreja Congregacional de *Columbo, Ohio*, e que é considerado o “pai do evangelho social” nos EUA, denominava tal leitura de “Cristianismo aplicado” (CAMARGO, 1988, p. 257). Além de se envolver em questões

sociais de sua cidade, escreveu sua obra prima: *Salvação Social* (1902).

Temos que destacar, entre os vultos do Evangelho Social, Charles M. Sheldon pelo simples fato de ter escrito um *best-seller* da literatura mundial: *Em seus passos que faria Jesus?* (1896), e que já virou filme, lançado em 2010. Tal compêndio representa uma espécie de variante pietista do Evangelho social (CAMARGO, 1988, p. 258), sobretudo por propor mudanças sociais a partir de enfoques individualistas.

Nesse fluxo, as obras de Walter Rauschenbush tem importância central na hermenêutica do Evangelho social:

Os títulos de duas obras de seu principal líder, Walter Rauschenbush, são muito reveladores: *Os princípios sociais de Jesus* (1916) e *Cristianizando a ordem social* (1914). Vejam alguns dos assuntos tratados nessas duas obras: “As convicções sociais axiomáticas de Jesus”, “O valor da vida”, “A **solidariedade**² da família humana”, “O ideal social de Jesus”, “A ordem social justa é o bem supremo para todos”, “A ordem social justa é a tarefa suprema para cada um”, “Propriedade privada e o bem comum”, “A cruz como um princípio social”, “Uma religião para a redenção social”, “**O Reino**³ do intermediário”, “Sob a lei do lucro”, “O caso do cristianismo contra o capitalismo”, “Democracia econômica” (ALVES, 2005, p. 316-317).

Devemos concordar com Rubem Alves que Walter Rauschenbush,

2 Negrito nosso. Mesmo termo utilizado por Richard Smith em seu artigo a *Evangelização Industrial*, quando trata sobre a *solidariedade fiel*. Richard Smith foi o missionário que chegou à bacia carbonífera no sul de Santa Catarina, Brasil, e organizou e expandiu uma comunidade presbiteriana nessa região.

3 Negrito nosso. Esse termo, oriundo dos Evangelhos, quando trata de Reino de Deus, ganha caráter social e humano no Evangelho Social. Richard Smith também o utiliza no título de sua obra *A crise humana no reino do carvão*.

filho de um pastor batista alemão refugiado nos EUA, é o representante mor de todo o encadeamento, movimentação e influência do Evangelho Social, não apenas porque trabalhou entre operários imigrantes alemães na cidade de Nova York, no bairro pobre de *West End*, mas principalmente pela sua produção teológica. Tendo contato com as condições sociais dos imigrantes, dos trabalhadores explorados pelas indústrias e com a ineficiência do governo (SOUZA, 1998, p. 103), Rauschenbush reconsiderou sua teologia. Passou a refletir sobre a fé e a leitura da Bíblia relacionadas com a miséria social. Expressou suas reflexões, num primeiro momento, no periódico *For the Right*, com o artigo: *Interesses da classe trabalhadora* (CAMARGO, 1988, p. 258). A obra *Os princípios sociais de Jesus* foi adotada por vários segmentos estudantis protestantes nos EUA. Porém, o grande referencial teórico de sua teologia é a obra *Teologia do Evangelho Social* (1918). Para Rauschenbush, o Reino de Deus é a grande mensagem cristã para o mundo social e tem lugar central como doutrina para teologia cristã e para revisão de outras (RAUSCHENBUSH, 1917, p. 131). Escreve Camargo (1988, p. 259): “Rauschenbush e os grandes arautos do evangelho social insistiram na estreita conexão entre os ensinamentos éticos de Jesus e a sua pregação a respeito do Reino”. Os profetas do antigo Israel eram evocados para falar dessa ética social no Reino de Deus (RAUSCHENBUSH, 1913, p. 1-3). E mais: “O reino de Deus é organizado conforme a vontade de Deus”. As críticas beiravam à ideia do mau uso das instituições sociais e que afligem os seres humanos e os obrigam a pecar. Cristianizando a ordem social, sua operação obrigará os pecadores a fazerem coisas boas. A crítica não é no sentido de anular a estrutura social ou substituí-la, mas transformá-la. A lógica é transformar as ordens sociais para que sejam promotoras do Reino.

Nessa visão panorâmica sobre o pensamento teológico de Walter Rauschenbush percebemos semelhanças com o pensamento, que será exposto a seguir, de Richard C. Smith, que além de ser pastor e doutor em Teologia, também era sociólogo (BOUSFIELD, 2006, p. 51). Silas Luiz confirma, embora não exemplifique, que missionários norte-americanos, alguns representantes do Evangelho Social, trabalhavam junto à Igreja Presbiteriana do Brasil (SOUZA, 1998, p. 104).

Para Rubem Alves, o protestantismo brasileiro guardou esse nome “Evangelho Social” como símbolo daquilo que se opõe à fé. Ele coloca que o ranço contra os brasileiros protestantes que buscavam uma responsabilidade social dentro da Igreja, como os representantes protestantes da Teologia da Libertação, nasce pela repulsa ao pensamento do Evangelho Social por parte do pensamento protestante ortodoxo brasileiro, que apenas reproduz quase que em tom alienado, anacrônico, o fundamentalismo protestante norte-americano (ALVES, 2005, p. 317). Exemplo que mostra isso é que boa parte da hinódia protestante brasileira foi oriunda dos EUA, com exceção dos hinos que evocam os ideais do Evangelho Social (CAMARGO, 1988, p. 258). Dito isso, tratemos da Teologia da Libertação em relação a esse contexto pontuado até aqui.

2 A Teologia da Libertação em seus pontos de intersecção com o Evangelho Social

Definindo a *Teologia da Libertação* enquanto movimento intelectual, Michel Löwi (2000, p. 56) escreve:

a teologia da libertação é um corpo de textos produzidos a partir de 1970 por figuras latino-americanas tais como Gustavo

Gutiérrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo e Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Muños (Chile), Pablo Richard (Chile-Costa Rica, José Miguez Bonino, Juan Carlos Scanone, Ruben Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina-México), Juan-Luiz Segundo (Uruguai), Samuel Siva Gotay (Porto Rico), para mencionar os mais conhecidos.

Entre esses, incluímos, como alguns o fazem, o norte americano presbiteriano Richard Shaull.⁴ Talvez Löwi não o insira nessa lista, justamente por ele não ser um latino americano. Mas cabe ressaltar que a formação de Richard Shaull coincide com o desenvolvimento nos EUA da teologia do Evangelho social. Nesse sentido, como Leonardo Boff coloca, citado pelo mesmo por Löwi, a “Teologia da Libertação é, ao mesmo tempo, reflexo de uma *práxis* anterior e uma reflexão sobre essa *práxis*” (LÖWI, 2000, p. 56). Em outras palavras, a Teologia da Libertação não é mera Teologia no genitivo. Ela nasce e começa enquanto um vasto movimento social e espiritual que teve início na década de sessenta.

Ponderando nisso, Gustavo Gutiérrez, em sua Teologia de Libertação, coloca que a história da salvação é história que se torna evento salvífico numa realidade concreta, efetiva, relacional entre os seres humanos e Deus, e entre os seres humanos entre si, ou seja, no mundo

4 Richard Shaull merece destaque exatamente porque ele pertence a essa efervescência social pré-década de sessenta, nos ambientes protestantes dos EUA, Colômbia, Brasil e, por ultimo, já pós-década de sessenta, na Nicarágua. Para uma melhor compreensão sobre o início da Teologia da Libertação em ambiente protestante, ler: ALVES, Rubem (Org.). **De dentro do furacão:** Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação.

social. Essa história é una, porque Cristo assumiu a história humana, que requer salvação, libertação. Essa história ecoa na humanidade, choca, pois exige superação da humanidade em relação às desigualdades, causada pelo pecado que é histórico, no sentido de responsabilizar os seres humanos de suas práticas opressoras (GUTIÉRREZ, 2000, p. 125-126). Assim, escreve o autor:

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

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

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

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

A consciência de historicidade e a compreensão do processo de conhecimento, no correr da história humana, fazem ver que a verdade não é inteiramente preexistente e objetiva. Já não se considera o cristianismo como um depósito ou sistema objetivo de verdades prévias à realidade histórica. A verdade é busca, dependente de sua historicidade concreta, fundamentalmente processual e contextualizada, sem deixar de ter o valor universal; do contrário só existe como abstração conceitual (LIBANIO, MURAD, 1996, p. 170).

Nesse sentido, esse autor escancara o caráter analítico da Teologia da Libertação frente ao mundo social. Essa análise perpassa ao que Libanio chama de *‘círculo hermenêutico’*, onde as perguntas sobre a realidade devem ser de base, problematizadoras, oriundas do presente e,

além disso, a interpretação da Bíblia também deve ser mutável, histórica e necessária (LIBANIO, MURAD, 1996, p. 339). Por isso, a Teologia da libertação necessita servir-se de diferentes instrumentais, oriundos de outros saberes, como a Filosofia, a Antropologia social e cultural, a Psicologia, a História, a Economia e todas as formas de conhecer que podem extrapolar as ciências (LIBANIO, MURAD, 1996, p. 360).

Dessa brevíssima leitura sobre a Teologia da Libertação, visualizamos que a categoria pobre, oprimido, excluído ganha centralidade enquanto chave hermenêutica para se analisar a realidade e se fazer Teologia, enquanto discurso que lida com a Revelação e a transformação social. As definições sobre essa categoria têm variado consideravelmente. Porém, sobre isso, não trataremos aqui, pois não é nosso objetivo.

Assim, pontualmente, colocamos características da Teologia da Libertação que outrora já encontramos no Evangelho social. Isso não hierarquiza os dois movimentos, mas justamente define o movimento libertário proposto pela Teologia da Libertação, que nasce um pouco antes de um discurso intelectual. Ao concluirmos, pontuaremos algumas diferenciações.

3 Breve relato sobre o estudo de caso: manifestação do Evangelho social no sul de Santa Catarina num contexto de extração do carvão mineral

Tal evento, exposto no título, trata da presença do missionário, pastor presbiteriano, sociólogo, Richard Charles Smith. O pastor Smith certamente estava consciente do contexto industrial de Criciúma

(SC), exatamente pelo fato de ele ter sido um missionário que atuava em regiões que são transformadas pela industrialização em razão da exploração do carvão mineral. Escreveu sobre essas realidades. Em uma comunicação, Smith é assim apresentado:

No artigo intitulado A EVANGELIZAÇÃO INDUSTRIAL, O Rev. Dr. Richard C. Smith, procura provar que a Igreja tem necessidade de uma teologia de evangelização que tenha como princípio organizador o conceito de SOLIDARIEDADE FIEL e que, sendo universal em sua amplitude, tenha aplicação pertinente ao problema da evangelização do operário. O autor afirma, também, que a Igreja deve ter genuína COMUNICAÇÃO com os que vivem fora dela e sugere alguns métodos para alcançar o operário. O Rev. Dr. Smith foi pastor assistente da Igreja Jardim das Oliveiras, em São Paulo, com responsabilidade particular pelo setor da evangelização industrial. Entre 1961-1963, trabalhou na região carbonífera, ao redor de Criciúma, Santa Catarina, onde foi organizada uma Igreja. É autor de vários livros e artigos sobre evangelização industrial e ensinou no Seminário Teológico Presbiteriano de San Anselmo, Califórnia, durante os anos de 1952-1959. Recebeu seu doutorado em Teologia da Universidade de Genebra, Suíça, depois de haver concluído estudos no Seminário Teológico de Princeton, N. J. (SMITH, 1964, p. 16).

Nessa apresentação do artigo de Richard C. Smith, editado pela Revista Teológica do então Seminário Presbiteriano Teológico de Campinas (SP), *A evangelização industrial*, é perceptível a relação desse missionário com a ideia de se evangelizar nos contextos industriais.

Ideologicamente, percebe-se, pelo acesso aos escritos desse pastor, que seu interesse evangelizador pelos operários não se resumia a pro-

selitismo somente. É perceptível um olhar social, de intervenção explicitamente social nos seus discursos missionários. Cito Floyd Eugene Grady, pastor estadunidense que conhecia Smith já antes do Brasil:

Não dizíamos se éramos de corrente teológica A ou B. Discutíamos e ponderávamos sobre os trabalhos em questão. Recordo-me de ter perguntado ao Richard em um encontro com ele na América do Norte, se ele realmente achava que era possível fazer esse tipo de trabalho evangelizador no Brasil, como do tipo pregar o evangelho e organizar sindicatos [...] (GRADY apud BOUSFIELD, 2006, p. 39).

Pela fala do pastor Floyd E. Grady fica evidenciado que nesse período o olhar de quem vivenciava esses trabalhos missionários não era apenas ideológico ou teológico. Era basicamente relacionado à *praxis*. Richard Smith encabeçava ideais teológicos específicos, principalmente quando se faz uma leitura dos textos de sua autoria e se analisa o trabalho missionário que ele efetuou na bacia carbonífera. Dentre os textos destaco um artigo intitulado *A Evangelização Industrial: a teologia da evangelização, a comunicação com o operário* (SMITH, 1964, p. 91-113), e um livro cujo título é *Human crisis in the Kingdom of coal* (A crise humana no reino do carvão). Há outras obras, já localizadas nos EUA, e que oportunamente serão adquiridas e analisadas.

Richard Smith não era um teólogo vinculado à Teologia da Libertação, evidentemente. Além disso, a Teologia da Libertação, enquanto movimento organizado, como já pontuado, também no âmbito do Protestantismo brasileiro, se configura posteriormente em relação passagem de Richard C. Smith no Brasil e, mais ainda, de seu próprio trabalho em *West Virgínia*, na cidade de *Morgantown*, na década de cin-

quenta. Tal trabalho nos EUA foi bem divulgado em sua época, a ponto inclusive de ser publicado um artigo na revista *Time* de junho de 1946 falando sobre seu trabalho entre os operários mineiros de *Morgantown* (RELIGION, 1946, p. 1-2).

No artigo *A Evangelização Industrial* Smith trabalha com temas relacionados à cristianização protestante de operários em indústrias. Seu olhar é lançado em direção à evangelização do operário, mas também em direção aos problemas sociais pertinentes àqueles. Smith afirma a necessidade de se alcançar o operário para Cristo. Ele escreve:

É este trabalhador, o qual muitas vezes tem sido separado e afastado da Igreja e do seu Cabeça, Jesus Cristo, que nós precisamos alcançar. É ele, que vai entender melhor o Evangelho nos termos da **solidariedade fiel** de Deus em Jesus Cristo. Essa palavra **solidariedade**, está no vocabulário, no pensamento comum do operário, especialmente na tradição sindical-industrial, no mundo inteiro. Então solidariedade é um conceito pertinente ao ponto de vista da experiência prática do operário, do ponto de vista da sua cultura (SMITH, 1964, p. 92).

Na visão de Richard Smith, o operário industrial é detentor de uma cultura social. Cabe à igreja evangelizar o operário do ponto de vista da cultura dele mesmo. O modo de evangelização que ele propõe é o da *solidariedade fiel*:

A solidariedade implica em camaradagem ou em unidade no sentido de colocar-se ou estar de pé ao lado. A solidariedade fiel significa que as limitações da camaradagem e unidade são compreendidas claramente, isto é, Deus não é homem e, por outro lado, homem não é Deus: igreja não é mundo e mundo não é igreja (SMITH, 1964, p. 95).

Na primeira oração da citação acima, Richard Charles Smith comenta:

O escritor inglês Trench, diz que esta palavra, solidariedade, originou-se com os comunistas franceses e tem o sentido de ‘camaradagem no bom êxito e no fracasso; na honra e na desonra; na vitória e na derrota, e o sentido, de estar todos no mesmo barco’. Mas esta palavra pertence também ao vocabulário do operário não-marxista e está usada nos jornais da Organização Regional Interamericana de trabalhadores (ORIT). Mais recentemente, a igreja cristã também tem dignificado esta palavra [...] (SMITH, 1964, p. 95).

Ainda nesse artigo, coloca Smith sobre a comunicação missionária da igreja:

[...] é ao lado do mundo inteiro que a igreja deve colocar-se, isto é, o mundo inteiro no sentido da raça, cultura, da classe, da região geográfica. Onde tal solidariedade ainda não tenha sido realizada plenamente, a igreja torna-se um “gueto”. **Na nossa época a igreja cristã, aqui e ali, já se tornou um “gueto burguês”**. Por esta negligência o operário sente-se mal recebido e separa-se da igreja ou nunca se une a ela. Ora esse operário, contudo, aterrorizado pela solidão, insegurança e medo de nossa época, procura e acha comunidade fraternal e íntima em outro lugar, isto é, na camaradagem do sindicato operário. Neste caso o sindicato tornou-se um substituto da igreja. Precisamos censurar o sindicato operário quando usurpa o papel da igreja, mas precisamos julgar com muito mais severidade a igreja que repetidamente esquece ou repele o operário (SMITH, 1964, p. 98).

Pontuando sobre a comunicação e a interpretação da realidade por parte de sacerdotes protestantes do seu tempo, criticamente, coloca Smith:

Quem me dera que todos os meus irmãos (pastores) aprendessem um trabalho manual e assim se tornassem uma das ovelhas por um pouco. Far-lhes-ia um bem indescritível ter também mãos sujas e rostos sujos, trezentos dias em um ano; suar sobre o mesmo trabalho, pertencer ao mesmo sindicato, comer o mesmo almoço frio, morar no mesmo bairro insatisfatório e receber o mesmo pagamento semanal... Deviam ficar até aprender [que] [...] a paga do púlpito e o macacão da oficina [...] são feitos da mesma fazenda (SMITH, 1964, p. 98).

Na passagem do Rev. Smith por Criciúma, a Igreja Presbiteriana de Criciúma se expandiu consideravelmente. Alguns exemplos são pontuados no livro de Atas do Conselho administrativo da IPB de Criciúma, quando o Rev. Smith presidia as reuniões. Em relatório escreve o referido pastor:

Quatro pontos de pregação foram estabelecidos, incluindo Vila Operária Nova onde uma capela nova foi inaugurada do dia 23 de novembro deste ano. A freqüência nos cultos nestes pontos alcança mais ou menos 350 pessoas semanalmente. Uma metade da congregação esta ajudando neste trabalho. Ao meu ver será possível no futuro organizar uma congregação presbiterial no ponto chamado Cidade Mineira (SMITH, 1963).

De Criciúma, Richard Charles Smith, com esposa e filha, vai para São Paulo, parece que para trabalhar como evangelista industrial na Igreja Presbiteriana Jardim das Oliveiras. Eles deixam Criciúma em

meados de Fevereiro de 1963, solicitando um pastor brasileiro para essa região (SMITH, 1963).

Pelo analisado até aqui, transparece que os ideais desse missionário são congruentes com a hermenêutica do Evangelho Social. A questão que fica é: mas na América Latina?

Conclusão

O ranço por parte do protestantismo brasileiro ortodoxo à Teologia da Libertação (TdL), é uma repetição do ranço que o fundamentalismo norte-americano possuía ao Evangelho Social. O Evangelho Social reverberou nos primórdios da Teologia da Libertação como uma proposta de consciência social, com a presença de vultos que adquiriram essa consciência nos EUA e vieram para a América Latina propô-la, junto com suas experiências missionárias, como Richard Shaull e o próprio Richard Charles Smith.

Tanto a Teologia da Libertação como o Evangelho Social propõem transformações de cunho não individualizante. Ambos têm como princípios hermenêuticos a interpretação da Bíblia, a análise da realidade, a presença da comunidade no meio social e o objetivo de libertar, de livrar o mundo social do jugo das crises socioeconômicas sobre grupos não favorecidos e vitimados, que nesse caso, são abalados integralmente, no sentido social e espiritual.

O Evangelho Social, sem ação coordenada a TdL, que também nem sempre foi interligada e coordenada em todos os seus focos na América Latina, ecoou no evento pontuado nesta comunicação, no contexto da bacia carbonífera em Criciúma (SC), com o trabalho de Richard C.

Smith. Mas, diante do que foi estudado até aqui, podemos concluir que esse episódio ganhou características que o qualificariam como uma proposta libertadora nos moldes do Evangelho Social, mas em confluência com TdL. Eis os pontos: a) possui uma leitura de aplicabilidade ética e social da Bíblia; b) faz parte de uma realidade Latino-Americana; c) um discurso libertador que atravessou fronteiras; d) uma autocrítica à representação institucional eclesiástica; e) uma proposta libertadora de uma realidade social opressora devido ao modo de produção capitalista.

Essa breve análise é derivada de uma pesquisa em andamento com vistas ao doutorado. Há muito mais a analisar, a perguntar e a refletir. É nisso que trabalhamos no momento.

Referências

- ALVES, Rubem. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola, 2005.
- ALVES, Rubem (Org.). **De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação**. São Paulo: Ed. Sagarana; CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação); CLAI; Progr. Ec. de Pós-Grad. em Ciências da Religião, 1985. (Coleção Protestantismo e Libertação).
- BIEHL, João Guilherme. **De igual pra igual**. RJ: Vozes, 1987.
- BOUSFIELD, André Augusto. **Presbiterianismo em Criciúma: uma análise a partir do trabalho missionário de Richard Charles Smith**. Criciúma: edição particular, 2006.
- CAMARGO, César S. O Evangelho social: aspectos históricos e teológicos. **Revista Teológica da Associação de Seminários Teoló-**

- gicos Evangélicos (ASTE)**, São Paulo, v. 6 (3), n. 31, p. 254-262, dezembro de 1988.
- DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (org.). **Gênero e Teologia. Interpelações e perspectivas**. São Paulo: SOTER; Paulinas; Loyola, 2003.
- DILLENBERG, John, WELCH, Claude. **Protestant Christianity**. New York: Charles Scribners's Sons, 1957.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. Libertação e salvação. In: GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação: perspectivas**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 125-156.
- LIBANIO, J.B.; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas**. São Paulo: Loyola, 1996.
- LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- RELIGION: Working christianity. **Time**, New York, n.º 10, p. 1-2, jun., 1946.
- SMITH, Richard Charles. A evangelização industrial. **Revista Teológica do Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas**. Apresentação. Campinas, n. 33 e 34, 1964.
- SMITH, Richard Charles. **Human crisis in the Kingdom of coal**. New York: Friendship Press, 1952.
- SMITH, Richard Charles. **Correspondência**: Postal enviado por Richard Charles Smith ao Presbitério de Florianópolis, em 7 jan. 1963
- STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. **O Novo Testamento em seu ambiente social**. São Paulo: Paulus, 1996.
- SOUZA, Silas Luiz. **O pensamento social e político da Igreja Presbiteriana do Brasil:1916-1966**. 1998. (Mestrado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo, UMESP.

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

RAUSCHENBUSH, Walter. **Christianity and the social crisis**. New York: The Macmillian Company, 1913.

RAUSCHENBUSH, Walter. **A Theology for the social gospel**. New York: Abigdon Press, 1917.

Teologia da Libertação e Direitos Humanos: aproximações

*Thyeles Borcarte Strelhow**

Resumo

Atualmente, a Teologia da Libertação (TdL), por vezes, tem sido relegada apenas a uma pertinência histórica. Com a queda das ditaduras militares e o esfriamento das grandes movimentações sociais de massa, o discurso de libertação acabou sendo deixado de lado e sucumbido a uma sensação ilusória de liberdade. Este artigo pretende refletir sobre alguns aspectos que apontam na contramão do discurso histórico-reducionista. Desta maneira, a opção da TdL, com olhar a partir das pessoas latino-americanas e seu contexto de sofrimento, se constitui num elemento importante de aproximação para contribuir com a discussão sobre direitos humanos. Com um olhar focado nos desafios contextuais, é necessário propor uma alocação concreta sobre direitos humanos que fomente transformação da realidade das vítimas dos processos de exclusão. O estudo aqui apresentado fará algumas pontuações iniciais sobre o tema proposto, tendo no primeiro ponto reflexões sobre a interpretação do Cristo crucificado a partir de um olhar da realidade latino-americana; no segundo tópico pretende-

* Mestrando em Teologia pela Faculdades EST com financiamento do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Licenciado em Pedagogia pela PUCRS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul). E-mail: thyeles-bs@yahoo.com.br

-se conjecturar sobre a atualidade da TdL e a pertinência do seu discurso teológico para uma mudança social; por fim, no terceiro tópico tenta-se tecer aproximações com direitos humanos numa tentativa de diálogo com a realidade e alguns destaques finais plausíveis.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Teologia da Libertação; Atualidade.

Considerações iniciais

Quando se trata da discussão sobre o fazer teológico da TdL algumas questões importantes precisam ser discutidas. No momento atual tem-se a pretensão de sepultar a relevância da TdL para responder às questões que a pós-modernidade tem desafiado. Muitas são as vozes que acreditam na falência de uma teologia que fez a opção clara de estar ao lado das pessoas pobres. Reduziram o seu caráter teológico a uma luta de classes e de divinização de um grupo social. Desta forma, com a decadência dos movimentos populares, principalmente, ligados a luta contra as ditaduras militares, considera-se que a TdL foi exaurida de ter respostas pertinentes para o contexto atual, em que a exploração se tornou sedimentada e estruturada como parte intrínseca do sistema embasado pelo neoliberalismo.

Assim, nesta comunicação, procurar-se-á elencar alguns elementos da contribuição da TdL, quando do seu surgimento, e o que ela ainda tem a dizer no contexto pós-moderno, tentando embasar possíveis perguntas a serem feitas. Acredita-se que a caminhada elaborada pela TdL até o momento foi marcada pelo empoderamento e pela descen-

tralização do pensamento teológico, ousando um fazer teológico da perspectiva da pessoa oprimida, pelo olhar das pessoas que estão à margem. Esta grande conquista não pode ser simplesmente abandonada por modismos. Continuar a exercer voz e posicionamento, a partir da América Latina e do Caribe, é prosseguir com a possibilidade de mudança e constituição de uma realidade com mais justiça e menos vítimas.

1 O Cristo crucificado hoje

Para incorrer numa aproximação sobre o fazer teológico da TdL é necessário destacar a grande virada teológica proporcionada, a partir da leitura latino-americana do testemunho bíblico em relação ao centro da mensagem evangélica que é o próprio Cristo. Pode-se dizer que há uma redescoberta da mensagem salvífica do Reino de Deus, proclamado em Jesus Cristo e, principalmente, uma reconstrução da própria figura de Jesus. Não de uma forma a reconstruir o Jesus-histórico, pretendido pela teologia europeia no último século, mas como um modo de reconhecimento de si mesmo, como povo latino-americano, em Cristo (SARANYANA, 2002. p. 303-304). Esta virada teológica encontra o centro da ferida da América Latina marcada pela colonização e pela escravidão. O Cristo apresentado eclesiologicamente tinha a posição de opressão e vinha com a espada e o chicote e, a partir de meados do século XX, usava farda militar.

A proposta contextual, que procurava fazer um exercício hermenêutico consciente da realidade humana, faz uma leitura de Cristo a partir do próprio Cristo e não o tornando um objeto de pesquisa. Den-

tro desta perspectiva hermenêutica, algumas características são importantes a destacar: o foco da reflexão teológica deve estar centrado na pessoa que habita a América Latina e suas necessidades, ao invés de uma transposição eclesiológica sem sentido para a vida destas pessoas; a realidade da pessoa latino-americana não pode ser encarada como um fim em si, mas deve focar na utopia como princípio-esperança; o fazer teológico deve estar ancorado no princípio da criticidade, que busca um diálogo entre a igreja e a sociedade num movimento de encarnação da experiência histórica; a conversão não pode ser apenas individual, pois os desafios que a vida latino-americana enfrenta são estruturais e necessitam de uma ação organizada de forma coletiva, inserida na realidade social; a ação cristã deve ocupar um lugar central na realidade eclesial, uma primazia da ortopraxia sobre a ortodoxia (BOFF, 1972. p. 56-61).

Esta redescoberta de Cristo veio acompanhada de uma ruptura necessária para uma releitura capaz de estar enraizada no contexto das pessoas exploradas da América Latina, a saber, uma desvinculação entre Jesus Cristo, Igreja e Reino de Deus. Sem dúvida, esse é o ponto central de toda a tensão entre os teólogos da libertação e a igreja romana. Como é perceptível ao longo da história eclesiástica, a igreja institucional sempre foi acompanhada por ações que passavam ao largo da exigência incondicional da mensagem evangélica do amor. Foi imperativa, portanto, esta ruptura para que o Cristo libertador fosse reconhecido e vivenciado na vida cotidiana do povo latino-americano, marcado pela opressão e dominação (SARANYANA; GRAU, 2002, p. 304-306).

Assim, o encontro do povo sofrido da América Latina com o Cristo revelado no texto bíblico se dá no Nazareno, um homem simples e

marginalizado, considerado de um lugar desprezível. A vida do povo latino-americano se encontra na vida de Jesus Cristo marcada pela pobreza e pela discriminação social. O Cristo é a realização do Reino de Deus, mas não em sua plenitude. Ele se encontrava no outro e na outra e dali se esvaziava totalmente e se realizava perfeitamente. É no encontro com Aquele que se movimenta contrariamente aos modos de sua época, que traz para sua mesa as pessoas pecadoras e impuras, vai à busca das pessoas que estão abandonadas à margem, que a pessoa pobre da América Latina tem a possibilidade de vislumbrar uma realidade mais justa (BOFF, 2007. p. 30-36).

A grande realidade de Cristo na atualidade é o túmulo vazio. No momento da ressurreição de Cristo não se pode mais experimentar a vida cristã sem a sua presença. A práxis cristã não está ancorada numa lembrança ou numa mistificação de um libertador, mas na presença real de Cristo enquanto morto de cruz, porém ressurreto em amor e na realização da promessa do Espírito Santo. A encarnação de Cristo assume em si o início e o fim da história. É a partir d'Ele que se traça a meta histórico-escatológica. Desta forma, a ação da cristandade na imitação de Cristo não está em repetir gestos que Ele fez, mas na profunda identificação com o ser de Jesus Cristo. Um ser que perseverava no amor, que se esvaziava no encontro com a outra pessoa, que sentia com elas e com elas buscava uma transformação da morte em vida. Este é o exemplo a ser perseguido pelos cristãos e pelas cristãs, a consumação do Cristo que se refaz da morte de cruz em vida nova e abundante (BOFF, 1972, p. 223-244).

Porém, é preciso destacar que a ressurreição de Cristo só fará sentido se estiver embasada na identificação do povo latino-americano com o sofrimento da cruz. Sem a experiência da cruz, que as pessoas

excluídas hoje são identificadas, ter-se-á uma reflexão desgarrada da realidade de sofrimento do povo. O evento da cruz possibilita uma re-interpretção da mensagem escatológica da ressurreição concretizada. Mesmo sofrendo e morrendo, Cristo ressuscitou e venceu o poder do pecado e da morte. Assim, também o povo espoliado pela morte das limitações de uma mera vida pode ressuscitar e romper com a opressão. É a esperança que transforma, impulsiona e responsabiliza. Frente a esta boa notícia não se pode calar, nem muito menos cruzar os braços. O túmulo vazio desafia e exige da fé o compromisso com o Reino de Deus.

Por isso é tão importante a identificação do povo com o Cristo e seu reconhecimento n'Ele. Imagens a respeito de Cristo podem ser criadas de várias formas, e assim o foram feitas, mas a pergunta essencial para o povo latino-americano é: qual é a imagem de Cristo que mais se aproxima da realidade do povo? Sem dúvida, a resposta para esta pergunta estará no Cristo Libertador, que vence a morte e traz vida, que impulsiona uma nova forma de viver a fé com o compromisso histórico do imperativo *segue-me*. Por outro lado, outras imagens alienantes sobrepuseram à imagem do Cristo Libertador. Estas imagens interpretaram a libertação histórica apenas na transcendência e aceitaram a realidade estrutural de uma forma fatalista. As mudanças que acontecem são pontuais e individuais, vinculadas apenas a elementos morais. Quer dizer, a realidade opressora está tão entranhada nas estruturas sociais que se torna quase impossível reelaborá-las (SOBRINO, 1993. p. 25-30).

A discussão em torno das imagens de Cristo é importante porque é fruto de hermenêuticas que favoreciam por demais a opressão. Relacionar o Cristo com a abstração do amor, da reconciliação sem conflito ou a sua absolutização, sem a relação, é separar o Cristo de Jesus. A

questão não é a inconformidade com os termos utilizados, que, como se pode notar, fazem parte da grandiosa mensagem de Cristo (amor, reconciliador, poder), mas, sobretudo, as intencionalidades por trás desses termos. Uma das grandes intuições da TdL foi justamente a sua opção consciente pelas pessoas pobres. Criticada como classista, tinha como base de partida para a reflexão teológica a vida da pessoa que sofre com a miséria, a exclusão e a opressão. Quando se tira do âmbito de visão a dimensão histórica da atuação do Cristo, facilmente estar-se-á caindo num abstratismo infértil. Cristo-amor só tem sentido se for entendido no seu esvaziamento na próxima e no próximo. O Cristo-reconciliador só pode ser entendido a partir da relação de conflito que rompe com a situação de opressão. O Cristo-absoluto tem que ser entendido na relação trinitária e com o cosmos (SOBRINO, 1993, p. 30-33).

2 Atualidade teológica

Após uma breve discussão sobre a virada teológica em relação ao exercício hermenêutico a partir de uma cristologia pelo olhar latino-americano, se faz necessário elaborar algumas pontuações sobre o atual momento do discurso da TdL. Cabe salientar, ainda, que há uma tentativa de incorporação das intuições propostas pela TdL por teologias surgidas recentemente, num movimento de globalização teológica. De fato, com a derrocada do socialismo, a TdL demorou um pouco a re-organizar seu discurso e a propor alternativas estruturais, mas será que uma nova nomenclatura resolverá a problemática de propostas concretas de mudanças estruturais? Ou melhor, não será possível

discutir as questões visíveis de miséria e opressão sem a necessidade de um novo nome? O que está em jogo? São perguntas que não serão respondidas neste trabalho, mas que ressoam na perspectiva da discussão sobre a atualidade teológica da TdL.

A expressão Teologia da Libertação sempre esteve carregada de um estigma socialista, por vezes, reduzida pelos seus críticos como uma forma de fazer marxismo com teologia. Com sua opção de estar ao lado das pessoas oprimidas (perspectiva dos pobres), foi refutada como uma teologia materialista que se apega a uma dimensão da vida humana, esquecendo-se do desenvolvimento espiritual da comunidade e transferindo a centralidade da teologia de Deus-Cristo para o pobre. Aquino Júnior, então, defende que para falarmos sobre a atualidade da TdL é necessário estabelecer alguns parâmetros do entendimento sobre a atualidade. Assim, ele esmiúça quatro formas de se falar sobre ela: *presença, visibilidade, relevância e pertinência* (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 23). Estabelecendo uma discriminação da concepção de atualidade, pode-se julgar ou até, de certa forma, mensurar como o discurso da TdL se faz atual na sociedade de hoje.

Caráter de presença: analisar a atualidade de algo pelo seu viés de presença está relacionado à concepção da existência por se fazer presente. É o primeiro parâmetro necessário para definir se algo é atual. Julga-se, em maior ou menor escala, a atualidade de algo quando este se faz mais ou menos presente. O reconhecimento de sua presença acontece mesmo na sua negação, pois só se pode negar e ignorar algo que está presente (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 23). Desta forma, o discurso da TdL é atual, pois está presente de diversas formas, desde a realização de um congresso continental até as lutas sociais que procuram sobreviver e não sucumbir às amarras estruturais.

Caráter de visibilidade: ao ponderar a atualidade por este viés, está se caracterizando como algo se faz atual através da sua exposição na opinião pública. Neste ponto é necessário fazer a relação com a presença do discurso midiático. A mídia tem a pretensão de tornar real apenas o que está presente em sua pauta. Ela manipula as informações de acordo com os interesses dos grupos que detêm o poder sobre ela, de tal forma que dá a impressão ilusionista de que não há outros discursos contraditórios aos seus (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 24). É importante ressaltar que fazer parte do discurso midiático requer concessões de preceitos fundamentais, como diria o dito popular: “vender a alma para o diabo”. Sempre estarão em jogo interesses que destoam de um discurso que visa vida em abundância para todas as pessoas. Assim, pode-se afirmar que a TdL não faz parte dos discursos midiáticos, ou, se preferir, é desatualizado, pois a sua opção pelos pobres não tem espaço de veiculação.

Caráter de relevância: a afirmação de atualidade que passa pelo caráter de relevância está baseada na sua capacidade de estar em acordo com as necessidades reais e concretas de um determinado contexto. Faz parte de como algo responde de maneira efetiva aos desafios impostos por determinadas situações. Está sempre vinculada a quem se faz relevante (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 25). Por exemplo, para uma pessoa que está à espera de atendimento médico é relevante que sua saúde seja reestabelecida. Neste sentido, o discurso da TdL tem seu caráter atual, mas com a necessidade de responder a quem se faz relevante. Desde a perspectiva da pessoa excluída dos meios de vida digna, falar em transformação social e libertação é falar da superação de sua realidade atual, no entanto, não quer dizer que terá a mesma relevância para a pessoa que usufrui de vida digna.

Caráter de pertinência: no que diz respeito à atualidade, o caráter de pertinência está vinculado à relação intrínseca que algo exerce sobre algo; um não existe sem o outro, como por exemplo, a fotossíntese que está para a árvore, como a árvore está para a fotossíntese. Nesta relação, é mais ou menos atual à “medida que é mais ou menos característico, próprio ou constitutivo de algo” (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 26). Neste sentido, Boff afirma de forma enfática e corrobora com a atualidade pertinente da TdL afirmando que “enquanto houver alguém gritando no mundo, sejam mulheres, afrodescendentes, indígenas, pessoas discriminadas, sempre tem sentido, a partir da fé, falar e atuar de forma libertadora” (BOFF, 2012). Fica explícito que a opção da TdL pelas pessoas que sofrem (pobre) faz parte da práxis teológica e enquanto estas existirem a TdL se fará pertinente na atualidade.

Toda a discussão sobre a atualidade da TdL não a exime dos desafios que precisam ser encarados e refletidos em seu seio. Na verdade, se porventura se chegasse ao término deste ponto, tendo no horizonte uma fórmula matemática para a resolução de todos os problemas sociais, não se estaria fazendo Teologia da Libertação. Cuidados apontados por Ribeiro (2003, p. 320-353), citando grandes teóricos da TdL, precisam ser considerados, principalmente, quando a base reflexiva da TdL está na práxis. A título de fechamento do ponto temático elaborado até o momento, fica a sensação de que a TdL não perdeu a relevância e a pertinência para o mundo pós-moderno, no entanto, existem peculiaridades, que sua articulação teológica precisa trabalhar neste novo momento histórico, visualizando uma abertura para o diálogo social. Também é manifesto que o discurso da TdL precisa apresentar algumas alternativas ou fazer as perguntas construtoras, na proposição de uma realidade de justiça. Mesmo o discurso prático pode se tor-

nar abstrato. Mesmo a pessoa pobre pode se tornar opressor em sua realidade e de alguma forma oprimir (relações de gênero, de raça, de meio ambiente etc). A transformação social é um desafio imenso que não pode ser abandonado, mas precisa, com urgência, de estratégias organizadas para a construção de uma sociedade da vida.

3 Aproximações com direitos humanos

A relação religiosa com a discussão de direitos humanos acontece de forma bastante contraditória. Se, por um lado, no seio do pensamento cristão está a defesa da dignidade humana (FOLLMANN, 2002. p. 145-156), relacionada à sua criação como imagem e semelhança de Deus, por outro, a igreja protagonizou terríveis atentados contra a vida. Boff cita três exemplos que denotam os “pecados” da igreja frente à violação dos direitos humanos: a anti-democracia hierárquica; a censura à informação e a eliminação da oposição. Estes eventos denotam a relação um tanto quanto conflitiva entre a igreja e os direitos humanos. No entanto, no Concílio Vaticano II, por exemplo, busca-se um contato com a discussão social de direitos humanos e sua relação com a dignidade humana, que recebeu um toque particular, com o reconhecimento de liberdade de toda pessoa (BOFF, 2005. p. 83-94). Mas a liberdade deve estar atrelada à responsabilidade, não no nível de “termina onde começa a do outro”, senão que a liberdade individual deve estar atrelada à consciência relacional com a outra pessoa, quer dizer, deve estar a serviço.

Mesmo contraditoriamente, o contato teológico com os direitos humanos é um ponto de partida viável para uma incisão dentro das

discussões de transformação da sociedade. Vislumbrando uma diversidade religiosa, política, econômica e cultural, somente o discurso evangélico não é suficiente para impactar uma ação majoritária dos indivíduos que compõem a sociedade. É preciso um ponto de encontro que, à luz do evangelho, se possa exercitar o ato político de mudança. Em geral, quando se fala em direitos humanos, há vozes, em sua maioria, que defendem e acreditam serem preceitos acima do bem e do mal. No entanto, também numa discussão extremamente honrável existem interesses subterrâneos que precisam ser cavados e explicitados. Mesmo os Estados que assinaram as declarações humanitárias infringem os direitos humanos. Mesmo que o sistema capitalista, influenciado pelo iluminismo, tenha sido concebido dentro de seu ambiente, uma legislação que defenda a vida de todas as pessoas se confronta com a engrenagem maior do lucro que a reduz à subsistência (WACKENHEIM, 1979. p. 60).

É importante destacar ainda para o que Martins chama de “fetichização da ideia de exclusão”. Na visão do autor, atualmente, vive-se uma realidade social na qual se caracteriza todo tipo de pobreza no estigma da exclusão e isso, por ser tão genérico, acaba não dizendo nada. Ao invés de se falar em exclusão é necessário refletir sobre os processos excludentes. Existem pessoas que são vítimas dos processos excludentes sociais, políticos e econômicos e não uma categoria sociológica contrastante de pessoas excluídas. Na atual sociedade existe um consumo dos individualismos e uma padronização ideológica. A pessoa que mora na favela consegue acessar o mundo do glamour pela tela colorida da TV, da mesma forma que a pessoa que mora no Leblon (MARTINS, 1997. p. 11-22). Esta ideia de “igualdade” se tornou necessária graças ao desenvolvimento do capitalismo regido por

relações contratuais. Assim, o/a trabalhador/a precisa ser livre (igual ao/à patrão/oa) para poder estabelecer um contrato de venda da sua força de trabalho. Nesta condição, a força de trabalho, que antes estava intrinsecamente ligada ao trabalhador, torna-se desvinculada de tal e passível de ser comercializada como uma mercadoria. Desta forma, a criação da ideia de inclusão social torna-se mais degradante do que a própria face da exclusão (MARTINS, 2002. p. 27-28).

Em face desta designação categórica de exclusão, cria-se um estigma em que nem sempre a pessoa caracterizada se reconhece. De fato, aqui habita uma grande problemática no que diz respeito aos direitos humanos e ao protagonismo social (ALVES, 2000. p. 351-371). A designação social aos sujeitos de direitos por parte do Estado não significa uma atuação social que os trata como sujeitos. Ser reconhecida como pessoa plena, detentoras de direitos não se automatiza numa atuação histórica de luta pela concretização destes direitos. Para que a pessoa que se encontra à margem dos processos sociais, econômicos e culturais assuma um papel de protagonismo social é preciso que ela se reconheça como sujeito de direitos e como protagonista, dentro da realidade contextual em que está inserida (MARTINS, 2002, p. 32). Pelo contrário, quando este movimento interno de reconhecimento não acontece acaba por se restringir à invisibilidade social. Este é um desafio imenso e um momento oportuno na busca de transformação social pelo viés dos direitos humanos.

Esta reflexão sobre os sujeitos concretos da exclusão é importante, pois vai de encontro com uma discussão que tenta superar uma declaração metafísica dos direitos humanos (DEMO, 1998. p. 8). Na pretensão de serem universais, os direitos humanos são maquiados como direitos de um grupo de pessoas, que, em geral, já estão resguardados

economicamente, socialmente e culturalmente. Quando se concretiza para e desde quem fala de direitos humanos, se possibilita uma atuação de luta de direitos por aqueles que se constituem como sujeitos em construção. Para tanto, a perspectiva histórica de construção de direitos humanos precisa estar no horizonte. É uma tentativa de tornar os direitos humanos não privilégios para aquelas pessoas que já alcançaram, de certa forma, as suas garantias individuais, mas realmente defesa da vida. Os direitos humanos devem alcançar as pessoas que mais padecem, a saber, nas vítimas dos processos de exclusão (ELLACURÍA, 2012. p.348-351).

Desta forma, a realização dos direitos humanos acontece numa relação dialética entre negação e afirmação. Verifica-se a realidade em que pessoas são constrangidas da vida. Então, se nega a ideologização abstrata e metafísica dos direitos humanos e sua universalização, buscando suas raízes históricas e verificando sob quais interesses estes foram constituídos (ELLACURÍA, 2012, p. 352). Para, enfim, se afirmar que aqueles direitos destinados a um grupo de pessoas também devem ser resguardados aos que estão sendo violados (ALVES, 2000, p. 367). Esta afirmação, posterior dos direitos humanos, daí sim universal, impulsiona para que se lute em busca da anulação da realidade negadora de direitos. Decerto se manifesta a realização da utopia com a denúncia necessária para o desenvolvimento de um processo de concretização da justiça (ELLACURÍA, 2012, p. 353-354).

Como destaque final das possíveis aproximações entre a TdL e os direitos humanos cabe salientar que o compromisso social cristão adverte para a busca incessante por justiça, não como faz um justiceiro fora da lei, mas na precipitação da prática de justiça. Para tanto, sua atuação política deve estar embasada na realização de uma politização

autêntica que remonta à caracterização de Aristóteles do ser humano como animal político. Desta forma, utilizar-se-á de uma ferramenta analítica que buscará entender como se constituem os mecanismos que geram pobreza e violação dos direitos humanos, e de uma ferramenta prática que terá como horizonte a organização que torne possível a transformação. Assim, torna-se imperativo a participação social visando à realização de uma sociedade mais justa e do rompimento com gestos que violam os direitos humanos (BOFF, 2005, p. 61-78).

Considerações finais

Tentou-se no decorrer desta comunicação elucidar, a partir de uma linha condutora, o discurso teológico da TdL dentro da atualidade e as possibilidades de encontro com a temática de direitos humanos. Fica claro que o papel profético de denúncia dos processos de exclusão, que vitimiza grande parte da população latino-americana, precisa ser exercido com urgência. As pessoas clamam por mais vida, não uma vida de subsistência, mas por vida abundante; as pessoas clamam por justiça que restaure as injustiças cometidas no passado para o exercício de perdão e a construção de uma nova realidade; as pessoas clamam por uma sociedade pautada pelo equilíbrio social e que tenha como base uma melhor distribuição de renda e do acesso aos meios de vida, não por uma inclusão discriminatória, mas por uma participação protagonista. É preciso atentar-se a estes clamores, que de tanto gritar produz rouquidão e deixa as pessoas sem voz. Ouvir a voz de quem não tem como falar é imperativo para a construção de uma realidade transformada.

Neste sentido, a contribuição da TdL é importante e extremamente pertinente por ter no seu bojo um olhar para quem está à margem. É um movimento que contraria a lógica dominante, que busca no exemplo de Jesus Cristo o seu fundamento para contrariar os desejos opressores e promover oportunidades de mudança. Não se pode calar frente aos desafios contextuais que teimam em considerar a vida como mero instrumento para objetivos individuais. A luta cristã por igualdade deve ser conduzida pela consideração da outra pessoa no reconhecimento de seu semelhante e pautada pelo amor. Não um amor ingênuo e alienado, mas um amor que exerça a responsabilidade com a transformação social de estruturas de exclusão, que caminhe junto com as pessoas ao longo do caminho e que vá ao encontro de quem está na beirada. Assim, é possível dialogar e fazer aproximações entre esferas que se tratam distintas, mas que se encontram e podem transformar.

Referências

- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Teoria teológica, práxis teológica**: sobre o método da Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 2012.
- ALVES, José Augusto Lindgren. Cidadania, direitos humanos e globalização. **Ensaio**, Rio de Janeiro, n. 28, p. 351-371, 2000.
- BOFF, Leonardo. Cristologia a partir do nazareno. In: VIGIL, José María (org.). **Descer da cruz os pobres**: cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**: ensaios de eclesiologia militante. ed. revista. Rio de Janeiro: Record, 2005.

- BOFF, Leonardo. Os intelectuais que têm algum sentido ético precisam falar sobre a terra ameaçada. entrevista especial com Leonardo Boff. **Instituto Humanitas Unisinos** – IHU, São Leopoldo, terça-feira, 16 de outubro de 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/514475-deus-acredita-em-todos-os-seres-humanos-entrevista-especial-com-leonardo-boff>>. Acesso em: 16 out 2012.
- DEMO, Pedro. **Charme da exclusão social**. Campinas: Autores Associados, 1998.
- ELLACURÍA, Ignacio. Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. In: BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. **Justiça e memória: direito à justiça, memória e reparação: a condição humana nos estados de exceção**. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: IFIBE, p. 347-359, 2012.
- FOLLMANN, Ivo. A problemática dos direitos humanos e a Igreja Católica. In: KEIL, Ivete Manetzeder; ALBUQUERQUE, Paulo Peixoto de; VIOLA, Solon Eduardo Annes (orgs.) **Direitos humanos: alternativas de justiça social na América Latina**. São Leopoldo: UNISINOS, p. 145-156, 2002.
- MARTINS, José de Souza. **A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MARTINS, José de Souza. **Exclusão social e a nova desigualdade**. São Paulo: Paulus, 1997.
- MÜLLER, Alois; GREINACHER, Noerbert. “Direitos humanos” como tema teológico-prático. Trad. Edgar Orth. **Concilium**, Petrópolis, n. 144, p. 3-6, 1979.
- RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. A Teologia da Libertação morreu? um

panorama da teologia latino-americana da libertação e questões para aprofundar o debate teológico na entrada do milênio. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 63, n. 250, p. 320-353, 2003.

SARANYANA, Josep Ignasi (coord.); GRAU, Carmen-José Alejos (org.). **Teología en América Latina**: el siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001). Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2002.

SEGUNDO, Juan Luis. **Massas e minorias**: dialética divina da libertação. Trad. João Gaio. São Paulo: Loyola, 1975.

SOBRINO, Jon. **Jesuscristo Liberador**: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 1993.

WACKENHEIM, Charles. O significado teológico dos direitos humanos. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. **Concilium**, Petrópolis, n. 144, p. 55-62, 1979.

A tradição da Teologia da Libertação na Assembléia Popular: Fé Política e Cristianismo para além da Igreja

*Flávio Lyra de Andrade**

Resumo

Apresenta-se nesta comunicação resultado de pesquisa de mestrado sobre a Assembleia Popular – AP, enquanto rede de movimentos sociais. Discute-se sua fundação na 4ª Semana Social, realizada pelo Setor de Pastoral Social da CNBB, MST, MAB, Jubileu Sul e Consulta Popular. O estudo debate sobre esse processo social em seus trânsitos entre os campos político e religioso, identificando seus vínculos com a tradição da teologia da libertação. Investigou-se a organização em âmbito nacional, e nos estados de Pernambuco e Paraíba, realizando entrevistas, para buscar compreender as referências ideológicas e culturais implicadas na vivência das pessoas e organizações articuladas na AP. Identificamos em sua dinâmica de ação coletiva um conjunto de “tradições políticas e culturais” advindas de uma história de lutas políticas identificadas com a trajetória de certa esquerda social, pós anos 1980, a qual tipificamos assim: do cristianismo da libertação; do sindicalismo combativo, ONGs movimentalistas e novos movimentos sociais; das organizações de esquerda de caráter marxista ou nacional-

* Mestre em Sociologia pelo PPGS/UFPE; Doutorando pelo PPGS/UFPB. E-mail: flyraa@globo.com

-popular; do associativismo comunitário, cultura e educação popular. A tradição do cristianismo da libertação mostra-se como uma expressão da persistência e recriação da teologia da libertação, que sobrevive ao lado da predominante expressão católica neo-pentecostal carismática, enquanto espaço de militância cristã secular e laica, porque apesar dos laços existentes com as pastorais sociais, esta é uma rede de movimentos e ativistas sociais, um espaço pluralista. Os militantes cristãos da AP professam sua fé em sua ação política, representando parte da tendência de desinstitucionalização da religião.

Palavras-chave: Religião; Sociologia Política; Movimentos Sociais; Teologia da Libertação

Introdução

O estudo apresentado nesse texto debate sobre a Assembleia Popular – AP¹, fundada em 2005, na 4ª Semana Social realizada e coordenada pelo Setor de Pastoral Social da CNBB, MST, MAB, Jubileu Sul no âmbito Nacional e a Consulta Popular no âmbito das coordenações dos estados pesquisados. Observamos seu processo social de constituição e ação coletiva, os trânsitos de seus militantes entre os campos político e religioso, identificando seus vínculos com a tradição da teologia da libertação. Investigou-se a organização em âmbito nacional, e nos

1 ANDRADE, Flávio Lyra. “Construção de identidades coletivas na assembleia popular: trânsitos em processos sociais entre o campo político e religioso”. Dissertação de Mestrado em sociologia, PPGS/CFCH/UFPE, Fevereiro, 2012.

estados de Pernambuco e Paraíba², realizando entrevistas, buscando compreender as referências ideológicas e culturais implicadas na vivência das pessoas e organizações articuladas nesta rede de movimentos sociais.

Interessou-nos em especial registrar alguns significados da fundação da Assembleia Popular para a teologia/cristianismo da libertação³, delineando alguns elementos que contextualizaram o vínculo existente entre uma e outra – AP e TL, em período histórico de reação conservadora da hierarquia a cristãos que se vincularam a essa perspectiva teológica pastoral.

Nesse estudo, a presença de cristãos mostrou-se como uma expressão da persistência e recriação da teologia da libertação - que sobrevive ao lado da predominante expressão católica neopentecostal, carismática -, enquanto espaço de militância secular e laica, porque apesar dos laços existentes entre a AP e o Setor de Pastoral Social, esta funciona como uma rede de movimentos e ativistas sociais, um espaço plura-

2 Estados que compõe o Regional Nordeste 2 da CNBB, que reúne os estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas. Esta escolha implicou em algumas peculiaridades que envolvem o contexto eclesial – eclesiástico da Igreja Católica, que é atípico em relação ao que poderíamos caracterizar como perfil predominante da Igreja Católica no Brasil. Quando dizemos atípico é para caracterizar o processo de intervenção da Cúria Romana na Arquidiocese de Olinda e Recife, com o propósito de desmontar a estrutura pastoral existente e apagar a herança do que significou a influência carismática e profética de Dom Helder para uma igreja comprometida com os pobres e de apoio as correntes da teologia da libertação, as CEBs e as pastorais populares.

3 No correr dos dois primeiros itens do texto utilizaremos as expressões teologia da libertação, cristianismo da libertação e por vezes catolicismo da libertação, indistintamente. A partir do terceiro item, faremos uma distinção que será importante para as conclusões do texto. Será utilizada a categoria sociológica de cristianismo da libertação como substitutiva da expressão teologia da libertação, como se verá adiante, dada sua abrangência para interpretar o fenômeno da participação de cristãos nos movimentos sociais.

lista. E isto ocorre num contexto em que se reduzem os espaços de articulação institucional entre as CEBs e as pastorais populares e se produz, com a criação do Setor das Pastorais Sociais, uma dicotomia entre o eclesial e o sociopolítico, favorecendo um movimento ambíguo de atuação das pastorais na política, onde os leigos vão perdendo crescentemente a sua autonomia, de forma que, a depender de suas posições, não terão autorização para se pronunciar em nome da Igreja, ainda que o assunto seja ligado ao serviço e ao tipo de assessoria nas quais aquela pastoral se especializou. Podemos caracterizar esse período pela derrota, no âmbito institucional da Igreja Popular ou Igreja dos Pobres, enquanto uma perspectiva eclesial-política da Igreja Católica do Brasil e da América Latina (WANDERLEY, 2003; RICHARD, 2006).

1 As Pastorais Sociais, as Semanas Sociais Brasileira e a fundação da Assembléia Popular

Para localizar a Assembleia Popular e sua relação com o Setor de Pastoral Social recorre-se a estudo de Oliveira (2007a) que discorre sobre a tríade formada pelo complexo organizacional que articula CEBs, pastorais sociais e CNBB, voltado para uma ação pastoral de compromisso com os pobres. Complexo que caracteriza e distingue a estrutura da igreja Católica no Brasil de outros países da América Latina, pela sinergia que esta gerou na trajetória histórica dessa Igreja nos últimos quarenta anos, que tem sobrevivido apesar do processo de restauração da grande disciplina impingida pela Cúria Romana desde meados dos anos de 1980, como bem descreve Lowy (1991) e Plumen (1997).

A Igreja do Nordeste [...] enfrentou com coragem os desafios socioculturais após o Concílio Vaticano II. Ela foi durante muito tempo vista como uma das mais comprometidas com a causa dos pobres e com as grandes orientações da ‘Teologia da Libertação’. Assumiu na década de 70 a ‘opção evangélica pelos pobres’ em favor da justiça e se abriu à participação do Povo de Deus a partir do binômio comunhão-participação: comunhão e participação na vida interna da igreja e em sua interação com a realidade [...] Os leigos(as) conquistaram espaços na organização pastoral. A Igreja-instituição entrou num processo de despojamento do poder, cada vez mais exercido com os pobres e entre os pobres [...] Estimulou-se, no meio dos pobres, a formação de equipes e comissões diocesanas das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e de pastorais específicas [...] Acentuava-se entre os bispos o exercício da colegialidade e se promovia a corresponsabilidade de todo o Povo de Deus [...] A substituição de Dom Hélder Câmara na Arquidiocese de Olinda e Recife em 1985 significou e marcou a guinada para o conservadorismo na Igreja no Nordeste. [...] O resultado tem sido uma diluição da presença da igreja na vida da sociedade nordestina. Muitos leigos(as) ficaram perplexos e confusos; outros indiferentes. Desligaram-se até da instituição (PLUMEN, 1997, p. 109-110).

Para Oliveira, a constituição da estrutura eclesial e de ação pastoral só foi possível se conformar com a “virada” política da CNBB, quando esta decide romper com o regime militar, deixando que o compromisso da opção pelos pobres inspirasse o novo arranjo institucional da sua organização. Foi no curso dessa virada política da CNBB que surgiu e se desenvolveu as mais diversas experiências de apoio e participação das Igrejas locais, dioceses, em lutas populares do campo e da

cidade. É nesse contexto que surgem as CEBs e as Pastorais Populares que, se apoiando na CNBB, vieram a dar uma resposta aos novos desafios da realidade. Na medida em que esses organismos se articulam de modo estável e se influenciam mutuamente, eles vão engendrando uma nova estrutura, que podemos chamar de estrutura pastoral. A CNBB, as CEBs, espalhadas por todo o País e inseridas nas diversas associações, conselhos locais, movimentos sociais e mobilização das bases, e as Pastorais Sociais, presentes nos diversos setores da sociedade, geram uma incidência da Igreja sobre os temas de ponta da realidade. Assim, essa embrionária estrutura pastoral formada pelo tripé CNBB-CEBs-Pastorais representa uma inovação criativa face à estrutura herdada, que tem uma grande capacidade de resiliência (OLIVEIRA, 2007a).

A conformação de um Setor de Pastoral Social nos anos 1990 e 2000 dá seguimento à tradição das pastorais populares das décadas de 70 e 80 e da ação católica dos anos 50 e 60, e tem sua existência concreta na articulação de cristãos, de pastorais e organismos eclesiais católicos, principalmente em torno da realização de Semanas Sociais.

O Setor de Pastoral Social - SPS integra a estrutura organizativa da CNBB, tendo sido criado no início dos anos 1990. Constitui-se de uma coordenação da qual participam representantes das várias pastorais sociais e organismos eclesiais⁴. Essas pastorais e organismos atuam

4 Estes organismos compreendem: a pastoral operária (CPO), a pastoral da terra (CPT), a pastoral dos pescadores (CPP), a pastoral da mulher marginalizada (PMM), a pastoral do menor, da criança, do migrante (SPM), a pastoral da AIDs; o Conselho Indigenista Missionário (CIMI); a Comissão Brasileira de Justiça e Paz (CBJP); Cáritas. Estas pastorais e organismos pastorais têm uma estrutura organizativa nacional, com secretarias e coordenação nacional, que articulam equipes de agentes de pastoral e técnicos que atuam nas dioceses, tendo por estruturas intermediárias equipes regionais que reúnem as dioceses de um mesmo Estado ou alguns Estados.

pastoralmente com segmentos sociais e temáticas que as vinculam a práticas políticas, desenvolvendo ações de cunho educativo e político-social não confessional. Elas realizam atividades na linha da garantia dos direitos, ampliação da cidadania, participação política e desenvolvimento sustentável e solidário (SETOR PASTORAL SOCIAL – CNBB, 2001; CNBB, 2008).

Esse SPS é um espaço de articulação das pastorais e organismos para debate, formação e promoção de iniciativas que deem conta da complexidade das questões sociais. A visibilidade pública do SPS tem se efetivado nas Semanas Sociais Brasileiras. Até hoje foram realizadas quatro Semanas Sociais. Em setembro de 2013 aconteceu a 5ª Semana sobre a necessidade de reforma do Estado. Elas promovem debates públicos temáticos que reúnem as pastorais sociais, os organismos eclesiais, movimentos sociais, organizações populares e estudiosos. As Pastorais Sociais na CNBB estão integradas à “Comissão para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz. As Pastorais Sociais tem como objetivo ser presença de serviço na sociedade, desenvolvendo ali atividades concretas que viabilizem a transformação de situações específicas” (CNBB, 2008, p. 40-41).

Na ação mais geral do setor de pastoral social podem ser identificados diferentes tipos de metodologias, intervenções pastorais e orientações políticas, que podem ser classificados em duas grandes linhas de ações. Um primeiro tipo se caracteriza por uma ação de intervenção direta junto à população, fazendo enfrentamento e questionando a legitimidade do Estado, das instituições mediadoras e dos interesses em conflito com as classes populares. Essas iniciativas estarão representadas pelas mobilizações/campanhas sociais que resultaram das três últimas Semanas Sociais: Alternativas e Protagonistas – 94 a 96; Res-

gate das Dívidas Sociais 98 a 2000; “Mutirão por um Novo Brasil - o Brasil que queremos” – 2003 a 2006, que desencadearam o grito dos excluídos, a campanha do Jubileu Sul pelo não pagamento da dívida externa e a Assembleia Popular – articulação que nasce propondo um Projeto Popular para o Brasil, animando a realização de trabalho de organização de base, se orientando pela ideia de criação de espaços de democracia direta.

Um segundo tipo pode ser caracterizado pelas ações desencadeadas por pastorais e organismos eclesiais católicos que tem buscado acionar mecanismos institucionais de participação popular, de regulação jurídica dos direitos e interesses públicos, de defesa da ética na política e de combate à corrupção eleitoral ou que têm desenvolvido iniciativas de construção de alternativas autogestionárias, no enfrentamento de situações limites como o desemprego, concentração fundiária, degradação ambiental – a exemplo da apresentação de projeto de lei de iniciativa popular e criação da lei 9.840, de combate à corrupção eleitoral, puxada pela CBJP - Comissão Brasileira de Justiça e Paz, hoje estruturado como MCCE – Movimento de Combate a Corrupção Eleitoral, a qual têm também contribuído no debate de construção de uma “Plataforma dos Movimentos Sociais pela Reforma do Sistema Político.”

As “Semanas Sociais Brasileiras” são iniciativas que, desde a sua segunda edição, em 1994, efetivaram-se como um processo, realizado em paróquias, dioceses, estados e regiões, que se desdobram em atividades de preparação do local para o nacional, com realização de uma semana nacional com debate temáticos e decisão sobre ações, seguido de devolução dos conteúdos e proposições de ações, do âmbito nacional para o local.

Essas Semanas articularam agentes das pastorais sociais e organismos eclesiais, membros das CEBs, militantes dos movimentos e organizações sociais populares, fomentaram algumas campanhas de mobilização social, entre estas: o ‘Grito dos Excluídos’; os ‘Plebiscitos Populares’ sobre: o pagamento da Dívida Externa, a ALCA – Aliança pelo Livre Comércio nas Américas, a venda da Companhia Vale do Rio Doce. Do plebiscito sobre a dívida externa resultou a criação de uma articulação conhecida como ‘Jubileu Sul’ que vêm acompanhando e promovendo debates e mobilizações contestando a legitimidade do pagamento da dívida externa dos países da América Latina (WANDERLEY, 2003).

Em 2005, a 4ª. Semana Social Brasileira teve como tema “O Brasil que queremos? Mutirão por um novo Brasil”, tendo por motivação fazer um exercício de formulação de um Projeto Popular para o país. Desse exercício resultou a constituição da “Assembleia Popular” e a produção de um documento “O Brasil que queremos – Assembleia Popular Mutirão por um Novo Brasil”. Fundada a ‘Assembleia Popular’, ela passa a realizar ações de base, orientada pela estratégia de criação de espaços e grupos de debate, realização de campanhas de mobilização, entre outras iniciativas para: i) fomentar mecanismos de democracia direta e fazer cobrança junto ao governo de uma institucionalidade que incorpore práticas mais efetivas de participação, capazes de ir além dos Conselhos de Políticas Públicas existentes; ii) denunciar as incongruências da macro política econômica desenvolvimentista, que não aborda questões estruturais como a reforma agrária, gerindo uma política social que não combate mais efetivamente as desigualdades; iii) questionar o processo de privatização do Governo de Fernando Henrique Cardoso, a exemplo do ‘plebiscito popular’ realizado por consulta sobre a reestatização da Vale do Rio Doce; iv) participar do

debate e da construção de uma “Plataforma dos Movimentos Sociais pela Reforma do Sistema Político” (REDE JUBILEU SUL/ BRASIL - 4ª. SEMANA SOCIAL BRASILEIRA, 2005; 2006).

A Assembleia Popular se define como uma articulação de forças sociais, que promove lutas e campanhas, com o objetivo de construir um projeto popular para o Brasil: um país politicamente democrático, economicamente justo, socialmente equitativo e solidário, culturalmente plural e ambientalmente sustentável. Sua organização se dá a partir de movimentos sociais e populares, pastorais sociais, redes e fóruns, nos municípios, Estados e em âmbito nacional, no campo e nas cidades (ASSEMBLEIA POPULAR, 2011).

Fundada a ‘Assembleia Popular’, ela passa a realizar ações de base, orientada pela estratégia de criação de espaços e grupos de debate, realização de campanhas de mobilização, tendo entre as principais os Plebiscitos Populares pela reestatização da Companhia Vale do Rio Doce e pelo Limite da Propriedade, e a campanha pela redução da tarifa de energia elétrica – tarifa social para população de baixa renda. Nasce com a proposição de um Projeto Popular para o Brasil. Durante a sua existência vive dois grandes eventos nacionais, chamados também de primeira e segunda assembleias populares, nos quais delineou-se os traços desse Projeto. A primeira assembleia é a de sua fundação, em 2005, em Brasília, que reuniu 8 mil pessoas; e a segunda, em 2010, realizada em Luziânia – GO, com 500 pessoas⁵.

A articulação que constitui este movimento social, a AP, é composta por um coletivo de organizações e militantes de movimentos

5 Informações obtidas no documento da primeira assembleia e no Boletim 2 da segunda assembleia, ambos encontrados no site: <http://www.assembleiapopular.org/documento/projeto-popular-para-o-brasil-na-construção-do-brasil-que-queremos>.

e pastorais sociais, que apresentam formato organizacional de uma rede de organizações e movimentos. As redes de movimentos sociais compõem arranjos políticos institucionais que mediam relações entre diferentes segmentos de um determinado campo político (SCHERER-WARREN, 2008).

2 Participação e identidade política e cristã: cristianismo da libertação na Assembleia Popular

Identificamos na dinâmica de ação coletiva e atuação em rede de organizações sociais da AP um conjunto de “tradições políticas e culturais” advindas de uma história de lutas políticas, identificadas com a trajetória de certa esquerda social, pós anos 1980 (ANDRADE, 2012). No estudo se fez a indagação sobre a existência ou não e qual era o lugar da teologia/cristianismo da libertação na AP, assim como se buscou identificar quais os sentidos dado a esta ação coletiva produzida conjuntamente pelas pastorais, organizações sociais e políticas que fundaram a Assembleia Popular. Para os cristãos participantes desse processo, a ação política se confunde ou se torna expressão de fé, vivência de uma prática religiosa e do ser cristão (DONATELLO, 2008). Neste exercício se quis ainda compreender como os campos religioso e político interagem para constituição, manutenção ou transformação das formas de organizar, exercer e distribuir o poder na sociedade.

O momento atual tem fortes marcas de um neofundamentalismo econômico e religioso, que vêm apresentando uma tendência muito forte de afirmação e polarização de fundamentalismos religiosos, de fim da história, de esquecimento da política, o que é demarcado por

conflitos calcados em identidades étnicas e religiosas, vivenciadas com intolerância. Esse fundamentalismo se expressou em grande medida na forma da ideologia neoliberal, rompendo com soberanias nacionais e sacrificando as populações pobres das nações com medidas que desconhecem os direitos humanos, econômicos, sociais, culturais e ambientais, conquistados ao longo da história da humanidade (MADURO, 2006; RICHARD, 2006).

Essa tendência cultural fundamentalista ganhou terreno fértil no interior das Igrejas cristãs, com o fomento a práticas neopentecostais, que entram em conflito e combatem a teologia da libertação, e que na Igreja católica se expressa nos 'novos movimentos leigos de classe média' e nas novas comunidades católicas do movimento carismático. Esses grupos se confrontam e disputam a hegemonia com as práticas das pastorais sociais e dos cristãos que militam na política na perspectiva da teologia da libertação (COMBLIN, 2007; BITTENCOURT FILHO, 2003). Os elementos históricos circunstanciais expressos em entrevistas realizadas sobre a Assembleia Popular, com militantes que atuam no território das Arquidioceses da Igreja Católica de Olinda-Recife e João Pessoa, são um bom exemplo deste processo vivido no Brasil e na América Latina.

A investigação realizada nos permitiu compreender os sentidos políticos identitários construídos pela AP, sejam a partir das heranças político-culturais presentes na trajetória das suas organizações sociais e militantes, sejam a partir de sua dinâmica política e organizacional, enquanto participante de uma esquerda social na forma de uma rede de movimento social, ou ainda em sua oscilação entre uma identidade social coletiva corporativa e uma identidade social ético-política solidária.

A Assembleia Popular é fortemente marcada por tradições políticas que construíram o campo democrático e popular que compõe uma pluralidade e heterogeneidade significativas, as quais nós denominamos de subjetividades coletivas (ANDRADE, 2012)⁶. Essas subjetividades coletivas podem ser vistas como ‘tradições’ da cultura político-democrática participativa brasileira (GUIMARÃES, 2009), que têm se desenvolvido a partir dos anos 1970 do século passado para cá. Guimarães (2009), por exemplo, compõe uma tipologia em torno de tradições que constituíram certa cultura política participativa democrática, que tenta se afirmar a partir dos anos 1970. O autor se refere a dois ciclos longos de ascensão da mobilização que marca a auto formação do povo brasileiro. O primeiro, a partir dos anos 1950 e interrompido com o golpe militar de 1964, teria sido fortemente marcado pelo debate da questão ‘nacional’. O segundo, a partir de 1970, seria marcado pela ideia de democracia e de cidadania ativa, unindo um grande conjunto de movimentos sociais. Ele identifica cinco distintas tradições, no interior deste novo ciclo democrático, com diferentes conteúdos políticos culturais: comunitarismo cristão, nacional desenvolvimentismo, socialismo democrático, cultura popular e liberalismo republicano, sendo que esta última não será útil para este estudo.

Estas subjetividades demonstram a capacidade reflexiva e de aprendizagem histórica das organizações e indivíduos, no desenvolvimento de práticas políticas inovadoras, que se conflitam com as dimensões fixadas nos processos de formação da cultura política e organização social brasileira, que tem predominantemente um caráter elitista, au-

6 Esta tipologia de subjetividades coletivas baseadas em tradições políticas culturais, é parte da análise das entrevistas realizadas no já referido trabalho de pesquisa.

toritária, liberal e conservador. Devido ao caráter político e ideológico que caracteriza o perfil dos militantes e das organizações que compõem o corpo de entrevistados no trabalho de campo realizado, buscamos, nessa classificação e construção de tipologia distinguir, pelas práticas subjacentes das organizações que representam e discursos contidos nas entrevistas, diferentes tradições teóricas, políticas, ideológicas e pedagógicas presentes no universo cultural e simbólico dos entrevistados.

Para construir essa classificação procuramos interpretar posições expressas em entrevistas de militantes da AP, considerando as seguintes dimensões: predomínio de concepções filosóficas, segundo suas ênfases ético-políticas, pedagógicas, socialistas, marxistas, popular; predomínio maior ou menor de preocupação com uma institucionalidade democrática representativa ou participativa; conteúdo ideológico e formação política; posição em relação ao Governo Lula: apoio, apoio crítico, oposição - devido ao valor simbólico que ele têm para o campo político onde nasce a AP; tipo de articulação que faz na discussão sobre projeto político para o país entre as dimensões do popular (socialismo), da democracia e do nacional.

As percepções sobre a AP, expressas pelos(as) entrevistados(as), não se segmentam segundo entendimentos das organizações às quais pertenciam cada um deles, as opiniões e compreensões sobre os sentidos da AP seguiram outra lógica, elas terminaram por revelar a existência de diferentes matizes de interpretação da experiência que viviam, que se diferenciavam e confluíam, indiferentemente da pertença à organização daquele entrevistado(a) e que o tinha levado a participar da AP.

A partir da análise do conjunto das entrevistas foi possível a identificação de diferentes tipos de subjetividades coletivas. Para sua melhor

caracterização, realizou-se a classificação distribuindo em quatro grupos que apresentam afinidades identitárias: a teologia e cristianismo da libertação; o novo sindicalismo, ONGs movimentalistas e novos movimentos sociais; as organizações de esquerda marxista e nacional-popular; o associativismo comunitário com ênfase em educação e cultura popular. Neste texto nos atemos a fazer uma breve descrição de duas dessas subjetividades.

Na tradição do cristianismo da libertação, subjetividade coletiva que aparece fortemente nas entrevistas realizadas, predomina o discurso ético-político, pedagógico e socialista, manifesta preocupação com a institucionalidade democrática participativa. Contém forte ideologia utópica e forte grau de politização, expressa oposição ao Governo Lula enquanto representante de um sistema liberal-capitalista. Discute proposta de um projeto popular democrático, se articula com as expressões do comunitarismo cristão e do socialismo democrático. Essa tradição é uma referência forte presente nos discursos de participantes da AP que são militantes de CEBs, das pastorais sociais, do movimento de arte e cultura popular e também da Consulta Popular.

Nas entrevistas é recorrente a distinção entre a pertença ao cristianismo da libertação e a participação na Igreja ou mesmo a certas correntes da teologia da libertação. Vejamos distinções relativas à teologia da libertação: “Os cristãos são uma minoria abraâmica na AP [...] a gente têm feito críticas às forças cristãs, inclusive à teologia da libertação, que antes tinha um compromisso mais forte, mais sólido e hoje parece faltar fôlego nessa direção” (ENTREVISTA). Encontramos relatos que explicitam a posição hesitante da hierarquia, no caso alguns bispos, em assumir os plebiscitos realizados pela AP ou mesmo proibir sua realização na diocese.

Em suas reflexões sobre suas práticas políticas educativas, os militantes e organizações que conformam essa subjetividade buscam intervir articuladamente para reverter a exclusão social, propor alternativas de desenvolvimento sustentável, solidário e democrático na construção de ‘outro mundo possível’, lema do Fórum Social Mundial, processo no qual eles participam com forte presença. Podemos, então, considerá-la como parte da esquerda social que conforma o campo político dos movimentos sociais de ideário democrático e popular.

Tradição do associativismo comunitário e educação popular. No associativismo comunitário predomina um discurso pragmático, marcado pela atuação em projetos sociais na execução de política pública, aparenta apoiar ao Governo Lula, mas não identifica nesse governo o projeto popular da AP, participa da tradição da cultura popular. As referências a essa tradição estão presentes nos discursos de integrantes da AP que são militantes de associações comunitárias ou de moradores, das CEBs, ONGs com trabalho em bairros populares, equipes de base do MTC, educador(a) popular e artista popular.

Nossa metodologia é freireana, porque é uma metodologia que você parte do local para o geral e a gente tem a tendência de vir do geral para o local. Por exemplo, às vezes deu a impressão de que a Assembleia é que estava dirigindo as coisas a partir do nacional, estava mandando fazer. A gente tem dificuldade no trabalho de base até hoje. Esse é o grande nó da questão. Como é que a gente faz o trabalhar nas bases? Porque você não pode construir realmente uma Assembleia se a base não esta sendo motivada ou não está tendo interesse nisso (ENTREVISTA).

Nessa tipologia, adotou-se essa subjetividade coletiva como distinta da matriz da teologia da libertação, apesar delas aparecerem muitas

vezes de forma imbricada. Uma parcela significativa da experiência que vai gerar essa tradição conta com a participação de militantes e organizações que tinham vínculo também com o cristianismo da libertação. Essa tradição, na sua especificidade, com a perda da importância das CEBs no contexto religioso político nacional, ganha relevância por aquilo que foi revelado nas entrevistas. Nessa tradição, a teologia da libertação veio contribuir para gerar um movimento de educação popular que discute como trabalhar com o povo, ou seja, “como fazer trabalho de base”, questão que tanto preocupa os militantes da AP.

3 Persistência e recriação da tradição do cristianismo da libertação na e para além da Igreja Católica

Algumas ponderações nos parecem ser elucidativas para podermos tirar conseqüências dos resultados desta pesquisa. Libanio (2009) analisa o contexto da igreja católica utilizando a categoria cenários que, para nosso objetivo de seleção e delimitação da área geográfica da pesquisa, foi útil por situar, não apenas as posições religiosas e visões de mundo, mas explicar as dinâmicas internas e suas conseqüências no funcionamento da estrutura pastoral em dioceses e Regionais da CNBB. Ele distingue cinco cenários, os quais se confundem com *tipos ideais*: Igreja Institucional; Igreja Carismática; Igreja da Pregação; Igreja da Práxis Libertadora; Igreja plural, fragmentada pós-moderna.

Pensando em nosso objeto de estudo, a participação do cristianismo da libertação na AP, expresso nas Pastorais Sociais, se identificaria com o cenário da Igreja da Práxis Libertadora. Libanio caracteriza, em linhas gerais, esse cenário: a opção pelos pobres é o eixo estruturante

de toda sua ação; têm como uma de suas principais características fazer a ligação entre fé e vida, propondo-se a fazer a animação espiritual das lutas populares; estrutura-se particularmente em torno das CEBs, em substituição a paróquias, fomentando uma estrutura de Igreja formada por redes de comunidades auto-governadas e auto-sustentadas; é comprometida com a libertação dos empobrecidos e pensa a dialética de opressão e libertação, onde a experiência de Deus é vivida a partir da opção pelos pobres como compromisso de libertação.

Esse cenário descrito acima, no entanto, é a antítese do que se viu nos últimos tempos a Igreja Católica no Regional NE2 da CNBB, devido a motivos já expostos. Portanto, com a intervenção da Cúria Romana ocorrida em 1986, com a chegada de bispo substituto, gerou-se um desmonte de toda estrutura e ação pastoral anterior (SILVA, 2006; BALTAR e CHAGAS, 1993), forjando a criação de um cenário que talvez possa ser traduzido pelo quinto modelo da tipologia de Libanio, de uma Igreja plural, fragmentada e pós-moderna. Considerado isto, trabalhou-se com o entendimento de que esses cenários, nas realidades eclesiais locais, estão misturados e, por outro lado, a dispersão dos militantes cristãos gera configurações eclesiais que constroem novas relações com o sentido de ser Igreja, num processo de desinstitucionalização da religião, de relação mais autônoma dos cristãos com a Igreja.

O cristianismo da libertação mostrou-se na investigação sobre a AP como uma expressão da persistência e recriação da ação pastoral da tradição da teologia da libertação, que sobrevive ao lado da predominante expressão católica neopentecostal/carismática, enquanto um espaço de militância cristã secular e laica, isto porque, apesar dos laços existentes com as pastorais sociais, esta é uma rede de movimentos e ativistas sociais, um espaço pluralista.

O cristianismo da libertação – e para ser mais preciso poderíamos dizer o catolicismo da libertação – traduz, em alguma medida, um entendimento que dá coerência ao tipo de atitude e ação coletiva assumida por cristãos(ãs) no contexto analisado de atuação da Assembleia Popular. Seus militantes se posicionam enquanto herdeiros de certa tradição da Teologia da Libertação e se expressam e são reconhecidos como tais no interior dessa rede de movimentos sociais. Ou seja, o catolicismo da libertação sobrevive como uma prática social e política, um movimento e um pensamento que, forjado na referida experiência histórica, é vivenciado por esse grupo de cristãos(ãs) nas práticas de ação política laica libertária, de pedagogia popular, de afirmação ética de valores de fraternidade e solidariedade, em processos coletivos que, gestados na Ação Católica, inspiraram as pastorais populares e inspiraram o setor de pastoral social.

Adotamos a categoria sociológica de “cristianismo da libertação”, construído por Löwy (2000), porque o mesmo inclui e amplia a abordagem sobre a teologia da libertação. Ele é compreendido como um fenômeno que não se confunde com uma corrente de pensamento teológico, mas constitui-se em um movimento social de cristãos, nascido da experiência da prática política e eclesial, de leigos, agentes pastorais, comunidades de base e teólogos. Portanto, não traduz apenas a expressão de um pensamento, mais de uma experiência e de uma prática de militantes cristãos(ãs).

Löwy lida com um entendimento de movimento social como luta social, ação política revolucionária ou de transformação social, ligada ao ideário de esquerda socialista marxista. Ao mesmo tempo ele se refere ao surgimento desse cristianismo em um período histórico e contexto específico vivido pela América Latina, influenciado acentu-

adamente por movimentos e lutas sociais revolucionários, marcados por posições e práticas que são anteriores ao fim do socialismo real. Na construção da categoria cristianismo da libertação ele dá relevância ao pensamento cristão revolucionário, pois foi esse que rompeu com posições históricas conservadoras dessa tradição e se inscreveu e é reconhecido como uma teologia da libertação, nascida e produzida coletivamente no contexto da América Latina, contando com expressiva participação de cristãos da libertação do Brasil. Ele a define a TL como

um corpo de textos produzidos a partir de 1970 por figuras latino-americanas. No entanto a TL é, ao mesmo tempo, reflexo de uma práxis anterior e uma reflexão sobre essa práxis. Mais precisamente, é a expressão de um vasto movimento social que surgiu no começo da década de 60, bem antes dos novos escritos teológicos. [...] Normalmente, refere-se a esse amplo movimento social/religioso como 'teologia da libertação' [...] algumas vezes, o movimento é também chamado de 'Igreja dos Pobres', mas, uma vez mais, essa rede social vai bem mais além dos limites da Igreja como instituições, por mais ampla que seja sua definição. Proponho chamá-lo de cristianismo da libertação por ser esse um conceito mais amplo que teologia ou que Igreja e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social quanto a fé e a prática (LÖWY, 2000, p 56-57).

Sung (2008) complementa a conceituação de cristianismo da libertação destacando outras dimensões que devem compor essa categoria, destacando a sua natureza de movimento latino-americano social-religioso e anti-capitalista libertário que, passada a onda de lutas revolucionárias, têm assumido as lutas das mulheres, negros, indígenas e ecológicas. Chama também a atenção para o fato de que a maioria dos

seus ativistas não são teólogos e que a atuação de seus membros militantes vai além dos limites institucionais da Igreja.

Muitos já não se consideram mais membros da Igreja ou até mesmo crentes, apesar de continuarem se identificando com esse tipo de cristianismo; e muitos não fazem parte das comunidades de base e nem estão nos estratos mais baixos da sociedade ('base'). São pessoas e grupos que, de modo explícito ou de uma forma meio difusa ainda se guiam pelos valores do evangelho interpretados pelo cristianismo de libertação nas suas posições e ações frente aos desafios do mundo contemporâneo (SUNG, 2008, p. 16-17).

Outra dimensão ressaltada por Sung quanto ao cristianismo da libertação, que é importante, é quanto a extrapolação de seu universo social para além do âmbito das 'comunidades de base', englobando pessoas que não são pobres ou 'de base' ou que não fazem mais parte das fileiras das instituições eclesíásticas ou das igrejas cristãs, mas que se identificam com ou se inspiram nos valores e na cultura religiosa do movimento do cristianismo da libertação (SUNG, 2010).

Esta noção de cristianismo e/ou catolicismo da libertação tem o mérito, por um lado, de ter eliminado ambigüidades de expressões utilizadas anteriormente por intelectuais do campo da teologia e da sociologia da religião, que identificavam de forma indiferenciada teologia da libertação a nomeações tais como Igreja dos Pobres, Igreja Popular, Igreja da Libertação, o que vinculava o conteúdo e a prática expressa de alguma forma na teologia da libertação ao eclesial, ao institucional, à igreja, o que confundia, em seu uso, teologia e sociologia (DONATELLO, 2008). E por outro lado, antes do uso dessa noção, ficava de certa forma invisível a experiência anterior da 'rede social' de

militantes cristãos inseridos em partidos, em comunidades de base, em pastorais populares e sociais, assim como a diáspora vivenciada pelos cristãos frente ao processo de ‘fechamento institucional’ da Igreja Católica, em seu combate às práticas e formulações teológicas, políticas, pastorais e pedagógicas – educação popular - da Teologia da Libertação.

Na Assembleia Popular encontra-se um grupo de militantes que se assumem como cristãos, porém a sua ação nesse espaço não é de cunho confessional ou religioso. A participação dos militantes cristãos, que estão inseridos na Assembleia Popular, é de caráter laico, autônomo em relação à Igreja, apesar de em sua fundação esta ter nascido ligada a iniciativa do Setor de Pastoral Social. Enfatiza-se aqui a expressão de desinstitucionalização da ação da parcela de cristão que integram a AP – em Pernambuco e na Paraíba –, dada à autonomia organizativa e independência de posições políticas e ideológicas que a Assembleia Popular tem em relação à hierarquia católica, quando não uma relação de conflito. Está subjacente à parcela de cristãos que a compõe um modo de operar, refletir e participar da política que expressa uma tendência existente – indicadas em estudos de sociologia da religião – do desenvolvimento de um sentimento de pertença e identidade religiosa cristã e católica, que em sua autonomia prescinde de vínculos institucionais (LEVINE, 2005; BENEDETTI, 2009; WANDERLEY, 2007; AMARAL, 2006). No entendimento de Levine,

para conceptualizar el futuro, es útil comenzar pensando en cómo las iglesias institucionales y los grupos y activistas religiosos se reubican ante la realidad de la pluralidad y el pluralismo tanto religioso como político. Dentro del catolicismo, los cambios en la Iglesia institucional abren una brecha entre

políticas oficiales (que vienen del Vaticano y de las jerarquías católicas nacionales) y los compromisos adquiridos de grupos y activistas de base. Pero aunque socave la posibilidad de actuar por medio de la Iglesia institucional, ya es tarde para cualquier esfuerzo de sofocar el activismo y la movilización en sí. Lo más probable no es que desaparezcan, sino que encuentren otras salidas, otras formas no creadas todavía, para realizar sus acciones y hacer sentir sus necesidades (LEVINE, 2005, p.28).

Os militantes cristãos da AP professam sua fé em sua ação política, representando assim parte de uma tendência de desinstitucionalização da religião. Quando tomou-se a Assembleia Popular, enquanto uma iniciativa do Setor de Pastoral Social, para fazer a discussão sobre o cristianismo da libertação e sua reconfiguração, esta escolha fundamentou-se metodologicamente na análise de alguns estudos que indicam que há um certo processo de descenso da capacidade de atuação política e eclesial das CEBs – numa perspectiva libertadora –, que denota uma crise iniciada nacionalmente já nos inícios dos anos de 1990 (TEIXEIRA, 1993; 2009; SOUZA, 2004). Essa crise caracteriza-se pelos desafios enfrentados pelas CEBs em relação à sua própria natureza de comunidades de base, com limites para lidar com exigências relativas à sua inserção numa sociedade de massas, no contexto de mudanças culturais aceleradas, com a emergência de uma vivência pessoalizada, individual, da experiência religiosa, que é vivida coletivamente em celebrações de massa, em que a experiência de comunidade se redefine mais pela pertença do que por práticas comunitárias vivenciadas nas CEBs, o que leva a um fortalecimento dos Movimentos de Renovação Carismática, que caracterizam-se por uma prática neo-pentecostal e espiritualista (OLIVEIRA, 2007b; MARIZ, 2006). Soma-se a isso a sua

perda de autonomia enquanto ‘igreja na base’, dado o controle e de-sautORIZAÇÃO de seu funcionamento em razão das mudanças de orientação eclesiais a partir do referido período.

Apesar da resistência das CEBs em regiões onde estas eram mais estruturadas e enraizadas, dado o histórico eclesial progressista de suas dioceses (LESBAUPIN, 2005; 2009), o contexto descrito gerou mudanças no seu perfil e na sua identidade, pois passaram a ficar subordinadas às paróquias e a suas estruturas hierárquicas, o que vai reduzindo sua vitalidade e força de movimento vinculado à ação política participativa nos movimentos sociais populares. Isto reduziu sua relação com as pastorais sociais e a existência de espaços de intercâmbio nas dioceses e Regionais da CNBB – a ‘pastoral de conjunto’ –, que gerava a oportunidade de reunião entre militantes das CEBs e das Pastorais Sociais, na qual se produzia processos de politização da sua ação (SOFIATI, 2009). Considerando essas ponderações, talvez a Assembleia Popular possa ser vista como a recriação de certo espaço de intercâmbio e politização em contexto político e eclesial diverso que não é mais um espaço eclesial, mas um espaço em que católicos da libertação compartilham com os movimentos sociais um macro-ecumenismo religioso e político que os desafia a uma vivência de fé e de ser cristão da libertação.

Considerações Finais

O Brasil viveu um contexto de hegemonia da ação cultural de segmento da hierarquia católica, a partir de meados dos anos 1980, de negação de uma ação pastoral que integre a dimensão do político e seja transformadora, que buscava separar religião e política. A separação

de política e religião aqui não é no sentido do reconhecimento da tradição liberal republicana de separação Igreja e Estado, que garante o reconhecimento do Estado laico, pelo contrario, cresce a tendência da Igreja de querer intervir na legislação do Estado para defender em leis os seus princípios morais religiosos, como já comentamos. A perspectiva do período é de uma estratégia de evangelização na qual se define que da religião cuida a Igreja, entendida aqui como a estrutura clerical hierárquica, e da política, através da ação social, cuidam os leigos. Retoma-se, portanto, os princípios de afirmação da cristandade que se baseia na ideia de cristianização da sociedade

Este contexto cultural novo gerou uma redução significativa da incidência dos cristãos/católicos da libertação no âmbito político e teológico, na sociedade e na Igreja. A estratégia de evangelização enunciada acima veio deslegitimando opções históricas de práticas pastorais baseadas na conhecida opção pelos pobres e fundamentadas pela reflexão da teologia da libertação, estruturada na formação de comunidades de base, numa leitura popular e inculturada da bíblia, numa militância que articula fé e política, cristianismo e socialismo, em uma espiritualidade e liturgia ligadas à vida, cultura e realidade local, à vivência da fé engajada em ação para transformação do mundo, capaz de acolher uma teologia pluralista (COMBLIM, 2008, 1996).

Essa política de restauração de ortodoxia teológica pela hierarquia católica romana tem levado, portanto, certa diluição da identidade pública de católicos da libertação vinculada à instituição da Igreja, seja pelo não reconhecimento ou não possibilidade de expressão pública, seja pela perda de capacidade de renovação de suas lideranças, ou pela redução dos espaços coletivos de articulação. Observa-se que há uma segmentação das pastorais sociais no espaço eclesial, o espaço de articu-

lação anteriormente existente em assembleias pastorais, nas dioceses e regionais da CNBB, enquanto mecanismos de ‘comunhão e participação’ de ‘planejamento de uma pastoral de conjunto’, não foram preservados na sua grande maioria. O que resta como espaço de articulação é a realização dos Encontros Intereclesias das CEBs, nos quais a participação das pastorais é bastante reduzida e o espaço criado com a constituição do Setor de Pastoral Social se identifica mais como um espaço de articulação dos movimentos sociais, como se observa nas Semanas Sociais e na AP, como uma de suas campanhas de mobilização social.

Os cristãos têm passado a viver o cristianismo ‘na diáspora’, sem Igreja, não conseguem mais se reunir como comunidade católica. Em assim sendo, não fazem mais a disputa cultural e ideológica de defesa do pensamento da teologia da libertação no espaço eclesial. Daí certa diluição da identidade e a pouca valorização ou força real para fazer o enfrentamento necessário, o embate democrático e plural desse jeito de ser ‘igreja dos pobres’, ‘igreja da libertação’, sendo reconhecidos(as) e acolhidos(as) na convivência com os movimentos espiritualistas de classe média e o ‘catolicismo intransigente’ neopentecostal dos movimentos carismáticos, hoje hegemônicos nos espaços institucionais da Igreja Católica.

Referências

AMARAL. Roniere Ribeiro. **Milagre político**: catolicismo da libertação. Brasília: Annablume, 2010.

ANDRADE, Flávio Lyra. **Construção de identidades coletivas na assembleia popular**: trânsitos em processos sociais entre o cam-

- po político e religioso. 2012. Dissertação de Mestrado em sociologia, PPGS/CFCH/UFPE, Recife.
- ASSEMBLÉIA POPULAR. **Projeto Popular para o Brasil**: na construção do Brasil que queremos. Cartilha, 2011.
- BALTAR, Abelardo; CHAGAS, Glauce. **Um furacão varre a esperança**: o caso Dom Hélder. Recife: FUNDARPE, 1993
- BENEDETTI, Luiz. Novos Rumos do Catolicismo. In.: CARRANZA, Brenda et al (Org.). **Novas Comunidades Católicas em busca do espaço pós-moderno**. São Paulo: Ideias e Letra, 2009. p. 17-32.
- BITTENCURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL - CNBB. **A Missão da Pastoral Social**. Brasília: Edições CNBB. 2008.
- COMBLIN, José. **Cristãos rumo ao século XXI**: nova caminhada de libertação. São Paulo: Paulus, 1996.
- COMBLIN, José. Desafios de Fé e Política na Globalização Atual. **Concilium**, Petrópolis, n. 322, p. 101-113, jun. 2007.
- COMBLIN, José. **A profecia na Igreja**. São Paulo: Paulus, 2008.
- DONATELLO, Luis Miguel. Catolicismo de la liberación, democracia y ciudadanía em América Latina. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias(Org.). **O futuro da religião na sociedade global**: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 131-151.
- GUIMARÃES, Juarez Rocha. Culturas brasileiras da participação democrática. In: AVRITZER, L (Org.). **Experiências nacionais de participação social**. São Paulo: Cortez, 2009.
- LESBAUPIN, Ivo (Org.). Comunidades de Base e Mobilização Social. **Revista Praia Vermelha**: estudos de política e teoria social, Rio

- de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Programa de Pós-graduação em Serviço Social, n. 12, p.120-147, 2005.
- LESBAUPIN, Ivo. Comunidades de base no Brasil de hoje. In: TEIXEIRA; MENEZES (Org.). **Catolicismo Plural**: dinâmicas contemporâneas. Rio de Janeiro: Vozes, 2009. p. 57-74.
- LEVINE, Daniel. Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de Derechos. **América Latina Hoy**, Salamanca(España), Universidad de Salamanca, n. 41, p. 17-34, diciembre 2005.
- LIBANIO, João Batista. **Cenários da Igreja**: num mundo plural e fragmentado. São Paulo: Loyola, 2009.
- LOWY, Michael. **Marxismo e teologia da libertação**. Polêmicas do nosso tempo. São Paulo: Cortez e Autores Associados, 1991.
- LOWY, Michael. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MADURO, Otto. Fundamentalismos. In: SOTER; AMERINDIA(Org.). **Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe**: novos desafios. São Paulo: Paulinas, 2006.
- MARIZ, Cecília Loreto. Catolicismo no Brasil Contemporâneo. In: TEIXEIRA; MENEZES (Org.). **As Religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 53-68.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Nossa América interpela a Igreja. Texto do I Seminário Latino Americano e Teologia. Disponível em: <<http://www.cefep.org.br/documentos/textoseartigos/politicaevangelhosdi/nossaamericainterpela.doc/view>>. Acesso em: julho de 2007a.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. CEBs, carismáticos católicos e transformação social. In: SOTER_(Org.). **Religião e transformação social no Brasil hoje**. São Paulo: Paulinas, 2007b, p. 11-24.

- PLUMEN, Humberto. A caminhada da igreja do nordeste na década de 80. In: FERNANDEZ, José Cobo (Org). **A pastoral entre Puebla e Santo Domingo**: tensões e mudanças na década dos anos 80. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 109-110.
- REDE JUBILEU SUL. Instrumento de trabalho - Assembleia Popular: mutirão por um novo Brasil. 4ª Semana Social Brasileira. [s.l.]: [s.n.], 2005.
- REDE JUBILEU SUL. O Brasil que queremos: Assembleia Popular - Mutirão por um outro Brasil. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- RICHARD, Pablo. **Força ética e espiritual da Teologia da Libertação**. No contexto atual da globalização. São Paulo: Paulinas, 2006.
- SCHERER-WARREN, Ilse. Redes de movimentos sociais na América Latina – caminhos para uma política emancipatória. **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, n. 54, p. 505-517, set./dez. 2008.
- SETOR PASTORAL SOCIAL - CNBB. **O que é pastoral Social?** São Paulo: Loyola, 2001.
- SILVA, Severino Vicente. **Entre o Tigre e o Capibaribe**: os limites da igreja progressista na arquidiocese de Olinda e Recife. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006.
- SOFIATI, Flávio. Tendências Católicas: perspectivas do cristianismo da libertação. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 14, n. 6, p. 121-140, 2009.
- SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. As várias faces da Igreja Católica. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n. 52, p. 77-95, 2004.
- SUNG, Jung Mo. **Cristianismo da Libertação**: espiritualidade e luta social. São Paulo: Paulus, 2008.
- SUNG, Jung Mo. **Deus em nós**: o reinado acontece no amor solidário aos pobres. São Paulo: Paulus, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo.

In; TEIXEIRA, Faustino; MENESES, Renata (Org.). **Catolicismo plural**: dinâmicas contemporâneas. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 17-30.

WANDERLEY, Luiz Eduardo. Desafios da Igreja Católica e política no

Brasil. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (Org.). **Presença pública da Igreja no Brasil** (1952-2002) - Jubileu de Ouro da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2003. p.459-480.

WANDERLEY, Luiz Eduardo. **Democracia e Igreja Popular**. São Pau-

lo: EDUC, 2007.

CEBs e Paróquia, duas realidades eclesiais compatíveis?

*Gelson Luiz Mikuszka **

Resumo

As CEBs surgiram na América Latina no final da década de 1950 e ganharam impulso com as reflexões do Vaticano II e com a Teologia da Libertação. Possuem uma estrutura de ordem popular e orgânica, sendo vistas como uma das maneiras diferentes de ser Igreja. Estão presentes e atuam vivamente em muitas regiões do Brasil, embora nem sempre ligadas diretamente à estrutura paroquial. A paróquia, outra maneira de ser Igreja, existe como estrutura desde o século XI e é tipicamente institucional. Recentemente, os bispos do Brasil defenderam que as CEBs são sinal de vitalidade para a Igreja Particular e uma das iniciativas para a renovação paroquial, na dinâmica de tornar a paróquia uma comunidade de comunidades. Os bispos do Brasil acreditam na conciliação entre CEBs e paróquia. A questão é que paróquia e CEBs diferem quanto aos modos de ser Igreja e quanto à teologia que as constituem. Tal diferença pode causar uma forte e mútua tensão. E essa possível tensão impõe necessariamente uma reflexão sobre a reestruturação da paróquia, e não somente sobre sua renovação, como tem sido apresentado atualmente.

* Doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).
E-mail: pegelson@hotmail.com

Palavras-chave: CEBs. Paróquia. Teologia da Libertação.

Introdução

Sou missionário redentorista e tenho alguns anos de experiência com missões populares que, nas últimas quatro décadas, para constituir a missionariedade na paróquia, optaram pela comunitariedade num processo de setorização paroquial. Nesses tempos mudados e de mudança, o maior desafio das missões tem sido sustentar os setores e pequenas comunidades paroquiais, que em pouco tempo se desfazem. O objetivo aqui não é expor ou refletir as missões, sim estabelecer uma reflexão sobre a compatibilidade entre paróquia e CEBs e sua importância para a configuração evangelizadora paroquial. Para isso, optamos por uma reflexão mais propositiva, sugerindo algumas possibilidades e limitações sobre o tema e uma reflexão teológica livre e não acabada.

Comblin, mostrando um realismo meio ácido, afirmava que o ponto inicial da teologia é ver cada coisa pelo seu nome e sua simplicidade, sem a diplomacia intelectual, desta forma assume uma epistemologia que parte da simplicidade e de uma visão mais real da fé do povo (COMBLIN, 1969, p. 120-121). O esforço em analisar a compatibilidade dessas duas realidades eclesiais e sugerir um possível caminho desde a fé do povo e para o povo empreende uma reflexão livre de conceitos abstratos. As análises científicas sobre o pluralismo e o movimento das religiões na atualidade são um diálogo importante de várias ciências, mas este não é o ponto central desta reflexão. Tomamos o movimento das religiões na realidade brasileira como um fato objetivo.

A reflexão sobre a compatibilidade entre paróquia e CEBs é importante, visto como a paróquia representa ainda um espaço de vivência da fé e da pertença eclesial para muitos. Por outro lado, sua estrutura e dinâmica não têm colaborado com a evangelização. As CEBs, outra experiência de Igreja no Brasil, são comunidades menores e não se adaptam ao anonimato da estrutura paroquial, mas podem ser o agente de um novo cenário paroquial. Na obra “Comunidade Eclesial, comunidade Política” (1978), Clodovis Boff analisou rapidamente tal compatibilidade; descartou o risco da função paroquial ser perdida e assinalou sua reestruturação interna para um movimento pastoral mais centrífugo e menos centrípeto, mais voltado ao povo e aos carismas. Segundo ele, isso não depende necessariamente de princípios sociológicos, e sim de processos históricos (BOFF, 1978, p. 57-60).

A Constituição dogmática *Lumen Gentium* expõe a necessidade da atuação conjunta dos dons hierárquicos e carismáticos do Espírito Santo (LG 4; 12). Essa unidade fortalece a evangelização, mas exige que um dom não se sobreponha ao outro. Se os dons hierárquicos atuam sem os dons carismáticos, haverá exagero de regras formais, centralização do poder, limitação do dinamismo do Espírito e redução da ação missionária a métodos ultrapassados. Atualmente, a paróquia vive essa dinâmica (CNBB, 2013, n. 136). Os dons carismáticos, ao contrário, valorizam a atuação popular na Igreja, a comunitariedade e respeitam o ritmo do povo; porém, se separados dos dons hierárquicos, ocorrerá desorganização na ação missionária e acento de modo exclusivo - seja na dimensão religiosa, gerando uma conduta espiritualista, ou na dimensão social, gerando uma conduta ativista.

A compatibilidade destes dois dons estabelece a convivência da diversidade e ajuda a Igreja a olhar para suas próprias estruturas ecle-

siais, diminuindo o risco de unitarismo. No centro desta reflexão está a necessidade de uma nova mentalidade de convivência entre as diferenças. Só haverá novas estruturas se houver uma mentalidade esperançosa e desejosa de transformá-las: “a esperança é abertura para a mudança e a novidade” (COMBLIN, 2005, p. 49).

1 A Realidade religiosa atual

Para Comblin, a evangelização eclesial contemporânea se depara com uma “nova cultura”, fora dos padrões religiosos hierarquizados e dos moldes doutrinários tradicionais (cf. COMBLIN, 2002, p. 15). Para Amaral, essa “nova cultura” tem característica espiritual descentralizada e errante, com incertezas geradas pelo constante movimento de desconstrução e reconstrução de significados. Junto a isso, observamos um enorme desejo de consumo. Esse contexto incerto e errante, por não priorizar os compromissos com as instituições, debilita o sentido de pertença. A falta de pertença produz o trânsito religioso, que não representa um vazio sagrado, mas um sagrado sempre buscado e nunca apreendido e, por isso, errante (AMARAL, 2007, p. 104-108). As igrejas (neo)pentecostais, que não exigem compromisso religioso, triunfam nesse campo, ao prometerem uma religião de satisfação imediata dos desejos e resolução instantânea dos problemas. Essa mentalidade de buscar na fé a resolução de tudo causa o trânsito religioso veloz e desconstrói a pertença institucional e comunitária. Fica difícil saber se essa prática tem um sentido cristão ou se é uma nova religião mascarada de cristianismo, pois o evangelho fala em compromisso e comunitariedade.

A característica errante, descompromissada, de ressignificação e de constante movimento da “nova cultura” não aceita a condição religiosa de controle, embora não desconsidere a possibilidade de uma estrutura eclesial mais personalizada e próxima das pessoas. A “nova cultura” exige que se comunique o evangelho com menos idealismo e mais realismo. É viável o oferecimento de possibilidades missionárias a pessoas dedicadas, com espírito de serviço, na aplicação de suas capacidades humanas. Abre-se cada vez mais o campo para a reconfiguração paroquial pela comunitariedade, com estrutura mais flexível, menos clerical e mais laical. Em tempos de pouca pertença religiosa, é profético insistir numa vida de compromisso comunitário intenso, a partir do evangelho. Este é o caminho que nos propomos.

2 A mentalidade paroquial e das CEBs

A fé religiosa só tem sentido se fizer diferença prática frente à existência humana (BOURDIEU, 2004, p. 109; 118). Para agir socialmente, a instituição religiosa requer membros e estrutura. As estruturas são feitas para servir a evangelização e influem no andamento missionário. Da estrutura faz parte o que Bourdieu chama de “poder simbólico”. É um “poder de construção da realidade, que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica...” (BOURDIEU, 2004, p. 9) e é exercido por um ou vários membros que tenham a confiança dos demais componentes da instituição. Esse poder faz ver e crer; confirma ou transforma a visão de mundo e só é exercido se for reconhecido. Tal poder não reside nas estruturas, mas entre os que as exercem e a elas estão sujeitos. É um

poder importante, sem o qual haveria arbitrariedade. Contudo, se for mal exercido, também se tornará arbitrário.

As estruturas da instituição religiosa são importantes para a apostolicidade e catolicidade, mas quem confere a conotação da fé à sociedade são os que exercem o “poder simbólico”. Por falarem em nome da instituição, podem transformar ou tornar as estruturas transformadoras. A evangelização, entretanto, terá características exclusivas dos detentores do “poder simbólico”, caso estes venham a agir por si e para si mesmos, desinteressados do objetivo do que pensa o restante dos membros. Se os interesses individuais dos representantes forem maiores que os da evangelização, o objetivo comum passa a ser objetivo individual; a missão ganha o rosto dos representantes, e não do conjunto como um todo. A evangelização não será próxima das pessoas, pois um único indivíduo não consegue atender à grande demanda social atual.

2.1 A Mentalidade Paroquial

O termo “paróquia” tem origem no grego “*pároikos*”, no substantivo “*paroikía*” e no verbo “*paroikêin*”, significando “viver junto a” ou “habitar nas proximidades de”. Tem a conotação de vizinhança, mas também pode indicar a situação de alguém sem residência fixa: “ser estrangeiro”, “habitar como peregrino em qualquer parte” (ALMEIDA, 2009, p. 22; 23 e 26), isto é, ter a consciência de residir provisoriamente num determinado local. A partir do século IV, a *paroikía* passou a constituir uma área sob o controle de um bispo, uma “*dioikesis*”, termo que provém de “*dia*”- “*oikos*” e, no grego, significa “de casa”. Durante vários séculos, os vocábulos diocese e paróquia detinham o mesmo significado (SCHILLEBEECKX, 1989, p. 63). Na metade do primeiro milênio, com o crescimento do contingente cristão pelas conversões,

desde Constantino e Teodósio (século IV-V), teve lugar um processo de reorganização eclesial, sendo que o sentido de paróquia como algo “provisório” e de vizinhança foi se modificando. A Reforma Gregoriana (1073-1085) esmerou-se nessa mudança e retirou da paróquia o senso comunitário, concentrando nela a função administrativa e centralizada. O Concílio de Trento (1545-1563) confirmou essa dimensão. Portanto, o sistema paroquial administrativo e centralizado que conhecemos hoje tem mais de novecentos anos e, com poucas alterações, é regido por uma estrutura tipicamente hierárquica clerical, de prática cultural religiosa, de territorialidade específica e de orientação individual da fé (LAPOINT, 2000, p. 49). O pároco exerce o “poder simbólico”, que gere sozinho o conjunto paroquial. Se ele exerce esse poder de modo fechado e rígido, tudo se centraliza em sua pessoa, fato cuja apologia é o “clericalismo”. A “nova cultura” tem dificuldades em aceitar esse sistema, pois é inclinada a progredir, melhorar, viver novidades e participar, em vez de tão somente assistir.

O cunho clericalista confere à paróquia um teor de insuficiência missionária, por ser gerido por uma única mentalidade, sem inovação de ideias. Para sobreviver, supervaloriza o culto no templo e oferece diversos benefícios espirituais. Esquece que o cristianismo é comunitário (cf. Mt 18). O medo de perder o poder, a preocupação com os próprios interesses e a falta de interação com os outros prejudicam a comunitariedade e criam obstáculos contra mudanças.

2.2 A mentalidade das CEBs

As CEBs nasceram na América Latina no final da década de 1950 (BOFF, 1978, p. 57), tiveram grande incentivo com as reflexões do Vaticano II, foram ratificadas pela Teologia da Libertação e por vários do-

cumentos eclesiais latino-americanos. Para Medellín, elas têm o rosto de uma Igreja local ou ambiental, de grupo homogêneo, de trato pessoal entre os membros, de promoção e desenvolvimento humano (Med 15, 10). Puebla confirmou Medellín, mas pediu cuidado a não definir a “Igreja institucional” como “alienante” (cf. PB 263). Santo Domingo buscou harmonizar as CEBs com a paróquia, para maior sintonia com o magistério eclesial (cf. SD 63). Aparecida, consonante com Medellín, reassumiu as CEBs, sob a perspectiva da revitalização da paróquia (DAp 179).

As CEBs não são fruto da Teologia da Libertação, mas um dos pilares da tradição eclesial latino-americana libertadora. Enquanto a Teologia da Libertação dava seus primeiros passos, o Plano Pastoral de Conjunto (1966) já as contemplava no organograma da Igreja particular do Brasil. A uniformização dos comportamentos, o anonimato moderno, a carência de ministros ordenados para atender as comunidades e a necessidade de confiar mais responsabilidades aos leigos são alguns elementos no gérmen das CEBs (BOFF, 1977, P. 9-14).

Por serem pequenas, dispensam estruturas burocráticas rígidas e facilitam as relações humanas diretas, de auxílio mútuo e de igualdade entre os cristãos. Vivem do carisma de cada um, posto a serviço da comunidade. Buscam considerar e celebrar a fé e a missão em comum, a partir do contexto sociocultural. Pela situação geográfica, por não serem grandes e por estarem próximas da realidade, levam em conta as várias problemáticas pessoais, familiares ou profissionais de seus membros e, em termos de fé, partem sempre do real para o ideal. Exercem um tríplice plano: sociológico, antropológico e teológico. O “poder simbólico” é exercido de modo descentralizado, distribuído, com revezamento entre seus membros; promove a interlocução na missão e nas decisões, motiva o carisma pessoal como serviço comunitário e

fundamenta a Igreja colegial. Sua fragilidade diante do contexto social reside, todavia, na pouca comunhão que as CEBs têm entre si e, por estarem ligadas a um espaço limitado, a problemas limitados, num lugar limitado, podem perder a noção de globalidade. Também correm o risco de serem absorvidas pela estrutura paroquial, perdendo a mentalidade comunitária laical popular e de compromisso social. Se isso acontece, elas deixam de cumprir o seu papel, enquanto a paróquia perde a oportunidade de viver o dom carismático, prejudicando a evangelização.

3 A tensão existente e a possível compatibilidade entre CEBs e Paróquia

É observável que a mensagem e o objetivo missionário da paróquia e das CEBs são iguais. O que as distingue é o modo de anunciar, as estruturas e a mentalidade. A origem da tensão está na dialética instalada entre o realismo vivencial carismático dos membros da comunidade de base e o formalismo racional hierárquico paroquial (BOFF, 1978, p. 57). A dialética é importante; não seria saudável omiti-la pela absorção ou aniquilação de uma, em favor ou em detrimento da outra. A instituição precisa da realidade comunitária para que haja comunhão e proximidade entre as pessoas. A comunidade precisa da funcionalidade da instituição para se organizar, ter representatividade social e alcançar suas metas. A institucionalidade e a vida concreta das pessoas são dois elementos presentes e importantes para a sociedade e para a Igreja.

Há quatro importantes elementos a serem observados, para que a compatibilidade flua de modo considerável: territorialidade, comunitariedade, mentalidade e estrutura.

3.1 A territorialidade

A missão da Igreja é sempre universal, por isso ela é católica. Já a territorialidade da paróquia é um critério importante de organização, pois sua abrangência institucional ajuda a missão a ser vivida em âmbito global, enquanto a posição geográfica territorial permite que a missão aconteça em espaço local, partindo sempre do micro para o macro.

Pela territorialidade, a paróquia permite às CEBs maior abrangência em sua dinâmica de comunhão e força de unidade, para se organizarem para além delas mesmas. Territorialmente inseridas na paróquia, as CEBs aumentam sua visão de Igreja e de mundo. Pela dinâmica própria de aproximar-se dos laços sociais, territoriais e afetivos das pessoas, elas impedem à paróquia de se fechar no anonimato e na letargia administrativa e burocrática em que atualmente se encontra. Assim, a territorialidade não representa limite e nem obstáculo para a compatibilidade entre paróquia e CEBs, mas um apoio importante.

3.2 A comunitariedade

Sem comunidade não há como viver autenticamente a experiência cristã (CNBB, 2013, n.42). Pela comunitariedade existe vitalidade na Igreja, mas a vivência comunitária contrapõe com o exercício do poder. A questão é partilhar e revezar o poder, para que não seja centralizado e clientelista.

Na realidade pluralista, errante, descompromissada, de resignificação e de constante movimento, a comunitariedade é elemento de contraponto. Ela mostra um novo jeito de viver a fé. Até o fim do primeiro milênio, a índole comunitária da Igreja era tão forte que levava o

conjunto de fiéis a considerar sua comunidade como responsável pela obra geral no mundo inteiro, facilitando as relações primárias com os novos que nela eram admitidos (LEÑERO, 1973, p. 39). Este valor se enfraqueceu quando a administração paroquial foi se tornando mais forte que a vivência comunitária.

A dimensão comunitária auxilia a reconfiguração da paróquia, e um meio para que isso aconteça é que esta se torne um centro de CEBs, em um novo cenário de Igreja paroquial, com nova consciência dos atores e com novas estruturas.

3.3 A mentalidade

Falar em mentalidade é abordar aquilo que o ser humano culturalmente tem de comum com outros de seu tempo (cf. LE GOFF, 1990), seja no plano histórico, cotidiano, estrutural, conjuntural, marginal, etc. A “nova cultura” implica nova mentalidade e pressiona as instituições. Essa mudança de mentalidade não significa romper com o passado, deixando de lado as experiências anteriores. Isto seria perder o sentido da história e agir com imediatismo, sem entender o presente como resultado do esforço iniciado pelas gerações passadas. Também não significa modificar a mensagem e o objetivo da missão, mas interagir com as novidades e, nessa interação, estabelecer os métodos para a missão (BRIGHENTI, 2013, p. 87). É a identificação da obra de Deus na nova realidade, revelando este Deus nesta nova conjuntura, a partir dessa identificação.

A reconfiguração paroquial pela compatibilidade com as CEBs depende de superar a mentalidade tradicional e clericalizada. Mudar a estrutura sem mudar a mentalidade seria como trocar a roupa, sem tomar banho.

3.4 A estrutura

A estrutura é igualmente um elemento importante à ação missionária. Garante a organização e evita o caos (SCHERER, 1973, p. 105). O ser humano tem por índole viver em circunstâncias de vida estruturada. Sem estrutura a missão se perde em suas relações e objetivos. O processo missionário exige estruturas, mesmo que sejam modestas ou mínimas. Só que estruturas antigas utilizadas em novos tempos podem ficar desconexas. Como já foi argumentado, a estrutura hierárquica, fechada e rígida da paróquia não condiz com as mudanças sociais da “nova cultura”. A compatibilidade com as CEBs exige uma perspectiva eclesiológica participativa e aberta aos evangelizadores leigos e de funcionalidade comunitária, a fim de responder melhor aos desafios da evangelização atual.

4 Possível caminho pedagógico para a compatibilidade

A compatibilidade entre paróquia e CEBs acontece se houver respeito à fé e ao ritmo do povo, numa teologia elaborada como ato segundo. Para isso, propomos uma dinâmica pedagógica de setorização e suscitação de CEBs e de discípulos missionários, num processo de reconfiguração paroquial e de reelaboração teológica da paróquia. Em poucas linhas, apresentamos abaixo o possível processo e alguns de seus possíveis critérios.

Primeiro: - *Setorizar, suscitar CEBs e discípulos missionários em apenas uma comunidade da paróquia, inicialmente.* Quando o processo é realizado em várias ou em todas as comunidades ao mesmo tempo, con-

figura-se a imposição de um mesmo ritmo a todos, o que sufocaria os carismas e excluiria a missionariedade de uma comunidade para com a outra. A comunidade indicada para iniciar o processo deve empenhar-se em oração e formação conjunta, com vistas a entender o procedimento de setorização e da suscitação de CEBs e discípulos. Feita a setorização já se pode rezar nas famílias semanalmente. Esse processo irá alimentar o espírito comunitário e começará a efetivar as possíveis CEBs. O conteúdo dos encontros pode ser elaborado pela própria comunidade, ou sugerido por um conjunto de forças da paróquia. Gradualmente, a comunidade deve reavaliar em conjunto a sua caminhada, para confirmar a fé vivenciada e completar possíveis falhas ocorridas. Essa prática enriquece a experiência comunitária vivida. As etapas desse primeiro momento poderão levar um ano ou mais e dependem do ritmo da comunidade.

Segundo: - *Assessorar outra comunidade na implantação do processo.* A primeira comunidade, depois de vivenciar o processo, passará a auxiliar uma outra. A caminhada da segunda comunidade terá seu próprio ritmo, e isso deve ser levado em conta. Não é saudável repetir os mesmos temas e o mesmo ritmo, sem comum acordo de todos os participantes. Desmerecer as opiniões e optar pelo mais fácil empobrece a experiência.

Terceiro: - *As comunidades continuam a viver a experiência.* A experiência da primeira não se conclui. Mesmo ajudando outras, ela continuará sua caminhada. A permanência missionária se efetivará pela ajuda mútua das comunidades e pela continuidade da atuação de cada uma, ininterruptamente.

Note-se que aqui não propomos temas ou conteúdo para as formações e reuniões de família. Isso já constituiria uma opção. O importan-

te é que o conteúdo seja condizente com a realidade da comunidade, esteja pautado na Palavra de Deus e seja elaborado em reflexão conjunta de todas as forças paroquiais: pastorais, movimentos, lideranças e quem mais se propuser a participar. A exclusão de algumas forças põe em risco a experiência e deixa de lado elementos importantes. A síntese teológica é parte da caminhada evangelizadora, deve estar contida na prática da vivência comunitária e aparecer na avaliação de todos. Por ser formativa, a vivência comunitária possibilita um aprendizado contínuo. É o esforço no sentido de se prepararem leigos para a pregação e ação missionária na comunidade e na Igreja. É importante que cada comunidade efetue o seu processo, nunca prescindindo da ajuda da outra. O respeito ao ritmo de cada comunidade e os objetivos de setorizar, suscitar CEBs e viver a comunitariedade pela fé mostram que o Reino de Deus vai sendo vivido desde agora, e que não é uma realidade construída de modo prematuro e arbitrariamente, mas no respeito ao outro. A vivência do mistério na prática e no testemunho comunitário é que atrai o outro a viver também. É a fé se tornando algo inspirador, a partir da vida cotidiana de cada pessoa. A vivência em comunidade com base na fé em Jesus ajuda os discípulos missionários de uma comunidade a serem atualizados no mundo e no contexto em que vivem. Sem isso, corre-se o risco de errar no excesso ou na deficiência.

Conclusão

Para os bispos do Brasil, a paróquia se encontra estruturalmente inchada, pouco missionária e inibida diante dos vínculos humanos e sociais. A saída desse marasmo é setorizar, para descentralizar, tor-

nando-a uma comunidade de comunidades (CNBB, 2013, n. 154). Mas criar setores paroquiais sem a suscitação de comunidades e de discípulos de Jesus a partir do próprio povo seria preceder a práxis e desvalorizar a ação popular. E agir assim significaria cair no erro de criar estruturas sem vitalidade, sem relação de pertença, improdutivas para a evangelização.

A compatibilidade tem de ser assumida por todos, “de coração e mente”. O processo de setorizar, suscitar CEBs e discípulos missionários nos setores paroquiais deve ser gradual, lento, não isento de tensões e começa pela consciência de que esse trabalho não pode ser imposto pelo desejo institucional, mas deve partir da espontaneidade de quem irá vivê-lo. Nada disso exclui a motivação do pároco, que é o detentor do “poder simbólico” paroquial. A ele cabe a missão de despertar o desejo de se viver o novo e a missionariedade, por meio dos setores e CEBs, o que não significa erigir CEBs a seu bel prazer. Motivar não é impor, mas propor.

No caso, existe, ainda, outro problema: introduzir ações administrativas paroquiais nas comunidades. É uma dinâmica que impõe o sentido clerical e burocrático às CEBs, inibindo-as em seu espírito comunitário e carismático, incapacitando-as de reconfigurar a paróquia. Desta forma, não ocorrerá compatibilidade, mas assimilação. É preciso que se respeitem os espaços e as diferenças. Haverá compatibilidade com a paróquia se o espírito comunitário e a valorização dos carismas forem mantidos, se for evitada a burocratização e valorizado o “face a face” dos seus membros (BOFF, 1977, p. 20). O argumento de que o público paroquial não está acostumado a participar de comunidades e que as CEBs se tornariam sucursais da paróquia equivale a não acreditar na mudança de mentalidade da paróquia e na força carismática das CEBs.

Referências

- ALMEIDA, Antônio José de. **Paróquia, Comunidades e Pastoral Urbana**. São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção Ecclesia 21).
- AMARAL, Leila. Deus é pop: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. In: SIERPIERSKI, Paulo D.; GIL, Benedito M. (Org.). **Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 97-108.
- BOFF, Clodovis. **Comunidade Eclesial, comunidade política: ensaios de eclesiologia política**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, Leonardo. **Eclesiogênese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- BORDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRIGHENTI, Agenor. Por uma evangelização realmente nova. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 45, n. 125, p. 83-106, jan 2013.
- COMBLIN, José. **História da teologia católica**. São Paulo: Herder, 1969.
- COMBLIN, José. **O caminho: ensaio sobre o seguimento de Jesus**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- COMBLIN, José. **Os desafios da cidade no século XXI**. São Paulo: Paulus, 2002.
- CONCÍLIO VATICANO II. Lumen Gentium (1964). In: IGREJA CATÓLICA. **Compêndio Vaticano II: Constituições, decretos e declarações**. Petrópolis: Vozes, 1969.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia**. São Paulo: Paulus, 2013.

- IGREJA CATÓLICA. **Documento de Aparecida:** Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe 13-31 de maio de 2007. 10. ed. São Paulo: Paulinas; Paulus. Brasília: CNBB, 2007.
- LAPOINTE, Eugène. **Communautés Chrétiennes:** pour une Église rassemblée et responsable. Paris: Medias Paul, 2000.
- LE GOFF, Jacques. **História nova.** São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- LEÑERO, Luís. A Igreja como comunidade e como instituição: uma perspectiva histórica. In: GREGORY, Afonso. **Comunidades Eclesiais de Base:** Utopia ou realidade. Petrópolis: Vozes/Ceris, 1973. P. 32-45.
- MEDELLÍN. Documento de Medellín (1968). In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documentos do Celam:** conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005.
- PUEBLA. Documento de Puebla (1979). In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documentos do Celam:** conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005.
- SANTO DOMINGO. Documento de Santo Domingo (1992). In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documentos do Celam:** conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005.
- SCHERER, Jacqueline. Alguns paradoxos das comunidades contemporâneas: uma visão sociológica. In: GREGORY, Afonso. **Comunidades Eclesiais de Base:** Utopia ou realidade. Petrópolis: Vozes/Ceris, 1973. p. 97-123.
- SCHILLEBEECKX, Edward. **Por uma Igreja mais humana:** iden-

tidade cristã dos ministérios. Trad. Isabel Fontes. São Paulo: Paulinas, 1989 (Coleção Teologia hoje).

A Igreja na América Latina e a “Nova Evangelização”

*Cleusa Caldeira **

Resumo

A expressão “nova evangelização” é filha legítima da Igreja na América Latina gerada sob o espírito de renovação do Concílio Ecumênico Vaticano II, na Conferência de Medellín em 1968. Não é raro atribuir a João Paulo II a sua paternidade. Com efeito, inúmeras vezes o pontífice fez uso da expressão, mas isso não quer dizer que ele tenha captado e reconhecido sua verdadeira face. Seu projeto, em grande medida, esteve distante do espírito do Vaticano II e da tradição libertadora latino-americana. Evidentemente, o conceito “nova evangelização”, plasmado em Medellín, tem conotação específica. Isso, porém, não significa que determinados processos de evangelização levados a cabo pela própria Igreja na América Latina, sobretudo a partir dos anos 1990, tenham-na assumido como sua autêntica filha. Nem toda denominada “nova evangelização” é realmente nova, tanto fora como aqui em nosso Continente. Entretanto, ainda que “brasa sob cinzas”, a nova evangelização, preconizada por Medellín, existe e resiste contra toda esperança, nestes tempos de involução eclesial. Por isso, o imperativo

* Mestre em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) em 2011. Doutoranda em teologia pela Faculdade de filosofia e teologia (FAJE). Pastora protestante na Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Bolsista CAPES. E-mail: cleucaldeira@gmail.com

por uma “conversão pastoral”, da Conferência de Aparecida, parece ser o melhor caminho para a Igreja no Continente hoje.

Palavras-chave: Nova Evangelização. Vaticano II. Medellín. América Latina.

1 Desde o início a primeira evangelização na América Latina já estava velha

A primeira evangelização na América Latina se fez sob o signo da sujeição, visto que se processou no bojo do projeto de invasão e colonização: prevaleceu a “lógica da violência”. Porém, como todo acontecimento histórico, ela é ambígua: permeada de luzes e sombras. As sombras, com efeito, dizem respeito ao genocídio cultural e religioso que sofreram os povos nativos e também os africanos sequestrados e escravizados¹. Ambos tiveram seus costumes culturais e religiosos demonizados. Os povos indígenas foram obrigados a cortar suas raízes culturais; suas tradições religiosas; foram lançados à margem social. Até hoje permanece grande desprezo pela cultura e religião indígena. Em relação ao povo negro escravizado, a violência foi ainda maior. Não

1 Usamos aqui o termo “africanos escravizados” para enfatizar que se trata de pessoas livres que foram escravizadas e não de pessoas que já eram escravas, como foi –posteriormente- desenvolvido todo um sistema teológico para legitimar a escravidão dos africanos e africanas transportados à força ao Continente Americano. Entre o século XVI, quando os primeiros africanos escravizados chegaram à Hispaniola (1504), e a metade do século XIX, quando se interrompeu o tráfico, cerca de 11 milhões de africanos escravizados entraram na América, metade para as plantações milionárias do Caribe espanhol, inglês, francês, holandês, uns 40% para o Brasil e o restante distribuídos entre os demais países (BEOZZO, 1992, p. 305).

bastasse a violência de sua deportação e escravidão, foi-se forjando um sistema cultural e religioso² para legitimar sua escravidão.

Diversa da escravidão antiga, uma instituição ao lado de muitas outras na sociedade e no Estado, a escravidão americana que, em determinados países, alcançou 90% da população (em ilhas como Barbados, Martinica, Guadalupe ou Haiti), foi a instituição-chave e estruturante dessas sociedades, modelando sua economia, suas relações sociais e jurídicas, o caráter do Estado e da Igreja. Tudo estava em função da legitimação, consolidação e manutenção do regime escravista (BEOZZO, 1992, p. 305).

Leonardo Boff questiona se uma evangelização pode conservar seu estatuto teológico de evangelização quando faz uso da coerção (1992, p. 349). Diante disso, exposto sinteticamente, se pergunta se a primeira evangelização na América Latina já não foi de partida uma “velha” evangelização.

Apesar de toda violência da primeira evangelização no Continente, houve luzes. Isso por que, em última instância, “o sujeito último da evangelização, aquele que toca o coração e, por seu espírito, implanta as sementes do Verbo, inclusive onde não foi ‘pregado’ o Evangelho: é sempre Deus mesmo” (TABORDA, 1994, p.62). Também, houve cris-

2 Beozzo cita o caso do batismo cristão que “converteu-se” de sacramento de libertação em sacramento de escravidão. Era preciso conjugar batismo e escravidão. Para isso foram feitas três manobras essenciais: a) acertar o pressuposto – falso- de que as pessoas já eram escravas na África e ao transportá-las para a América não lhes cometia nenhuma injúria; b) aceitar a pressuposição de uma radical mudança, na África estas pessoas eram escravas e pagãs e, ao passarem à América, continuavam sim escravas, mas convertiam-se em cristãs; c) implantar e sacralizar o dualismo, separando o corpo e alma, entre vida presente e vida futura, para legitimar o batismo que libertaria a alma do negro escravizado, mas o mantinha seu corpo escravizado; lançando a promessa de uma vida melhor para além corpo (1992, p. 309).

tãos que evangelizaram no cotidiano da vida. Com efeito, esta foi uma interlocução totalmente espontânea e livre, na qual se transmitiu o Deus que realmente agia em suas vidas, não o Deus da proclamação oficial autoritária. Como resultado desse contato entre cristãos sinceros – cristãos pobres – e a população autóctone, brotou e floresceu a religião popular em solo latino-americano e que hoje se constitui no “substrato religioso” de nossa cultura. Pois, por meio dela os pobres, os colonizados, os negros escravizados, os indígenas e os mestiços encontraram alento para suportar a miséria e ressignificar a própria existência dentro do sistema opressor que vigorava e ainda vigora no Continente; agora, porém, com outra aparência.

Não se pode esquecer que sempre houve espíritos proféticos que protestaram e resistiram ao caráter perverso da colonização. E por isso, foram perseguidos, exilados e muitos mortos. Tais como Bartolomeu de Las Casas, o bispo Antonio Valdivieso na Nicarágua, o Mons. Oscar Arnulfo Romero em El Salvador, e tantos outros mártires da história da evangelização na América Latina. A “nova evangelização” lança raízes nesta tradição profético-pastoral; sua forma se faz sob o signo da libertação.

2 Filha legítima da Igreja na América Latina é a “nova evangelização”

A Conferência Episcopal latino-americana de Medellín foi convocada por Paulo VI que fez questão de inaugurá-la, em Bogotá (1968). O objetivo central dessa Conferência era colocar a Igreja na América Latina no eixo dessa nova ordem renovadora do Concílio Ecumênico Vaticano II. O temor era que o Concílio, plasmado à luz

da teologia moderna europeia, passasse à margem no Continente latino-americano.

Os bispos latino-americanos, contudo, foram muito mais longe: fizeram uma verdadeira inculturação do Vaticano II. “A importância de Medellín se deve ao fato dos bispos da América Latina terem acolhido as propostas do Vaticano II, encarnando-as no contexto do subcontinente, marcado pela injustiça e a pobreza” (BRIGHENTI, 2013a, p. 229-255). Isso se tornou possível, por que os bispos – seguindo as orientações de Paulo VI – assumiram o Vaticano II não apenas como um “ponto de chegada”, mas sim como “ponto de partida”.

Como resultado da “recepção criativa”³ do Vaticano II, a Conferência em Medellín usa pela primeira vez a expressão “nova evangelização”. No início do Documento, na Mensagem aos Povos da América Latina, os bispos afirmam a necessidade de “alentar uma nova evangelização [...] para obter uma fé mais lúcida e comprometida” (CELAM, 1971, p.39). Mais adiante, os bispos vão dizer que, para isso, será preciso superar o modelo pastoral pré-conciliar e de cristandade, a “pastoral de conservação”, “baseada numa sacramentalização com pouca ênfase na prévia evangelização”; a pastoral de “uma época em que as estruturas sociais coincidem com as estruturas religiosas [...]” (Med 6,1 apud BRIGHENTI, 2013b, p. 84).

Essa “nova evangelização”, plasmada pela Igreja na América Latina, tem conotação específica, pois Medellín gera a evangélica opção pelos pobres; um novo modelo de Igreja – pobre e em pequenas comunida-

3 Categoria usada por Jon Sobrino para indicar que a recepção do Vaticano II pela Igreja na América Latina- posta em relevo no Documento de Medellín- não se trata de “implantação”, mas de encarnação e desdobramento de suas intuições e eixos fundamentais; assumindo o Concílio mais com um “ponto de partida” do que um “ponto de chegada” (BRIGHENTI, 2013, p. 85).

des- as CEBs; a Teologia da Libertação; a Vida Religiosa inserida; ruptura com o esquema desenvolvimentista; leitura crítica da realidade: violência institucionalizada e pecado social; etc.

Em Medellín “nova evangelização” é uma categoria que expressa a exigência de levar adiante a renovação do Vaticano II através de um novo modelo de pastoral, a saber, passar de uma “pastoral de conservação” à uma pastoral transformadora.

Em 1974, reuniu-se o Sínodo dos Bispos sobre “A evangelização no mundo contemporâneo”. Seus resultados foram publicados na Encíclica “Exortação *Evangelii Nuntiandi*”, por Paulo VI, em 1975. Esta encíclica é considerada a “Carta Magna” da evangelização (MELGUIZO YEPES, 2012, p. 10). Sob o impacto do protagonismo dos bispos da América Latina, que recriaram a Igreja no Continente, Paulo VI fala da necessidade de suscitar “tempos novos de evangelização” (n. 2). Este importante documento respaldará os bispos em Puebla, em meio a tensões, na continuação da “recepção criativa” do Vaticano II. Puebla afirma, então, “situações novas (AG 6), que nascem de mudanças socioculturais, requerem uma nova evangelização” (n. 366) .

Crítérios de autenticidade de uma “nova evangelização”

A partir das considerações acima, pode-se explicitar dois grandes critérios de autenticidade de uma “nova evangelização”, em estreita comunhão com a tradição libertadora. O primeiro é sintonia com o espírito de renovação do Vaticano II, ou seja, uma “nova evangelização” autêntica assume o Concílio como “ponto de partida” e não “ponto de chegada”. O segundo é harmonia com a tradição latino-americana, em especial Medellín e Puebla. Evidente que na perspectiva do *arggionamento* como processos de encarnação.

3 Processos de involução eclesial (?)

João Paulo II, não raro, é considerado “pai” da “nova evangelização”. Contudo, o que ele fez foi relançar como *slogan*, “ordem do dia”, “ideal e programa” o termo cunhado pelos bispos na América Latina. O pontífice, em seu discurso ao CELAM no Haiti, em 1983, fala pela primeira vez em solo latino-americano de “nova evangelização”. Na ocasião, consciente da difícil tarefa diante dos bispos que recriaram a Igreja na América Latina, retoma a *Evangelii Nuntiandi* ao falar de “novo ardor”, “novo método” e “novo conteúdo/expressão”, porém não explicita essas três características, parece mais “um simples recurso retórico” (TABORDA, 1994, p. 60). João Paulo II, com efeito, foi o pontífice que mais fez uso da expressão “nova evangelização”. No entanto, seu pontificado marca o início de um longo processo de involução eclesial na Igreja católica que perdura até os dias atuais.

O Sínodo dos Bispos sobre “a nova evangelização para a transmissão da fé cristã”, realizado em 2012⁴, com o pontificado de Bento XVI, ratifica esse processo de involução eclesial. No discurso de abertura o pontífice explicita três sentidos de evangelização. A primeira é a evangelização ordinária. A segunda, a missão *ad gentes*, ou seja, a proclamação do Evangelho para aquelas pessoas que ainda não conhecem a Jesus Cristo e a Sua mensagem de salvação. E a terceira, a “nova evangelização”, destinada às pessoas que, embora

4 Bento XVI renunciou ao seu pontificado antes da publicação do resultado deste Sínodo. Coube à Francisco, seu sucessor, decidir sobre a publicação ou não de seus resultados. Ao que, sabiamente decidiu por não publicar, pois considerou que o texto não supera a *Evangelii Nuntiandi*, então não haveria o por que de ser publicado.

batizadas, se distanciaram da Igreja e vivem sem levar em conta a prática cristã⁵.

Ratificando os processos de involução eclesial, no documento base para os estudos, resquícios de neocristandade podem ser percebidos no *Instrumentum laboris*. Nele a meta da evangelização é chegar aos cristãos descristianizados, sobretudo europeus. As expressões estão ligadas à reconstrução do tecido cristão da sociedade. O método é ênfase no primeiro anúncio, apologético. E, por fim, o novo ardor tem a ver com o entusiasmo, ou seja, a “alegria de ser católico” (BRIGHENTI, 2013c, p.67-101).

Nem toda dita “nova evangelização” é realmente nova

Como fruto desse longo período de involução eclesial, proliferam modelos de pastoral que, embora façam uso do termo “nova evangelização”, de antemão já se encontram ultrapassados. Seja “porque podem estar repetindo modelos esclerosados do passado, seja porque o modelo apresentado não expressa a novidade perene da mensagem evangélica, na contingência de um novo tempo e de um novo contexto” (BRIGHENTI, 2013b, p. 85). Projetos chamados de “nova evangelização” podem inclusive mascarar, conscientes ou não, formas antigas de evangelização, neocolonialistas, com a única diferença de que o centro colonizador agora já não se situa em Roma ou Portugal, mas sim no Texas e Holanda (TABORDA, 1994, p. 38).

5 [santa missa para a abertura do sínodo dos bispos e proclamação de São João de Ávila e de Santa Hildegard de Bingen “doutores da igreja” - homilia do papa Bento XVI - praça de São Pedro - domingo, 7 de outubro de 2012. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121007_apertura-sinodo_po.html>.]

Assim, são os projetos *Lumen 2000* e *Evangelização 2000*, tais projetos remontam antigos modelos de evangelização ligados a projetos de colonização. Nesses projetos, a novidade vem dos meios usados, porém, o conteúdo é tradicional. Neles repetem o modelo tridentino, porém, com a plástica moderna.

4 Quando falar de “nova evangelização”

Evidente que “nova evangelização” não se refere ao conteúdo da verdade cristã – o Evangelho – como se este tivesse perdido a sua relevância, a sua capacidade de transformar as vidas e estruturas, as culturas e religiões. A novidade da evangelização é contínua ou do contrário não se produz evangelização. Mas a exigência de “nova” está relacionada “à transmissão da fé às novas gerações” (MIRANDA, 2013, p. 14). Ou seja, a “nova evangelização se impõe diante do desafio de manter sempre viva e atual a novidade do Evangelho” (BRIGHENTI, 2013b, p. 84). Evidentemente, o “tesouro da mensagem não envelhece, mas de barro é a roupagem ou o invólucro que o torna presente na precariedade da história” (DUQUOC, 1999 apud BRIGHENTI, 2013c, p. 67-101).

Em outras palavras, a evangelização ocorre sempre num processo de encontro entre a sempre ambígua realidade histórico-social e a mensagem cristã. E por isso, diante da mudança de época, emerge, assim, a exigência de uma “nova evangelização” que consiga manter a novidade do Evangelho em todos os tempos e lugares.

Com a mudança de época emerge, também, um novo sujeito e este, com efeito, produz alterações significativas no contexto sociocultural. Por isso a “nova evangelização” necessita converte-se em um tema teológico-pastoral.

4.1 Reafirma-se a tradição latino-americana

Em meio aos processos de involução eclesial, iniciados a partir da década de 90, a Igreja na América Latina retoma o processo de “recepção criativa” do Vaticano II com a Conferência de Aparecida, em 2007. Seguindo o método ver-julgar-agir, depois das controvérsias iniciais, o ponto de partida são os “sinais dos tempos”, presentes em uma realidade ambígua e contraditória (BRIGHENTI, 2007, p.7).

O objetivo mais genuíno de Aparecida é o de conseguir que a Igreja, peregrina na América Latina e no Caribe, chegue a ser verdadeiramente uma Igreja em estado permanente de missão. Para Aparecida, “a firme decisão missionária de promoção da cultura de vida deve impregnar todas as estruturas eclesiais e todos os planos de pastoral, em todos os níveis eclesiais, bem como toda a instituição, abandonando as estruturas ultrapassadas (365)” (BRIGHENTI, 2007, p. 19). Por isso, Aparecida, em sintonia com Medellín e Santo Domingo, entende a conversão pastoral como a passagem de uma pastoral de cristandade, de sacramentalização, de conservação, a uma pastoral de pós-cristandade, evangelizadora, “decididamente missionária” (DAP 370). Daí a exigência de Aparecida de uma “conversão pastoral” e “renovação eclesial”.

Afirma Aparecida que todos, na Igreja, estão chamados a assumir uma atitude de permanente conversão pastoral (365), pois a ação eclesial não pode prescindir do contexto histórico onde vivem seus membros (367). O mundo mudou. A Igreja, para continuar sendo a Igreja de sempre, também precisa mudar muito. Novos desafios exigem novas respostas pastorais (BRIGHENTI, 2007, p. 29).

Agenor Brighenti explicita os fundamentos da “conversão pastoral” em Aparecida, no qual o *objetivo* da conversão pastoral é o *agir* da Igreja e seus agentes e, a *razão*, é a própria finalidade da evangelização, a salvação universal pela conexão com o Reino de Deus, do qual a Igreja é sinal e instrumento, ou seja, seu sacramento. Quatro são os níveis da conversão pastoral: a) Conversão na consciência da comunidade: nível mais profundo da conversão pastoral e da renovação eclesial; b) Conversão na práxis pessoal e comunitária; c) Conversão nas relações de igualdade e autoridade e; d) Conversão das estruturas: as estruturas são também mensagem (2013b, p. 97-105).

Assim, a Igreja na América Latina, consciente de que se está em uma mudança de época, reafirma que para uma “nova evangelização” a exigência é a “conversão pastoral”, a saber, passar de uma “pastoral de conservação” a uma pastoral decididamente evangelizadora. A questão é como viabilizar essa ação evangelizadora da Igreja no contexto pós-moderno? O que, de fato, significa o imperativo de Aparecida de “conversão pastoral” no contexto novo?

4.2 Novos contextos, Novos sujeitos: Novos desafios para a Igreja

Em perfeita comunhão com a tradição latino-americana, emerge nos últimos dias novos sujeitos teológicos⁶ que têm procurado dar continuidade ao processo de “recepção criativa” do Vaticano II, em tempos pós-modernos. Em sintonia com a tradição latino-americana anunciam que a exigência, para que o Evangelho soe como Boa Nova neste novo contexto, é a “conversão epistêmica” e “conversão ética”

6 Refiro-me aqui, sobretudo, de Carlos Mendoza Álvarez, teólogo dominicano que mora no México. Este tem, juntamente com outros teólogos e teólogas, contribuído para a construção de uma teologia latino-americana no contexto pós-moderno.

para todas as pessoas da comunidade (MENDOZA, 2013a, p.152). Sem tal conversão não é possível levar a cabo os processos de humanização, pois se permanece fixado em um único modelo de ser humano que se impõe uniforme a todos sem, contudo, contemplar cada uma das subjetividades em jogo com suas diferenças específicas, de gênero, de língua, de crenças, de culturas, de tradição religiosa, etc.

O imperativo da “conversão epistêmica e ética” é genuíno, exatamente por que o pós-moderno se caracteriza em uma reação contra a mentalidade moderna; uma nova forma de ver a realidade. Se a modernidade enfatizou a objetividade, o pensamento lógico e moral, leis universais, a pós-modernidade afirma que todo o conhecimento deriva de cada ser que interpreta a realidade desde sua experiência. Por isso, não existe uma visão única, universal e mundial; não existe metanarrativa que nos une. Pelo contrário, o pós-moderno celebra o local e particular e insiste no respeito à diferença e ao pluralismo. Assim, a pós-modernidade resiste ao pensamento e comportamento único porque valoriza grandemente o pluralismo. Celebra mais a diversidade e as diferenças (TOLAND, 2013).

Em outras palavras, o novo contexto é marcado pelo pensamento pós-hegemônico e pluralista, no qual não é mais possível sustentar no espaço público um discurso unilateral, tampouco unívoco, sobre a experiência do sagrado. Com efeito, estamos diante de uma nova racionalidade que interpela a Igreja, sobretudo na América Latina por sua característica constitutivamente plural e multiétnica⁷ (TRIGO, 2013,

7 Neste sentido, as diversas etnias e culturas não ocidentais, tais como as indígenas e afro-ameríndias, lutam para que Nossa América deixe de definir-se como latina, mas que se reconheçam o seu caráter multiétnico e pluricultural. Trata-se de uma luta por reconhecimento, que o reconhecimento que cada um faz de si inclua o reconhecimento dos demais como outros distintos e de igual dignidade (TRIGO, 2013, p. 286-289).

p. 286-289), à conversão epistêmica e ética. Neste novo contexto, surge a pergunta: como falar de Deus em um contexto de pluralismo cultural e religioso? Como o cristianismo pode contribuir na tarefa comum da humanização onde o divino acontece?

Para Carlos Mendoza Álvarez, uma fala pertinente sobre Deus hoje, em sentido epistemológico, no contexto de pluralismo cultural e religioso, como interpretação aberta ao diálogo, é possível a partir dos novos sujeitos; os “sujeitos vulneráveis”, os pobres e excluídos.

É possível falar de Deus em meio aos escombros da modernidade tecnocientífica somente se estivermos situados no clamor do sofrimento do inocente. Do lado das vítimas para clamar por justiça, sim, mas não somente. É preciso dar o último passo, que é postular um mundo alternativo a partir da *superação do ressentimento /.../* na gratuidade que só se entende como lógica da doação em um amor assimétrico e, nesse sentindo, não recíproco, difícil gratuidade sem dúvida (MENDOZA, 2012, p. 13, grifo autor).

A consciência da vulnerabilidade surgiu primeiramente como pensamento filosófico no século XX⁸. No Continente latino-americano há outro acento. Mais que denunciar a epopeia do ego e seus naufrágios busca-se descobrir - em plena comunhão com a tradição latino-americana que fez a opção preferencial pelos pobres - a “potência dos pobres e excluídos” (ROBERT; RAHNEMA, 2012). Compreende-se que, os

8 Os filósofos que expressaram a vulnerabilidade como pensamento foram: Paul Ricoeur que propôs uma hermenêutica do perdão como narração e esquecimento; Derrida como pensamento deconstrucionista e; também Richard Rorty, Gianni Vattimo e François Lytoard como pensamento pós-moderno. O teólogo mexicano Carlos Mendoza-Álvarez apropria-se desse conceito derivado da fenomenologia, acrescido da instrumentalidade da antropologia de René Girard, especificamente a teoria do desejo mimético para produzir uma teologia fundamental pós-moderna.

“pobres se reivindicam hoje como subjetividades com sua própria imaginação criativa, capazes de suscitar mudanças históricas revertendo o poder do metarrelato do mercado e o estado moderno que hoje impera no mundo globalizado” (MENDOZA, 2013a, p. 133).

É no reconhecimento das diversas vozes, sejam pessoais ou comunitárias, que aprendemos a falar desde o próprio *locus* epistemológico, social, fenomenológico e teológico; sem o qual, não haverá diálogo. É necessário recuperar as micro-histórias que vão se conformando como subjetividades vulneráveis. É nesse espaço intersubjetivo que encontramos pessoas honradas e discípulas de Jesus Cristo, como verdadeiros membros de sua “comunidade escatológica” (MENDOZA, 2013a, p. 133). Estes são os justos da história que são mediação para a salvação de toda a humanidade através da “difícil doação”⁹.

São precisamente eles, os justos da história, quem nos sustenta na consciência agônica vivida como experiência de viver até o último suspiro. Uma existência *niilista* enquanto é vivida nos limites de si mesmo. Uma existência vivida como tal por um sujeito *vulnerável* porque se confrontou por experiência própria com uma vida que não cessa de olhar de frente para a morte (MENDOZA, 2011, p. 191, grifo autor).

Considerações finais

Em meio aos escombros da modernidade tardia, emerge o sujeito vulnerável que, em sua existência agônica, interpela a Igreja na América Latina a encarnar-se na realidade histórica ambígua e contraditória;

9 Ver o artigo de Carlos Mendoza-Álvarez “*La difícil donación: una lectura girardiana de la construcción social*”. (Comp.) In: Caminos de paz: teoría mimética y construcción social. México, UIA, 2013.

para que, assim, a mensagem do Evangelho soe como Boa Nova neste novo contexto. Não somente isso. Mas, só assim a Igreja será capaz de enxergar os valores positivos da pós-modernidade e aceitar como pressuposto a pluralidade no Continente. O que a capacitará a apreciar o pluralismo cultural e religioso como *ethos* inevitável onde acontece a revelação divina.

Referências

- BEOZZO, José Oscar. **500 Anos de Evangelização da América Latina**: o que podemos aprender de suas luzes e sombras. Revista Eclesiástica Brasileira. Rio de Janeiro, vol.52, fasc. 206, p.282-316, jun.1992.
- BOFF, Leonardo. **A nova evangelização**: irrupção de nova vida. Concilium/ n. 232, p.128-137, 6/1990.
- BOFF, Leonardo. O Conflito dos Modelos de Evangelização para a América Latina: Reflexões a propósito dos 500 anos. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.52, n. 206, p. 344-386, jun. 1992.
- BRIGHENTI, A. A Igreja na América Latina e a “recepção criativa” do Concílio Vaticano II. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL - UMBRA-SIL. (Org.). **Utopias do Vaticano II**. Que sociedade queremos? Diálogos. 1a. ed.: São Paulo, 2013a. p. 229-255.
- BRIGHENTI, A. Por uma evangelização realmente nova. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 45, n. 125, p. 83-106, jan./abril. 2013b.
- BRIGHENTI, A. Nueva y antigua evangelización. El imperativo de una conversión pastoral. **Efemérides Mexicana**, México, v. 31, p. 67-

101, 2013c.

BRIGHENTI, A. A pastoral na vida da Igreja. Repensando a missão evangelizadora em tempos de mudança. **Revista de Catequese**, São Paulo, v. 35, p. 22-30, jan.mar 2012.

BRIGHENTI, A. **A desafiante proposta de Aparecida**. São Paulo: Paulinas, 2007.

CELAM. **A Igreja na atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1971.

DUQUOC, C. **Je crois em l'Église**. Précarité institutionnelle et Règne de Dieu. Paris : Les Editions du Cerf, 1999.

MELGUIZO YEPES, Guillermo. La nueva evangelización 1965-2012. Del Vaticano II ao Sínodo de la nueva evangelización para la transformación de la fé. **Medellín**, Medellin, v. 38, n. 149, p. 7-25, jan./mar, 2012.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. Deus ineffabilis. El lenguaje sobre Dios em tempos de pluralismo cultural y religioso. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; DE MORI, Geraldo (Orgs). **Deus na Sociedade Plural**: fé, símbolos, narrativas. Belo Horizonte: Soter/Paulinas, 2013a. p. 129-153.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. Extra Victimam Salus non est o de la vigência da la teologia de la liberación em tiempos posmodernos. In: CONGRESO CONTINENTAL DE TEOLOGÍA. **Memorias Congreso Continental de Teología Unisinos**, Brasil. 50 años del Vaticano II “análisis y perspectivas”. Colombia: Paulinas, 2013b, p. 192-203.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. É possível falar de Deus na sociedade contemporânea? **Revista do Instituto Humanitas Unisinos** (IHU), São Leopoldo, v. 12, n. 404, p. 11-13, out. 2012..

- MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. **O Deus escondido da pós-modernidade**: desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011. Impresso no Brasil, outubro de 2011.
- MIRANDA, Mário de França. Em vista da nova evangelização. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 45, n. 125, p. 13-34, jan./abril 2013.
- ROBERT, Jean; RAHNEMA, Majid. **La potencia de los pobres**. San Cristóbal de Las Casas: Cideci-Unitierra, 2012.
- TABORDA, Francisco. **Evangelizacion para el tercer milênio**. Bogotá: CLAR, 1994.
- TOLAND, Eugenio MM. La Misión Cristiana y la Cultura Postmoderna. Disponível em: <<http://amerindiaenlared.org/noticia/290/-la-mision-cristiana-y-la-cultura-postmoderna/>>. Acesso em: 21 de set. 2013.
- TRIGO, Pedro. **Relaciones humanizadoras: um imaginario alternativo**. Santiago de Chile: Ed.Universidad Alberto Hurtado, 2013.

Teologia da Libertação e Classe Social

*Paulo Agostinho Nogueira Baptista **

Resumo

A Teologia da Libertação (TdL) nasceu no contexto da década de 1960, no processo de discussão sobre a crise sociopolítica e econômica que atingia a América Latina (A.L.) e o Brasil. O Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín, de modo especial para o campo religioso católico, criaram as condições religiosas e teológicas para o desenvolvimento dessa teologia. Respondendo, inicialmente e durante tempo significativo, ao grito dos pobres e empobrecidos, vitimados e oprimidos, a TdL foi ampliando os sujeitos teológicos como a etnia/raça (índio, negro), o gênero (mulher), a ecologia (Terra), o religioso (pluralismo religioso) e hoje se vê desafiada também pelas outras minorias como a do campo da sexualidade, que também querem libertação e superação de séculos de opressão. As mudanças sociopolíticas, culturais, religiosas e também econômicas trazem novos desafios à TdL e a todas as religiões. No campo socioeconômico, no Brasil particularmente, há a emergência dos segmentos E e D e o grande debate sobre a “nova” classe média. Essa realidade impacta a religião e de modo especial a TdL? O crescimento de grupos religiosos de perspectiva carismático-

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

-pentecostal, em todas as igrejas cristãs, particularmente os dados do último Censo IBGE 2010, com Igrejas Pentecostais e Neopentecostais, tudo isso traduz esse impacto? Responder a essas questões é o objetivo desta Comunicação, que traz os primeiros resultados de pesquisa sobre essa temática.

Palavras-chave: Teologia da Libertação. Censos IBGE. Classe Social. Pentecostalismo

Introdução

O objetivo desta comunicação é refletir, de forma sucinta, sobre a relação entre religião e classe social, especialmente sobre movimentos contemporâneos como a teologia da libertação e o pentecostalismo.

A Teologia da Libertação (TdL) nasce no contexto da década de 1960, no processo de discussão sobre a crise sociopolítica e econômica que atingia a América Latina (A.L.) e o Brasil. No campo católico, o Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín, de modo especial, criaram as condições religiosas e teológicas para o desenvolvimento dessa teologia. Ouvindo o grito dos pobres e empobrecidos, vitimados e oprimidos, a TdL foi ampliando ao longo do tempo os seus sujeitos teológicos como a etnia/raça (índio, negro), o gênero (mulher), a ecologia (Terra), o religioso (pluralismo religioso) e hoje se vê desafiada também pelas outras minorias como a do campo da sexualidade, que também querem libertação e superação de séculos de opressão.

As mudanças diversas nos campos sociopolíticos, culturais, religiosos e também econômicos trazem novos desafios à TdL e a todas as

religiões. Recentemente, o Brasil viu acontecer no campo socioeconômico, a emergência dos segmentos E e D e o grande debate sobre a “nova” classe média. Essa realidade impacta a religião e de modo especial a TdL? As mudanças alteram as classes sociais e sua configuração no campo religioso? O que se observa sobre isso nos Censos do IBGE?

Responder brevemente a essas questões é o objetivo desta Comunicação, que traz os primeiros resultados de pesquisa sobre essa temática e muito mais questionamentos do que resposta. Há ainda um longo caminho a percorrer.

1 Motivações da pesquisa sobre religião e classe social

Os resultados recentes (2012) do Censo IBGE 2010 suscitam interesse na pesquisa sobre as religiões. Há muitos dados ainda a serem analisados. Tornou-se lugar comum afirmar que a Teologia da Libertação fez opção pelos pobres, mas os pobres não fizeram a opção por ela. Mas onde estão religiosamente os pobres segundo o Censo?

Essa pesquisa, que apenas se inicia, tem algumas preocupações e motivações. Primeiramente, uma preocupação pastoral: que perspectiva se abre para a pastoral libertadora no contexto do individualismo e de igrejas midiáticas, com forte presença de movimentos carismáticos?

Outra motivação vem da leitura dos dados do Censo 2010 do IBGE. Eles nos levam a pensar: o que está acontecendo no Brasil em termos religiosos? Que fatores provocam essas mudanças? E com o cristianismo?

Ao longo da sua história, a TdL foi ampliando os seus sujeitos e “lugares” teológicos – etnia, raça, gênero, Terra, religião, sexualidade – os novos rostos da exclusão e da marginalização. Houve, assim, a am-

pliação da categoria “pobre”. Essa questão nos leva a pensar novamente sobre esse pobre em contexto político-ideológico da publicidade de “nova classe média no Brasil” (NERI, 2008).

Alardeada como a grande mudança social, essa “nova classe” teve excelente uso político, dando energia para a eleição da presidente Dilma. A leitura dos dois livros de Jessé Souza: “A ralé brasileira: quem é e como vive” (2009) e “Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?” (2010) dá o que pensar sobre como vive essa “nova classe”, especialmente como lidam com a religião e que razões levam-na a buscar o pentecostalismo.

2 A indignação ética nas origens da Teologia da Libertação (TdL) e Igreja dos Pobres

No nascedouro da TdL se encontra a ação-pensante de cristãos, numa perspectiva ecumênica, questionando-se: “como ser cristão num mundo de tantos pobres e miseráveis?”.

Essa indignação ética é provocada por uma experiência/experimentação espiritual, pastoral e política, especialmente de cristãos, militando entre operários, camponeses e jovens, no trabalho sindical, de educação-alfabetização e no movimento estudantil e político.

Contexto fundamental para o surgimento da TdL, nas origens do Vaticano II se faz presente a temática de uma opção: o pobre. O papa João XXIII já anunciara essa perspectiva em discurso antes do concílio (11 de setembro de 1962): “Em face dos países subdesenvolvidos, a Igreja já se apresenta – tal como é e quer ser – como a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres.” (JOÃO XXIII, 1962, p. 726).

Mesmo que tenha sido mais intenção que expressão de uma realidade, no contexto do Vaticano II nasce essa Igreja dos pobres. Durante o Concílio surge um grupo em defesa dessa *Igreja*. Dentre as figuras comprometidas com ela, deve-se mencionar a articulação do Pe. Gauthier (padre operário) “junto ao Colégio Belga no sentido de alimentar entre os membros do Concílio uma sensibilização ao problema evangélico da pobreza”. (TEIXEIRA, 1988, p. 251).

Significativa também é a atuação do cardeal Lercaro. Ele dizia que hoje o mistério de Cristo na igreja “é particularmente o mistério de Cristo nos pobres”. (LERCARO, 1984, P. 115-116). Não se pode ainda deixar de enfatizar a fundamental atuação de Dom Hélder Câmara pela Igreja dos pobres e sua participação nesse grupo durante e depois do Concílio.

O depoimento de Dom Fragozo relatado por Beozzo é muito significativo:

Éramos 36 bispos, um patriarca, Máximo IV, alguns cardeais, entre eles Lercaro, e uns arcebispos e bispos. [...]. O grupo começou na primeira sessão. Tínhamos como secretários Paul Gauthier e Marie-Therèse Lescase. O tema era a Igreja e os Pobres, começando pela identidade entre Jesus e os pobres. Lembro-me do argumento central: quando afirmamos a identidade entre Jesus e o pão consagrado: “isto é meu corpo”, nós [o] adoramos e tiramos consequências para nossa espiritualidade, liturgia e tudo o mais. Quando [se] afirma a identidade entre ele e os que não têm pão, casa, nós não tiramos as consequências para a espiritualidade, liturgia, ação pastoral. Lembro-me de que, na sessão final, fomos celebrar, numa das Catacumbas, a eucaristia final. Assinamos um compromisso nosso com os

pobres: dar uma atenção prioritária aos pobres (não ter dinheiro em banco, patrimônio), e este compromisso chegou a ser assinado por 500 bispos.” (BEOZZO, 2005, p. 190-192).

O documento final ou as Conclusões de Medellín – “A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio” (1968) – traz toda uma seção que se dedica a refletir sobre a “Pobreza na Igreja” (CELAM, 1977, n. 14):

A ordem específica do Senhor de evangelizar os pobres deve levar-nos a uma distribuição tal dos esforços e do pessoal apostólico que se dê preferência afetiva aos setores mais pobres, necessitados e segregados por um motivo ou outro, estimulando e acelerando as iniciativas e estudos que se vêm realizando neste sentido. (CELAM, 1977, p. 147).

Nascem comunidades inseridas em ambiente de pobreza, grupos de estudo e produção teológica, mudanças nas práticas pastorais, na catequese, na administração dos sacramentos e dos recursos paroquiais, especialmente em relação às espórtulas. Enfim, começa nova história religiosa na América Latina, produtora de nova consciência política e eclesial, especialmente com as CEBs.

Na trilha herdada dos profetas bíblicos, no seguimento de Jesus, dos mártires e homens santos como Francisco de Assis, Bartolomeu de las Casas e tantos outros, o pobre é visto como sujeito. No contexto da igreja do século XX foi grande mudança.

Recuperando um pouco da história sobre o pobre, vemos que no período medieval ele era “meio privilegiado” para que o rico fizesse sua caridade, ele dava “honra ao rico” (DA MATTA *apud* TELES, 2011,

p. 31). Surgem verdadeiras “espiritualidades” e grupos religiosos com essa visão. Ao lado de diversos testemunhos de defesa do pobre no campo protestante, Calvino, por exemplo, afirmava que “Deus mistura os ricos e os pobres para que eles possam encontrar-se e ter comunhão uns com os outros, de modo que os pobres recebam e os ricos repara-tam” (MATOS, 1997, p. 75).

Com o crescimento do fluxo urbano no século XIV, o crescimento do comércio e de suas transformações, surge outra perspectiva para o pobre: aquele que vive a privação por falta de trabalho, tornando-se um problema social, vitimado pelo contexto econômico. Também se acentua nesse momento a ideia do pobre como “vagabundo” e “preguiçoso”, ao lado de antigo preconceito que o reduzia a “criminoso”.

A pobreza pensada como problema social ganha contornos mais claros com o desenvolvimento do capitalismo industrial (séc. XIX), gerando um abismo entre a massa explorada e miserável e a riqueza produzida. A tradição sociológica mostra duas grandes posições: “a visão de Tocqueville sobre o triunfo da igualização [...] com o surgimento de desigualdades decorrentes da ação de indivíduos [...] e a visão de Marx e Simmel, segundo as quais as desigualdades entre as classes sociais seriam inerentes ao capitalismo, portanto parte constitutiva das sociedades modernas”. A solução poderia ser a “solidariedade social” ou a revolução. (TELES, 2011, p. 36).

No Brasil, as representações da pobreza durante anos ficaram circunscritas à questão racial ou ligadas a ela, como às referências aos pobres rurais (caipira ou caboclo) e ao pobre urbano (marginal ou bandido). Teorias como da “marginalidade” defendem a ideia da “cultura da pobreza”, expressão de atraso advindas da cultura rural, não escolar e atrasada. Haveria um problema de integração, especialmente com

o aumento da mobilidade campo → cidade, seja individual ou de coletividades. Assim, passam a integrar o “grupo dos pobres” ou classe “pobre” diversos tipos sociais: favelados, moradores da periferia, camponeses sem direitos e explorados (boias frias), migrantes, desempregados, minorias raciais, minorias étnicas, trabalhadores que estão na base da pirâmide social, doentes e deficientes sem amparo, a população de rua, os analfabetos funcionais excluídos do mercado.

3 Pobreza: conceitos e dados

Para os fins desta comunicação não foi possível proceder à análise dos dados e dos conceitos que serão apresentados. O objetivo dessa descrição é registrar a discussão da sessão temática e oportunizar a análise em outro tempo, oferecendo os dados aos participantes e demais interessados.

Os conceitos de pobreza mais referidos são os seguintes:

- Extrema: falta de garantia de renda mínima para a sobrevivência (alimentação). Renda *per capita* familiar de até $\frac{1}{4}$ do salário mínimo. Tomando o valor atual do salário mínimo no Brasil (R\$678,00), esse valor seria de até R\$169,50.

- Menos extrema: insuficiência para a reprodução e sobrevivência (alimentação, habitação, transporte, saúde, educação...). Renda *per capita* familiar acima de $\frac{1}{4}$ e abaixo de $\frac{1}{2}$ salário mínimo = R\$169,50 – 339,00.

- Absoluta: engloba as duas. Renda *per capita* familiar de até $\frac{1}{2}$ salário mínimo – R\$339,00.

Tomando-se os dados da realidade brasileira, observa-se que houve queda da pobreza absoluta (últimas 4 décadas): de 68% (1978) para 26,5% (2008), especialmente pela queda da pobreza extrema - de 42,9% para 9,5% (2008). (POCHMAN, 2011, p. 62).

Essa redução foi maior nas áreas mais ricas, urbanas e metropolitanas (Sul, Sudeste) e também redução maior entre os mais velhos (+ de 65 anos).

Os motivos apontados para essa mudança são o crescimento dos direitos sociais e a reestruturação política da Constituição de 1988, especialmente nas áreas da saúde, educação e previdência.

Uma pergunta se impõe aqui: houve papel importante da TdL nesse processo? A resposta é positiva. A mobilização dos movimentos sociais, das pastorais, das CEBs foi fundamental para essas conquistas.

Nos últimos anos observa-se o aumento do gasto social – de 13,3% do PIB (1985) para 22% em 2005. Houve razoável crescimento econômico, especialmente a partir de 2002 e a política de aumento real do salário mínimo. Exemplo: de 2003 a 2008, o rendimento médio familiar *per capita* para os 10% mais pobres cresceu 9,1%. Já para os mais ricos foi de 1,6%.

Cresceu também a presença de movimentos sociais na gestão das políticas sociais: entre 2003 e 2009 = 55 conferências nacionais (direitos humanos, cultura...). Desde o governo Lula deu-se grande incremento a políticas sociais de transferências de renda: Fome zero, Bolsa Família, Prouni, etc. Todos esses fatores contribuíram para ascensão social no Brasil. Porém, a inclusão se deu pelo consumo. Paradoxalmente, houve aumento da pobreza relativa.

Um questionamento importante: mudou a desigualdade?

O conceito de pobreza relativa é a seguinte: “renda mensal de até

60% dos rendimentos médios dos brasileiros ocupados com mais de 15 horas semanais” (POCHMAN, 2011, p. 69). Houve redução na Pobreza absoluta – de 71,5% (1978) para 31,4%. (2005), mas aumento da Pobreza relativa: de 23,7% para 45,2% nesse período, ou seja, um aumento da ordem de 90,7%. Essa situação de concentrou, como sempre, em regiões mais pobres, menos desenvolvidas, rurais e não metropolitanas.

As principais razões desse processo, segundo Pochmann (2011, p. 85) são:

- Inconstância e sustentabilidade do crescimento econômico e da inflação (o problema recente da inflação de alimentos);
- a situação tributária: paga mais quem ganha menos;
- precariedade do gerenciamento do gasto público – gasta-se mal, sem eficiência, há desvios, superfaturamento;
- há “fragmentação, dispersão, isolamento e sobreposição nas políticas públicas”.

A tabela a seguir mostra a renda familiar entre 1991 e 2000, no contexto do salário mínimo no valor de R\$151,00 no ano de 2000

Tabela 1 – Estatísticas Básicas da Variável Renda familiar per capita

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

Fonte: VINHAIS; SOUZA, 2006

São interessantes os dados sobre a linha de pobreza entre 1991 e 2000, tendo como referência, também o valor de R\$151,00 no salário mínimo em 2000.

Tabela 2 – Linha de Pobreza para 1991 e 2000

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

Obs.: Valores em Reais (R\$) de julho de 2000.

Fonte: elaboração própria a partir de Rocha (2003)

Fonte: VINHAIS; SOUZA, 2006

Alguns dados sobre a pobreza no Brasil nos fazem pensar sobre o fosso que ainda existe na distribuição de renda e na qualidade de vida das pessoas, provocando a TdL a continuar sua luta e envolver os diversos setores e movimentos da sociedade nessa luta:

- 16, 2 milhões de brasileiros (8,5%) vivem com até R\$70,00 (renda familiar mensal);
- 4,8 milhões de brasileiros = SEM RENDA;

- houve a ascensão “social” de 30 milhões de brasileiros, chamados de “nova classe média”;
- foram acrescentados aos 22 milhões de brasileiros que recebem o Bolsa Família, mais 2,5 milhões que passaram a linha da pobreza extrema nos últimos dois anos (R\$70,00 mês = U\$1,25 ao dia). Faltariam ainda mais 2,2 milhões de brasileiros que continuam na pior miséria possível;
- R\$70,00 não compra uma cesta básica para um pessoa (em SP seriam necessários R\$95,41). E esse valor, em termos do dólar atual, estaria muito defasado.

O governo Fernando Henrique desenvolveu um indicador que seria muito mais importante para a identificação da desigualdade e orientação das políticas públicas do que o IDH: Índice de Desenvolvimento Familiar – IDF. Esse índice tem seis dimensões:

- Vulnerabilidade da família
- Disponibilidade de recursos (renda)
- Desenvolvimento infantil
- Condições habitacionais
- Acesso ao trabalho
- Acesso ao conhecimento

O atual governo começa a utilizá-lo. No cadastro de famílias encontra-se o número de 25. 063.802. O índice Brasil divulgado recentemente (FOLHA, 2013) foi de 0,61 (máximo = 1,0):

- Vulnerabilidade da família: 0,73
- Acesso ao conhecimento: 0,37
- Acesso ao trabalho: 0,29

- Disponibilidade de recursos: 0,64
- Desenvolvimento infantil: 0,84
- Condições habitacionais: 0,77

Percebe-se quais são os nossos desafios, especialmente os maiores: educação e trabalho.

4 Classes, religião e a “nova classe média”: questionamentos e dados

Mais do que desenvolver um reflexão aqui, apresento alguns questionamentos que merecerão de aprofundamento e pesquisa:

- O problema da nova classe média. Condições de mudança: “transferência de valores imateriais na reprodução das classes sociais” (SOUZA, 2010, p. 23).
- “Definir ‘classes’ é muito mais que definir renda, pois devemos tratar de *status social* sempre de forma relacional; para definirmos ou classificarmos as identidades de grupos ou estratos sociais, precisamos muito mais do que renda ou tipo (ou intensidade) de consumo. (YACCOUB, 2011, p. 208)
- Será que há “nova” classe média ou nova classe trabalhadora ou novo grupo integrado à dinâmica do consumo? É preciso refletir sobre a atual antropologia do consumo.
- A religião atua como capital social e cultural. Como essa reflexão tem sido realizada no âmbito da TdL? Qual o papel do cristianismo nesse processo?
 - Critérios de renda por classe são sempre problemáticos. A Folha (2012) apresentou a seguinte referência:

- Extrema pobreza – renda per capita familiar até R\$81,00
- Pobreza = de R\$81,00 até R\$162,00.
- Baixa classe média: renda familiar per capita 291,00 a 441,00
- Média classe média: 441,00 a 641,00
- Alta classe média: 641,00 a 1.019,00
- Baixa classe alta: 1.019,00 a 2.480,00
- Alta classe alta: acima de 2.480,00 (FOLHA, 29 maio 2012)

Os dados dos Censos de 2000 e 2010 nos levam a pensar onde se localizam as pessoas em relação à religião, seja do ponto de vista da renda, do analfabetismo, da distribuição entre gêneros, entre a cidade e o campo. As tabelas a seguir mostram alguns desses dados. Primeiramente, segue a Tabela 3 que mostra a relação de classes e religião nos Censos do IBGE 2000 e 2010.

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

CENSO 2000 Classes/Religiões	Classe	Brasil	Católica	Evan- gélica	Pente- costal	Sem Religião
Sem Rendimento		7,6%	6,4%	0,8%	0,5%	0,3%
Até ½ SM	E	5,5%				
DE ½ a 1 SM	23,3% (30,9%)	17,8%	18%	3,1%	2,1%	1,7%
De 1 a 2 SM	D	25,5%				
DE 2 a 3 SM	38,1%	12,6%	27,8%	5,9%	3,9%	3%
De 3 a 5 SM	C 12,7%	12,7%	9,2%	2%	1,2%	0,9%
De 5 a 10 SM	B	11%				
De 10 a 15 SM	13,8%	2,8%	10,1%	1,8%	1%	0,9%
De 15 a 20 SM		4,3%				
De 20 a 30 SM	A		3,2%	0,4%	0,1%	0,3%
Mais de 30 SM	4,3%					
CENSO 2010 Classes/Religiões	Classe	Brasil	Católica	Evan- gélica	Pente- costal	Sem Religião
Sem Rendimento		6,6%	5%	1%	0,7%	0,3%
Até ½ SM	E	8,1%				
DE ½ a 1 SM	32,6% (39,2%)	24,5%	21,8%	6,8%	4,3%	2,8%
De 1 a 2 SM	D	32,6%				
DE 2 a 3 SM	43,2%	10,6%	27,2%	9,9%	5,6%	3,7%
De 3 a 5 SM	C 8,2%	8,2%	5,3%	1,6%	0,8%	0,6%
De 5 a 10 SM	B	6,1%				
De 10 a 15 SM	7,3%	1,2%	4,7%	1,2%	1,2%	0,2%
De 15 a 20 SM						
De 20 a 30 SM	A	1,8%	1,2%	0,4%	0,1%	0,3%
Mais de 30 SM	1,8%					

Fonte: Dados dos Censos do IBGE 2000 e 2010

É importante observar que os pobres são majoritariamente católicos, como na predominância religiosa brasileira. Cresceu o número

de católicos no seguimento E, mas diminuiu nos demais. Já os Evangélicos cresceram no E e D, sendo que os Pentecostais correspondem a cerca de 60% desse grupo religioso. O crescimento dos Evangélicos foi muito mais expressivo dos que os católicos nesses seguimentos de renda.

A Tabela 5 a seguir mostra o analfabetismo e as religiões. Caiu o número de católicos analfabetos e aumentos o número de Evangélicos. Será o trânsito religioso?

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

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

Fonte: Dados dos Censos do IBGE 2000 e 2010

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

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

Fonte: Dados dos Censos IBGE 2000 e 2010

Na relação entre urbano/rural (Tabela 5), a transferência dos Evangélicos foi maior que a dos católicos. Também aumentou mais, levemente, o número de homens evangélicos e também o número de mulheres sem religião. Os dados sobre idade são provocadores, especialmente entre os mais novos (Tabela 6).

Tabela 6 - Situação de Crianças – idosos por filiação Censos do IBGE – 2000-2010

Categorias	2000			2010		
	Total	0 a 9 anos	60 anos e +	Total	0 a 9 anos	60 anos e +
Católicos	73,9	71,5	77,1	64,6	62,0	71,7
Evangélicos	15,4	16,6	14,8	22,2	25,2	18,3
Outras	3,3	3,04	4,32	5,2	4,1	5,6
Sem religião	7,4	8,8	3,8	8,0	8,7	4,3
Total	100	100	100	100	100	100

Fonte: Dados dos Censos do IBGE 2000 e 2010

Tabela 7 - Religiões por região no Brasil

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

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

Os dados da Tabela 7 são bem conhecidos e já foram comentados de muitas formas nos últimos meses. Chamo a atenção para a última linha que mostra dados com o clero católico (CERIS, 2011), mesmo que anteriores ao censo, mas que revela a desproporção entre número de fiéis e seus funcionários especializados. Onde há mais católicos há poucos padres (Nordeste), menos ainda no Norte, e onde há mais padres houve maior perda de fiéis.

Conclusão

Ao final desta comunicação ficam algumas indicações sobre as perspectivas que a TdL, provocada pelas mudanças e dados da realidade, mantendo-se fiel ao seu método, deve encarar e mobilizar suas reflexões e sua práxis.

É preciso ampliar a articulação e o debate sobre a TdL no Brasil e em eventos como o Fórum Mundial Social. Há 40% população mundial na extrema pobreza (2,8 bilhões de pessoas).

No contexto das mudanças com a eleição do papa Francisco, que recupera a opção pelos pobres e fala dos leigos, deve-se também avançar numa Igreja laica, no trabalho nas/das comunidades, articular a teologia do laicato e suas organizações. Não se pode mais depender de uma igreja clerical. O leigo deve exercer mais efetivamente sua cidadania eclesial e política.

Outra urgência, apontada inclusive pelo papa, é a criatividade e a inovação pastoral, a urgência da proximidade com o povo, especialmente dos excluídos e excluídas, de modo especial os pobres e seus rostos pluridiversos.

Outro desafio e outra frente importante para a TdL é atuar em alternativas econômicas como ela já faz e fazia bem. Deve-se investir em outros modelos de produção pelos excluídos, uma economia solidária.

A nova racionalidade, complexa, exige igualmente o investimento em educação popular, garantir formação e educação dos pobres. A TdL tem consciência do capital social e cultural da religião, do cristianismo, especialmente a partir de processos produtivos e educacionais. As mudanças são sempre articuladas. As carências exigem urgências.

Referências

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II. 1959-1965.** São Paulo: Paulinas, 2005.

CERIS.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM. **A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio.** Conclusões de Medellín. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010.** Rio de Janeiro: IBGE, 2013.

JOÃO XXIII, RADIOMENSAGEM para o II Concílio Vaticano. **REB**, Petrópolis, v. 22, n. 3, p. 726, 1962.

LERCARO, Giacomo. **Per la forza dello Spirito.** Bologna: Ed. Dehoniane, 1984.

MATOS. ALDERI S. Amando a Deus e ao próximo: João Calvino e o diaconato em Genebra. **Fides Reformata**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 70-89, 1997. Disponível em: <<http://cpaj.mackenzie.br/fidesreformata/revista.php?nomeedicao=N%C3%BAmero%20>

- 2&anoedicao=1997&idedicao=4>. Acesso em: 31 jul. 2013.
- MSHANA, Rogate; GIESE, Nilton (Org.). **Pobreza, riqueza e ecologia: perspectivas ecumênicas da América Latina e Caribe**. São Leopoldo: Sinodal, 2011.
- NERI, Marcelo Côrtes (Coord.). **A nova classe média**. Rio de Janeiro: FGV/IBRE, CPS, 2008.
- NERI, Marcelo Côrtes (Coord.). **A nova classe média: o lado brilhante dos pobres**. Rio de Janeiro: FGV/CPS, 2010.
- OLIVEIRA, Francisco; BRAGA, Ruy; RIZEK, Cibele (Org.). **Hegemonia às avessas: economia, política e cultura na era da servidão financeira**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- PEREIRA, José Carlos. Censo anual da Igreja Católica no Brasil – CAIC-Br. Disponível em: <http://www.ceris.org.br/pdfs/analise_censo_igreja_2011.pdf>. Acesso em: 10 jul 2013.
- POCHMANN, Márcio. Pobreza em transformação no Brasil. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (Org.). **A opção pelos pobres no século XXI**. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 59-85.
- SOUZA, Amaury de; LAMOUNIER, Bolívar. **A classe média brasileira: ambições, valores e projetos de sociedade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.
- SOUZA, Jessé. **A ralé brasileiro: quem é e como vive**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- SOUZA, Jessé. **Os batalhadores: nova classe média ou nova classe trabalhadora?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- TELES, Sarah Silva. A categoria pobre: o que tem a dizer a sociologia? In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (Org.). **A opção pelos pobres no século XXI**. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 29-57.
- TEIXEIRA, Faustino. **A gênese das Ceb's no Brasil**. Elementos expli-

cativos. São Paulo: Paulinas, 1988.

VINHAIS, Henrique; SOUZA, André Portela. Pobreza relativa ou absoluta? A linha híbrida de pobreza no Brasil. Anais do XXXIV Encontro Nacional de Economia [Proceedings of the 34th Brazilian Economics Meeting] from ANPEC - Associação Nacional dos Centros de Pósgraduação em Economia [Brazilian Association of Graduate Programs in Economics]. 2006. Disponível em: <<http://www.anpec.org.br/encontro2006/artigos/A06A140.pdf>>. Acesso em: 31 jul. 2013.

Sessão Temática 7

Gênero e Religião: Tendências e Debates

O objetivo dessa sessão temática é o de propor discussões de pesquisas que envolvam a articulação entre gênero e religião, buscando analisar as implicações de gênero dos sistemas simbólico-religiosos que informam as/os fiéis e as instituições sociais de maneira geral. Essa análise se dará em perspectiva interdisciplinar, e a ST pretende reunir pesquisas em torno do eixo gênero e religião a partir de diversas áreas de conhecimento como a sociologia, a antropologia, a história, a teologia, a psicologia dentre outras. A religião, mesmo em um contexto secularizado, ainda se mostra como um importante sistema de sentido na conformação das subjetividades masculinas e femininas. Seu poder normatizador e regulador tem sido frequentemente discutido no âmbito dos estudos feministas. Por outro lado, as ortodoxias religiosas se deparam com a heterodoxia da vida cotidiana dos sujeitos religiosos, o que relativiza significativamente o poder regulador das instituições e dos sistemas de sentido religiosos. A ST acolherá propostas de comunicações que discutam aspectos teórico-metodológicos

dos estudos de gênero e religião, bem como propostas que analisem os câmbios ou continuidades do discurso religioso acerca dos papéis sociais de sexo num contexto de redefinição das identidades de gênero. São bem-vindas propostas que articulem gênero e religião na discussão da violência, seja ela doméstica, urbana, nas instituições religiosas, nas relações de trabalho; na discussão da diversidade sexual; da bioética; da laicidade; da política dentre outros. Palavras Chave: Gênero, Religião, Identidades.

Coordenação:

Prof.^a Dr.^a Fernanda Lemos (UFPB), e-mail: somel_ad@yahoo.com.br

Prof.^a Dr.^a Sandra Duarte de Souza (UMESP)

Prof.^a Me. Danielle Ventura Bandeira de Lima (PUC-GO)

As relações de gênero e a corporeidade no contexto religioso da dança da Lapinha

Alana Simões Bezerra *

Fernanda Lemos **

Resumo

Esta pesquisa tem como objetivo analisar o corpo\corporeidade dos movimentos e suas relações de gênero na dança de tradição religiosa, Lapinha. A Lapinha é um folguedo natalino que conta a história de um grupo de pastorinhas que viajava até Belém à procura do menino Jesus. O conceito de gênero é utilizado para o entendimento das relações produzidas entre homens e mulheres. Os estudos sobre gênero contribuem também, para muitas análises importantes, tais como as que fazem referência ao corpo. Os dados foram coletados por meio de entrevistas com organizadores e brincantes. Para análise dos dados utilizamos os conceitos de corporeidade de Merleau-Ponty, ele afirma que o corpo sente, age e atua no mundo que vivemos, carregando em si memórias corporais. Sendo assim, percebemos que apesar de as meninas serem as principais brincantes na Lapinha, porém, elas ainda deixam de estar na organização, mas essa é a função do personagem

* Mestre em Ciências das Religiões; integrante do Núcleo de Pesquisas Socioantropológicas da Religião e de Gênero na Universidade Federal da Paraíba

** Doutora em Ciências das Religiões; É Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba e Professora Adjunta do Departamento de Ciências das Religiões na mesma instituição federal de ensino superior.

masculino que guia, organiza e defende, são eles que estão no comando e que tem o maior cargo, pois ainda somos sujeitos dominados por uma cultura que estabelece hierarquias.

Palavras chave: Lapinha; corporeidade; gênero.

1 As teorias de gênero: Como surgiram os estudos?

O uso do termo gênero apareceu primeiro entre as feministas americanas que lutavam pelos direitos sociais e pelas distinções do sexo. Elas rejeitavam a determinação biologicista que era dada ao termo sexo ou diferença sexual. E também era representado como uma definição para o feminino. Assim, o feminismo se consolidou como um movimento social que defende a igualdade dos direitos e o *status* entre homens e mulheres em todos os campos.

Quando se destaca a construção da igualdade de gênero logo se imagina a trajetória das mulheres, como elas foram colocadas na história. História estas marcadas como inferiores e incapazes de realizar qualquer tipo de atividade que não fosse doméstica. Para terem visibilidade e espaço, as mulheres foram à luta em busca de resistência e organização.

Sendo assim, nos anos 60 houve mudanças significativas na questão teórico-metodológica das reflexões sobre a mulher e seu papel social. Nesse período, os estudos de gênero foram usados para teorizar a questão da diferença sexual. Houve uma maior preocupação em como delinear as causas da opressão feminina para o deslocamento das mulheres enquanto objeto empírico (CONCEIÇÃO, 2009).

Mas, foi nos anos 70 que houve um importante avanço no significado do “gênero”, começou a ser pensado como uma elaboração da construção social das identidades sexuais, e também, servindo como objeto de estudos feministas. Nesse caso, há uma relação das dimensões teóricas e políticas que não existem explicações e interpretações sobre a realidade e as relações de gênero. Então se chegou a uma conclusão, que não existe uma única definição entre ser mulher ou ser homem. Nesta década as discussões de gênero deram lugar aos movimentos sociais, sendo ampliada a participação das mulheres em debates e lideranças de organização, a fim de reivindicar mudanças na divisão do trabalho doméstico.

Segundo Santos (2011, p. 82) no início o conceito das feministas aproximou-se do marxismo, pois elas utilizavam o conceito de gênero como um meio de denunciar as relações sociais através da ideia da opressão da mulher, dando origem a um conceito patriarcado. Ou seja, elas tentavam compreender a vida social feminina no decorrer de sua história.

Tendo em vista o desenrolar dos tempos, as estudiosas feministas tentaram construir um novo conceito para o termo gênero, desvinculando do entendimento arcaico de sexo, que tinha apenas como referência a ideia do corpo biológico. Scott (1995) associa a categoria de gênero aos limites das correntes teóricas do patriarcalismo, do marxismo e da psicanálise, ela tenta explicar a subordinação da mulher e a dominação dos homens em perspectiva histórica.

Joan Scott é quem nos fornece os mais importantes subsídios sobre o uso da categoria gênero nos estudos das mulheres e homens. Ela nos alerta sobre os limites do uso puramente descritivo e empírico desta categoria e o perigo de avançar em uma crítica mais radical do

caráter histórico da estruturação social, baseada na divisão dicotômica dos sexos.

1.1 Conceito de gênero

O conceito de gênero está embutido no discurso social e político contemporâneo. Antigamente gênero era definido como a relação entre homens e mulheres. Ou seja, tendo como sentido o termo “sexo”. Na atualidade isso seria um insulto às conquistas das mulheres e uma forma de bloquear o progresso futuro, pois o gênero não se limita ao sexo masculino, “transcende a situação das mulheres e a análise da dominação masculina” (OLIVEIRA, 1997, p. 17).

A palavra gênero, segundo Scott (1995, p. 71) é uma representação social da relação entre os sexos, mas que não é diretamente determinada pelo sexo nem está proporcional à sexualidade. Ou seja, uma definição mais sistêmica nos mostra que gênero opera como elemento estruturante do conjunto das relações sociais e como forma primária do significado que as relações de poder, e podem propiciar numa compreensão mais ampla das organizações sociais atualmente.

Joan Scott ainda dá destaque ao gênero como categoria analítica, dando ênfase a raça e a classe, promovendo a inclusão destes na história e a adoção de um novo paradigma. Ela afirma que as relações de gênero não são fixas e variam dentro do tempo e além dele.

Outra boa definição de gênero é dada por Burtler (1990, p. 06), segundo ela; “é uma construção radicalmente independente do sexo, o próprio gênero vem a ser um artifício livre das ataduras, em consequência homem e masculino poderia significar tanto um corpo feminino quanto um masculino; mulher e feminino, tanto um corpo masculino quanto um feminino”.

Esse conceito de Judith Burtle também vem sendo usado por vários anos como texto-base em estudos feministas nos Estados Unidos, onde essa perspectiva de gênero está tendo grande desenvolvimento.

Já Bourdieu (2005) que não trabalhou com um conceito de gênero propriamente dito, por que este tema não é central nos seus estudos, mas segundo ele o gênero é a construção social dos corpos, isso só é definido quando se tem consciência social. Seu pensamento entre masculino e feminino passa pelos conceitos das autoras mencionadas acima, Joan Scott e Judith Bertler.

Oliveira (1997) afirma que gênero não pode ser tratado como um fato simples e natural. O gênero discute as relações entre homens e mulheres, sendo este um processo complexo e instável, pois é importante que se faça uso do termo gênero sem mudar as suas perspectivas teóricas. Devem-se questionar as relações entre homens e mulheres como elas estão construídas, como funcionam e como se transformam.

Por fim, segundo o imaginário cristão tanto o homem quanto a mulher foram criados a imagem e semelhança de Deus, tem suas particularidades que devem ser colocadas a serviço do outro, para haver um enriquecimento mútuo e não uma concorrência ou disputa. Ou seja, que os recursos pessoais femininos não sejam menores que os masculinos, mas sim, que tenha significados diferentes nos fenômenos sociais.

1.2 As representações de gênero e Religião

As questões de gênero são influenciadas por fatores sociais como raça, etnia, cultura, classe social, idade, e também, pela religião. O conceito de gênero é utilizado para o entendimento das relações produzidas entre homens e mulheres. Sendo essas concepções construídas e

baseadas nos estudos feministas. Desta forma, homens e mulheres são ensinados a seguir e viver na cultura o qual estão inseridos.

Segundo Silva (2006) os papéis de gênero estão pautados pelo imaginário de que o homem e a mulher foram criações divinas, com funções diferentes, mas que se complementam. Qualquer alteração nas características comportamentais de ambos significa cair “no pecado, na transgressão e as consequências são sempre funestas” (SILVA, 2006, p. 19). Conforme podemos observar no mito criacional cristã,

Então o Senhor Deus mandou ao homem um profundo sono; e enquanto ele dormia, tomou-lhe uma costela e fechou com carne o seu lugar. E da costela que tinha tomado do homem, o Senhor Deus fez a mulher, e levou-a para junto do homem. “eis agora aqui, disse o homem, o osso de meus ossos e a carne de minha carne; ela se chamará mulher” (Gn. 2, 21-24).

Diante do imaginário cristão, o homem foi criado para ter autoridade sobre a mulher. Conforme Silva (2006, p. 18) a religião cristã dá ao homem autonomia e liberdade de qualidade individual, tendo poder legítimo. Por isso a posição de liderança masculina na família e na igreja é acompanhada por uma cultura e uma tradição.

De acordo com as acepções bíblicas há papéis distintos entre homens e mulheres, o qual há uma ordem que prioriza um desses membros, isso cabe ao homem. Diante do exposto a religião é o lugar em que se dá poder e autoridade ao discurso sexista, desta forma ele se fortalece e toma proporções de dominação ainda maiores.

Quando relacionamos gênero e Religião, percebemos que as mulheres nesse espaço estão em maior número que os homens, elas estão muito mais situadas nos espaços de práticas religiosas e dos cultos, en-

quanto eles estão na administração, na elaboração das normas, regras e dogmas, na direção e no domínio da palavra e dos instrumentos de poder. Este cenário se dá devido à manutenção do patriarcado judaico-cristão, das regras sexistas que foram construídas e consolidadas ao longo dos tempos.

1.3 Lapinha: Origem e significado

-Boa noite, meus senhores!

Eis aqui as pastorinhas,

Vimos cumprimentar

Hoje aqui nesta Lapinha

-Boa noite, meu senhores!

E as senhoras também

Que nós somos pastorinhas

Que viemos de Belém.

(1ª jornada – Anunciação)

A Lapinha ou Pastoril é um folguedo que integra o ciclo das festas natalinas do Nordeste, que conta a história de um grupo de pastorinhas que viaja até Belém à procura do menino Jesus. A Lapinha ou como é denominada popularmente, *Pastoril*¹, *Pastorinhas*, *Bailes Pastoril*, era representada em autos diante do presépio. Essas são as denominações dadas no Brasil as festas que comemoram o nascimento de Jesus, em louvor a ele e a sua família (PINTO, 2002a).

1 Nesta pesquisa, ora essa dança será denominada por Lapinha ora por Pastoril.

Eram considerados folguedos populares, porque seus participantes tinham total dedicação, faziam com que sua vida pessoal e sua cultura estivessem ligadas ao pastoril. E o caráter religioso está repleto de teatralidade.

Era vinculada ao teatro religioso semipopular ibérico. Pimentel (2005, p. 09) afirma que a origem dos autos populares natalinos deu-se no século X, no período da idade média, na abadia de São Galo na Alemanha, onde nasceu e se espalhou. Esta teve a iniciativa do monge Tuitilo, que em “*o tropo de Natal*” é documentado a apresentação mais antiga.

Os tropos eram textos compostos por textos novos e frases melódicas intercaladas em textos religiosos oficiais da igreja, cantados em gregoriano (ANDRADE, 1959; GASSNER, 1997). Tanto na França quanto na Inglaterra, os tropos dialogados de Natal se desenvolveram rapidamente em dramas litúrgico medieval. Fazia apologia, pois tinha a intenção de ensinar, defender a verdade religiosa e a encarnação da divindade (Vieira, 2010) e eram dançados na frente dos presépios.

O uso dos primeiros presépios segundo Cascudo (1984) foram montados em Portugal por volta de 1391, quando freiras da cidade de Lisboa fizeram o primeiro. Eram chamados auto dos presépios e tinham um “sentido apologético, de ensino e defesa da verdade religiosa e da encarnação da divindade” (NÓBREGA, 2010, p. 01).

Em Borba Filho (2007) a representação dramática da Lapinha (presépio) teve início quando São Francisco de Assis, em 1223 querendo comemorar o nascimento de Jesus Cristo obteve licença do papa e criou uma gruta com animais (um boi e um jumento) e imagens da Virgem Maria e do Menino Jesus, foi a primeira vez que

a cena sagrada foi representada. Dentro desta gruta ele celebrou uma missa, e estavam presentes frades e camponeses da localidade. “Diz a tradição graciosa que o próprio Deus dos cristãos, consagrando a invenção franciscana, desceu dos céus na forma dum Jesusinho e posou sobre a palha do estábulo” [...] (PIMENTEL, 2005, p. 10).

Esse teatro popular se firmou em Portugal com os Vilhancicos galego-portugueses ou simplesmente, com as músicas de Natal, elas podiam ser cantadas ou dialogadas. Definido como um drama litúrgico medieval, a apresentação do presépio era dividida em três partes: a anunciação do nascimento de Jesus aos pastores; a adoração dos três reis magos do oriente e o massacre dos inocentes. Os dois primeiros mencionados ainda se conservam vivos e se desenvolveram por todo o ocidente europeu e em Portugal; já o terceiro fato, encontra-se esquecido na atualidade.

Enfim a dramatização do auto do presépio surgiu da necessidade de se compreender o episódio da natividade. A cena que era parada (apenas representada pelo presépio) ganhou vida, movimentos e canções, com a utilização de instrumentos musicais (ANDRADE, 1959).

1.4 Lapinha no Brasil

No Brasil, foi trazido pelo teatro dos padres da Companhia de Jesus, tendo o aparecimento do presépio que se deu por volta do século XVI (RIBEIRO, 1993), no convento dos Franciscanos em Olinda, tendo como precursor frei Gaspar de Santo Antônio². Já

2 Primeiro religioso a receber hábito no Brasil.

a referência a pastoris é creditada a Fernam Cardim³, ele escreve sobre as origens do pastoril brasileiro datada de 1584, citado por ANDRADE (1959, p. 35) “debaixo da ramada se representou pelos índios um diálogo pastoril, em língua basilica, portuguesa e castelhana e têm eles muita graça em falar línguas peregrinas, maximé a castelhana”.

Conforme Ribeiro (1993) há um registro em que o Padre Cristovão de Gouveia, em uma visita a aldeia Abrantes no Estado do Espírito Santo, em 1583, representou um auto de Natal que era acompanhado por canções portuguesas e danças ao som de viola, pandeiro, tamboril e flauta. Porém esse evento popular manifestou-se especialmente nas cidades do litoral do Nordeste (PINTO, 2002b, p. 74).

Nos séculos XVII e XVIII não existem relatos sobre apresentações de pastoris no Brasil. Apenas no século XIX houve grande quantidade de bailes pastoris, principalmente no Nordeste do país, em especial nos estados de Pernambuco, Bahia, Alagoas e Paraíba. As pastoras se apresentavam em frente aos presépios cantando louvores para que fosse compreendido o nascimento do Menino Jesus.

Na Bahia os pastoris perderam o caráter religioso e passou a ter enredo dramático profano desenvolvido por um personagem chamado “velho”. Segundo Pimentel (2005, p. 16) este pastoril contava com um velho que decide gozar a vida ao lado de quatro jovens que só tinha a intenção de explorá-lo. Esse folguedo era também nomeado por “baile da tentação, baile das quatro pastoras em velho, baile do caçador, baile da aguardente, dentre outros”.

3 Missionário jesuíta e escritor português, nascido em Viana do Alentejo, um dos primeiros a descrever os habitantes e os costumes do Brasil. Embarcou para o Brasil em 1583, quando entrou para a Companhia de Jesus.

Também em Alagoas os pastoris se distanciaram da origem religiosa, conserva a figura do “Velho”, apesar de ter tido sua origem em um mosteiro. “Um Velho gaiteiro que vem à cidade grande a fim de namorar mocinhas e é por elas ridicularizado” (PIMENTEL, 2005, p. 18). E tem a presença do Fúria (Demônio),

Já em Sergipe, era seguida fielmente a tradição religiosa. O pastoril era apresentado apenas por meninas da sociedade católica, sempre com apresentações em frente à igreja local. Também contavam com fidelidade a história do nascimento do Cristo. Em Sergipe não há pastoril profano apenas o religioso.

Em Pernambuco foi onde tudo começou, foi lá que Frei Gaspar de Santo Antônio relatou sobre os presépios. De acordo com Valente (1995) o aparecimento da Lapinha pernambucana deu-se em 1840, com apresentações teatrais. Assim como nas outras cidades nordestinas, antes de se tornar um pastoril profano, as apresentações eram realizadas em frente ao presépio, segundo Borba Filho (2007) essa dramatização foi influenciada pelo auto sacramental, na forma literária.

No Rio Grande do Norte assim como em alguns outros estados do Nordeste, a Lapinha se apresenta em frente a presépios, em palcos, nas ruas, e as pastoras cantam canções animando a dramatizando a história cantada. Em vários municípios potiguares⁴ a Lapinha está ativa tendo apresentações de cunho religioso ou profano (VIEIRA, 2010).

No estado do Ceará as apresentações conservam ligações evidentes com a Lapinha original, porém atualmente se apresentam em salas, tablados, terreiros das casas. No Piauí a Lapinha segundo (PIMENTEL, 2005) diz estar em desaparecimento. No Maranhão a primeira

4 Denominação dada a quem nasce no Estado do Rio Grande do Norte.

apresentação aconteceu em Dezembro de 1933, os autos eram muito semelhantes ao estado do Ceará.

1.5 Lapinha: sua composição

Ao longo dos tempos, a Lapinha por meio da sua divulgação no Nordeste do Brasil, passou por algumas adaptações com relação às apresentações.

Atualmente os grupos de Lapinha são cantados e dançados em homenagem ao Menino Jesus. Divide-se em dois cordões de cores distintas, o Cordão encarnado (simboliza o coração de Jesus), composto pela Contra Mestra, Lindo Cravo, Lindo Guia, Libertina, Borboleta, Assucena, Pastorinhas.

Já o Cordão Azul (simboliza o coração de Maria) é composto pela Linda Mestra, Lindo Anjo, Camponesa, Borboleta, pastorinhas. E ainda temos o cordão central, composto pela Estrela, Diana, Cigana e o Pastor. Existe uma disputa entre os dois cordões, o cordão que mais arrecada dinheiro, torna-se vencedor⁵.

Não se pode deixar de abordar o cunho religioso para explicar o partidarismo das cores azul e encarnada. O primeiro é devido ao manto da imagem do coração de Maria, e o segundo por causa do coração de Jesus cristo (LOPES NETO, 2011, p. 48).

De acordo com Borba Filho (2007) as pastoras se colocam em cena, divididas em dois cordões, o azul de um lado e o encarnado do outro, com esta formação teve início as disputas entre os cordões. O azul e o encarnado são as cores que estão nas vestes (vestidos, blusas, saias, boleros), também levam à cabeça ou um chapéu ou uma fita de filô, ou ainda um diadema nas cores dos cordões.

5 Geralmente são seis pastorinhas em cada cordão.

Segundo Andrade (1959, p. 23) as cores dos cordões representam a luta entre cristãos e mouros ⁶(população islâmica do Noroeste da África), bem como denota a Virgem Maria e Nosso Senhor. Para Brandão (1973, p. 149) são essas disputas entre os dois cordões que fazem com que o Auto da Lapinha seja aceito por todas as classes sociais e sua extraordinária persistência e difusão nos dias atuais.

Podemos perceber que as cores estão relacionadas à manifestação do sagrado, pois “nós pensamos, experienciamos e imaginamos o que seja o mistério de Deus” (MARDONES, 2006, p. 181). A simbologia das cores na Lapinha afeta profundamente a apresentação e a vida religiosa.

Além dos cordões, as canções também tem grande importância no Pastoril. Para Brandão (1961, p. 150), elas são cantadas e interpretadas pelas pastoras, que são acompanhadas por instrumentos como violões, cavaquinhos, pandeiros, violas tocados por homens.

1.6 Corporeidade e gênero no contexto religioso da dança da lapinha

Os estudos sobre gênero contribuem também, para muitas análises importantes, tais como as que fazem referência ao corpo. Nessa pes-

6 A luta entre cristãos e Mouros foi um movimento cristão com início no século VIII, que tinha como finalidade à recuperação dos visigodos (povo germânico originário do leste europeu) das terras perdidas para os árabes. Isso aconteceu durante a invasão muçumana na Península Ibérica. “A figura do Mouro, do árabe perverso, surge no imaginário popular ibérico no cenário da Reconquista, dando ensejo para que inúmeras histórias e lendas fossem introduzidas na cultura da Península, tornando-o um ser que transita entre o mundo real e o lendário. Suas características, no entanto, permanecem as mesmas, e, na grande maioria dos casos, são ressaltadas. Estão associados a tudo que possa divergir aos preceitos do cristianismo e certamente por isso são e estão ligados ao diabo, o qual é temido pelos seguidores da fé cristã e do qual todos devem manter-se afastados. A mesma postura deve ser mantida pelo povo cristão em relação aos mouros, uma vez que influem medo e terror” (De Paula, 2011, p. 191).

quisa o corpo passa a ser investigado como representação proveniente do modo como cada um o percebe, toma consciência e constrói e consolida uma identidade corporal.

As maneiras como o corpo viaja através do tempo, controla a força ou gasta energia ao estabelecidos culturalmente, assim como são as maneiras que corpos masculinos e femininos interagem: quem tem acesso ao toque no corpo de quem, onde, o que suporta o peso do corpo do outro, quem o acomoda (GOLDBERG, 1997, p. 305).

Para Gebara (2000) falar sobre gênero é discutir sobre o ser no mundo, fundamentado pelo lado biológico do ser humano, e por outro lado, tendo um caráter que vai além da fisiologia do corpo, que são os fatores culturais, históricos, sociais e religiosos.

É interessante observar que, mesmo a Lapinha sendo dançada por mulheres, é da responsabilidade do Pastor, a organização das Pastoras rumo a Belém e a coordenação do folguedo. Desta forma, percebemos como a figura masculina é superior, sendo ela um “chefe” ou “o cabeça” que irá guiar as pastoras em sua caminhada. Quinteiro (2012) relata que a identidade da masculinidade e feminilidade se dá na imposição de superioridade sobre o outro, e sustenta o argumento de que a mulher é apenas uma auxiliadora do homem.

“Meu são José
Me dê li licença
Para as pastoras passar
Meu São José
Me dê licença
Para as pastoras passar”.

Porém, esse personagem é representado durante as apresentações da Lapinha, por uma menina. Segundo Antônia (Lapinha Jesus de Nazaré) “o meu neto até brincava Lapinha, mas o povo ficava falando que dançar Lapinha era coisa de *viado*⁷, ai o menino deixou de frequentar”.

Segundo Giusepp e Romedo (2004), Stinson (1995), Rosa (2006), Andreoli (2010), alguns homens teme a prática da dança, isto consiste no fato de que a dança colocaria em dúvida seu *status* de macho, pois desta forma ficariam conhecidos por “mulherzinhas” ou “homossexuais”. E é por essa questão que ainda os mantém afastados de atividades consideradas pela cultura, como sendo femininas. Segundo os autores atividades corporais de macho é jogar futebol e não praticar dança. Para Kimmel (1998) cabe aos homens realizar atividades de força, destreza e virilidade, técnicas que os centralize como superiores.

A virilidade, como se vê, é uma noção eminentemente relacional, construída diante de outros homens, para outros homens e contra a feminilidade por uma espécie de medo do feminino, e contruída, primeiramente, dentro de si mesmo (BOURDIEU, 2005, p. 67).

Mestre Maciel coordenador da Lapinha Jesus de Nazaré afirma que, “além de não gostar de dançar por serem chamados de *viados*, também têm vergonha de vestir as roupas, mesmo o personagem sendo masculino”. De acordo com Giusepp e Romedo (2004) o vestuário é um símbolo que define a questão de gênero, ele tem o poder de distinção entre indivíduos de um grupo. Usar certo tipo de roupa não condiz às características de um corpo masculino.

7 Termo cultural que significa a pessoa ser homossexual.

Percebemos que a inscrição do gênero masculino nos corpos é realizada num contexto cultural, o qual qualquer tentativa de mudar esse fato seria um indício de anormalidade, algo não natural para os homens. Supondo que a própria definição de natureza feminina e masculina é uma construção histórico-cultural, como nos afirma Merleau-Ponty (2006).

Para um homem, o lado técnico ou atlético da dança é um desafio racional. A razão sempre tem sido a base de sua invocação [...] havia sempre, em sua dança, o propósito de refletir suas tendências masculinas para guiar, progredir, ganhar. A civilização não altera a natureza básica masculina; ela desenvolve imagens progressivas do homem-herói (HANNA, 1999, p. 246).

Sendo assim, constatamos que na dança por se utilizar o corpo como parte principal para passar uma mensagem estética, ela está muito fortemente ligada aos processos de linguagem que circundam na construção cultural do corpo. Segundo Andreoli (2010) a dança é uma prática de ritualização dos corpos, funciona como uma pedagogia de gênero, e é por meio dela que as desigualdade sociais de gênero são produzidas através das diferentes maneiras de usar o corpo por homens e mulheres.

Na Lapinha, compreendemos que a dança faz relação com o corpo e com a religião, estabelecendo representações de feminilidade. Em outras palavras, a estética corporal dessa dança é considerada de uma espécie de essência naturalmente feminina. “é uma dança que só meninas participam” (Mestre Nau, Lapinha Menino Deus). Fica aparente que ela é imprópria para provar a masculinidade viril dos meninos, mantendo-os afastados dos grupos de dança da Lapinha,

sendo essa característica um obstáculo social entre dança versus meninos versus corpo.

Porém observamos também, que apesar de ficar apenas no cantinho das apresentações, a personagem do Pastor é um dos principais, por ter a função de guiar as pastoras até Belém, tem ele um “cargo de chefia” diante da figura feminina. A posição de liderança masculina na família e na igreja é acompanhada por uma cultura e uma tradição.

Esse conceito é o símbolo sagrado para os que creem e seguem uma religião e que afirma os seus votos nesse ensinamento. Por isso Geertz (2011) afirma que os símbolos sagrados são tidos como o *ethos*⁸ de um povo, “o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos” (pp.66 - 67). Segundo o autor supracitado a religião é um sistema de símbolos que formula conceitos existenciais que motiva os homens e formam ideias gerais de ordem.

De acordo com as acepções bíblicas há papéis distintos entre homens e mulheres, o qual há uma ordem que prioriza um desses membros, isso cabe ao homem.

O homem é o representante maior da família, ele é o “chefe”, “líder”, o patriarca, o trabalhador remunerado, devendo ganhar mais que a mulher. Já a mulher representa a “mãe”, a “boa esposa”, tendo como obrigação os trabalhos domésticos, cuidar da casa e dos filhos, sem remuneração (PINHEIRO DOS SANTOS, 2006, p. 73).

Uma religião patriarcal é aquela que segue o modelo do patriarcado kyriarcal, onde os homens, considerados “pais”, são os de-

8 Ethos são os costumes de um povo, é o comportamento do homem que dá origem a palavra ética.

tentores de todo o poder e, como o patriarcado, é sustentado por estruturas multiplicadoras de controle e exploração, seja do ponto de vista de classe social, gênero, raça, orientação sexual, etc. as mulheres, neste tipo de estrutura religiosa, como o catolicismo Romano, são alijadas de todo poder de decisão, não podendo receber nenhum tipo de ministério ordenado (TOMITA, 2006, p.151).

Já para os corpos femininos Pinto (2002) afirma que, a fé cristã deixou marcas particulares na vida religiosa brasileira, existindo o preconceito contra o corpo feminino, regulando a vida de toda uma população. Porém a Virgem Maria era apresentada como um espírito perfeito, ela é um exemplo de virtude e símbolo para os papéis da mulher em sociedade. Por isso na Lapinha o corpo das pastoras deve ser uma analogia da mulher perfeita, numa visão pura que se universalizou nos pastoris, elas reforçam as regras da sociedade. “No cristianismo, tornou-se emblemática a imagem da Virgem Maria e seu filho cercados por animais e pastores, com a Virgem resplandecendo a glória e o prazer de ser mãe” (PINTO, 2002, p. 64).

E percebemos que apesar de as meninas serem as principais brincantes na Lapinha, porém, elas ainda deixam de estar na organização, mas essa é a função do personagem masculino que guia, organiza e defende, são eles que estão no comando e que tem o maior cargo, pois ainda somos sujeitos dominados por uma cultura que estabelece hierarquias. “A religião sempre exerceu fortes influências na constituição e manutenção da representação social do homem e da mulher” (LEMOS, 2009, p. 51).

[...] a cultura imprimir suas marcas no indivíduo, ditando normas e fixando ideais nas dimensões intelectual, afetiva, moral

e física, ideais esse que indicam à educação o que deve ser alcançado no processo de socialização. O corpo de cada indivíduo expressa não somente sua singularidade pessoal, mas também [...] a história acumulada de uma sociedade que nele marca seus valores, suas leis, suas crenças e seus sentimentos, que estão na base da vida social. (GONÇALVES, 2004, p. 14).

Conclusão

Ainda relacionado a corporeidade, identificamos que a Lapinha é uma dança tipicamente representada por meninas. Esse folguedo tem como personagem principal a figura do Pastor, mas que é encenado por uma menina. Nesse fato o corpo masculino que dança ainda sofre o preconceito de “homem não dança” ou “homem que dança é gay”. Rosa (2006) afirma que, ainda na sociedade moderna dançar é uma prática essencialmente feminina e todo homem que ousasse dançar teria sua masculinidade questionada.

Os movimentos, gestos e expressões criadas na dança da Lapinha manifestam repúdio e preconceito aos meninos que já tentaram um dia integrar o grupo. Descobrimos que um fator importante para esse preconceito no Pastoril é o fato da cultura religiosa do homem estar ligado às atividades de força e liderança e a dança por ter delicadeza e sensibilidade estar relacionada com as mulheres. Segundo Lemos (2009) as práticas religiosas tem a função de estruturar a masculinidade, favorecendo ao homem a semelhança com a divindade, desde que se exerça a masculinidade imposta pela religião.

Referências Bibliográficas

- ANDRADE, Mário de. **Danças dramáticas do Brasil**. São Paulo: Livraria Martins, 1959.
- ANDREOLI, Giuliano Souza. **Representações de masculino na dança contemporânea**. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do sul, Porto Alegre, 2010.
- BÍBLIA SAGRADA**. Tradução de Frei João Pedreira de Castro. São Paulo: Editora Ave Maria, 2002.
- BORBA FILHO, Hermilo. **Espectáculos Populares do Nordeste**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- BRANDÃO, Théo. **Folguedos Natalinos de Alagoas**. Maceió: Departamento Estadual de Cultura, 1961.
- BURLER, Judith. **Gender trouble: feminism and the subversion of identity**. Nova Iorque: Routledge, 1990.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1994.
- CONCEIÇÃO, Antônio Carlos Lima da. Teorias feministas da “questão da mulher” ao enfoque de gênero. **RBSE**. n. 08, v. 24, p.p. 738 - 757, dez, 2009.
- GASSNER, John. **Mestre do teatro I**. Tradução de Alberto Guzik e J. Guinsburg. São Paulo: perspectiva, 1997.
- GEBARA, Ivone. **Rompendo o Silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal**. São Paulo, Vozes, 2000.
- GIUSEPP, Erik; ROMEDO, Elaine. “...Para ser macho não pode negar fogo, tem que ser viril. Então não tem nada a ver com a dança...”

- Revista da Faced**, n.8, pp. 139-154, 2004.
- GOLDENBERG, Mirian. **Nu e vestido**. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- HANNA, Judith Linne. **Dança, sexo e gênero**: signos de identidade, dominação, desafio e desejo. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LEMONS, Fernanda. **Religião e masculinidade**: identidades plurais na modernidade. Santo André: Fortune Editora, 2009.
- LOPES NETO, Antônio. Viva o azul, viva o encarnado: o pastoril de Marechal Deodoro. **Repertório**. n. 16, p.p. 46 - 69, 2011.
- MARDONES, José. María. **A vida do símbolo**: a dimensão simbólica da religião. São Paulo: Paulinas, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- OLIVEIRA, Eleonora Menicucci de. O gênero na saúde: auto-determinação reprodutiva das mulheres. **Mandrágora**. n. 04, v. 04, p.p. 17 - 26, 1997.
- PIMENTEL, Altamar de Alencar. **Lapinha**. João Pessoa: FIC, Governo da Paraíba, 2005.
- PINTO, Mércia. Pastoril: estabilidade e mudança numa festa popular brasileira. **Em pauta**. v. 13, n. 20, p. 49 - 94, Junho, 2002a.
- _____. Pastoril: educação sentimental e construção do imaginário numa festa popular brasileira. **Linhas Críticas**. v. 08, n. 14, jan/jun, 2002b.
- RIBEIRO, Domingos de Azevedo. **Pastoris religioso e profano**. João Pessoa, 1993.
- ROSA, Marcelo Victor. Educação Física e homossexualidade: investigando as representações sociais dos estudantes do centro de desportos. **Revista Motrivivência**. São Paulo, out., 2006.
- SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Edu-**

cação e realidade. Porto Alegre, n. 02, v. 20, p.p. 71 - 99, jul/dez, 1995.

SILVA, Eliane Moura da. Fundamentalismo evangélico e questões de gênero: em busca de perguntas. In: SOUZA, S. D. de. **Gênero e Religião no Brasil:** ensaios feministas. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, p.p. 11 – 28, 2006.

STINSON, Suzan. Uma pedagogia feminista para dança da criança. **Revista Pro-posições**, v.06, n.3, PP. 77-89, 1995.

VALENTE, W. **Pastoris do Recife antigos e outros ensaios.** Recife: Comunicação Editora, 1995.

VIEIRA, M. de S. **Pastoril:** uma educação celebrada no corpo e no riso. Tese (doutorado em Educação - UFRN). Natal, 2010.

As relações de poder e gênero dentro do movimento messiânico milenarista Borboletas Azuis de Campina Grande

*Davidson Belo Mangueira **

*Fernanda Lemos ***

Resumo

Este trabalho pretende analisar as relações de gênero presentes no movimento messiânico milenarista “Borboletas Azuis” da cidade de Campina Grande, Paraíba, bem como explicar o carisma da liderança masculina e as relações sociais de sexo presentes no cotidiano do movimento, demonstrando a influência e o empoderamento feminino implícito no contexto religioso do movimento em questão. Na primeira parte trataremos uma explicação sobre os movimentos messiânicos milenaristas; na segunda, faremos um breve histórico do movimento em foco; e finalmente, na terceira, analisaremos as relações de poder entre homens e mulheres integrantes do movimento e o papel desempenhado por elas em torno da ressignificação e manutenção do movimento.

* Mestrando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba. e-mail: davidsonbelo@yahoo.com.br

** Possui doutorado em Ciências da Religião na área das Ciências Sociais pela Universidade Metodista de São Paulo. Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. e-mail: somel_ad@yahoo.com.br

1 Introdução

Não podemos moderar as relações de gênero presentes no movimento messiânico milenarista “Borboletas Azuis”¹ sem antes adentrar no contexto sociorreligioso no qual estão inseridos homens e mulheres do movimento. Este pano de fundo trará base ao entendimento da realidade e vivência dos adeptos/as, cultura e educação que motivaram e influenciaram os ideais, fundação e permanência dos adeptos na cidade de Campina Grande, estabelecendo uma nova estrutura de *nomos religioso* (Berger 1985, p. 46), acarretando poder sagrado e cósmico, delimitando ao movimento, validade suprema.

No presente trabalho estabeleceremos uma visão sociológica do que são movimentos messiânico-milenaristas por meio de teóricos como Berger, Weber e Maria Isaura de Queiroz, passaremos por uma breve análise descritiva do movimento, suas práticas, ritos e história e logo após analisaremos as relações de poder e gênero, considerando as figuras de liderança masculina de Roldão Mangueira de Figueiredo², seu sucessor, Antônio de França e mulheres de destaque como a profe-

1 Os Borboletas azuis é um movimento religioso popular de raízes católicas e associa em suas práticas e ritos, elementos espíritas, O local de reunião é denominado Casa de Caridade Jesus no Horto, uma nomenclatura usada para casas espíritas. No ambiente eram realizadas curas, passes e incorporações.

2 Roldão Mangueira de Figueiredo foi católico praticante e recebeu influência de doutrinas e práticas do espiritismo. Roldão incorporava os espíritos de Padre Cícero Romão e São Francisco de Assis. Seu carisma se formou por meio de curas e milagres na cidade de Campina Grande, no estado da Paraíba onde foi fundador e líder da Casa de Caridade Jesus no Horto. Araújo, pp. 28 – 40. Carneiro, pp. 21 e 22.

tisa Luciene Diniz³, Helena Diniz, atual responsável pelo movimento e Maria Tereza, guardiã da Casa de Caridade, demonstrando como se estruturam as relações de poder e gênero dentro do movimento.

2 Messianismo e Milenarismo.

Messianismo e milenarismo são dois conceitos sociológicos aplicados a grupos religiosos que buscam uma libertação espiritual terrena sobre opressões político-sociais sofridas. Embora alguns grupos se apresentem como messiânico-milenaristas, messianismo e milenarismo diferem em conceito.

O messianismo surge, na maioria das vezes, em realidades de pobreza extrema e se define como resposta para a superação dos males sociais sofridos. Como o termo já define, é necessário que surja um messias, um enviado sobrenatural que guiará e liderará seu povo a esta vitória.

O milenarismo difere-se por pretender suprir uma necessidade de libertação terrena dos males enfrentados. A salvação não é entendida como um acontecimento futuro numa eterna pós-vida espiritual, mas um *reino divinal* instaurado na terra durante um período mile-

3 Luciene Diniz adentra ao movimento com dezessete anos. Filha de Helena Diniz, que atualmente é responsável pelo movimento. Luciene participou ativamente do movimento e profetizou o dilúvio por meio de incorporação do espírito do Menino Jesus. Seu carisma foi estabelecido pelo poder de ter sobrevivido a um acidente automobilístico onde faleceram todos os passageiros. Conheceu a casa de Caridade após liberta por Roldão do espírito de um de seus tios mortos que a atormentava. Foi por meio de suas revelações que é estabelecido o uso das vestimentas características do movimento. Araújo, pp. 40 - 42. Carneiro, pp. 22 e 23.

nar. O milenarismo segue a ideologia das tradições cristãs baseadas na bíblia e nos escritos apocalípticos que descrevem mil anos de paz e prosperidade sem sofrimento. Já no messianismo, não se torna necessário um milênio de paz, mas a instauração imediata de uma nova ordem social e religiosa que responda aos anseios projetados na figura carismática.

Um dos primeiros movimentos que associou estes elementos foi o sebastianismo português, movimento messiânico-milenarista no qual se acreditava que Dom Sebastião, morto em batalha em defesa da coroa, retornaria ao mundo dos vivos e instauraria um novo milênio de vitórias e crescimento para o reino de Portugal, um reino místico-religioso e militarizado que resgataria a glória da coroa portuguesa de outrora, quando era considerada centro do comércio mundial. No Brasil, por volta de 1817, resquícios deste pensamento eclodem, fundando uma cidade santa em Pernambuco por meio da liderança de um ex-soldado e profeta chamado Silvestre José dos Santos. O movimento tinha quatrocentos adeptos que acreditavam que Dom Sebastião voltaria e os livraria da pobreza instaurando um novo reino em terras brasileiras (Queiroz, 1977, pp. 216 a 220).

De acordo com Maria Isaura Pereira de Queiroz (Idem, pp. 25 - 28), o termo messianismo deriva da tradição judaico-cristã seguindo a exemplificação dos profetas bíblicos, como Moisés, que fora escolhido por deus para libertar o povo oprimido no Egito. Este líder espiritual oferecia uma mudança social por meio da religião. Uma resposta ao sofrimento por meio da libertação e a promessa de uma nova terra, onde tudo seria diferente, sem a exploração da escravidão e com fartura de alimentos. Uma vida digna e restaurada, tanto espiritual, como material. *Noutras palavras, são movimentos em que devemos sempre encontrar,*

estritamente unidos, aspectos terrestres e celestes, seja na motivação que os causa, seja nos fins que se propõem [...] (Idem 1977, p. 31).

É o messias que propaga os ideais, delimita a crença e a fé, e em sua maioria, que os funda e estabelece os movimentos, sendo também aquele que determina sua dissolução ou enfraquecimento. O messias, no caso, é o personagem principal de todo movimento messiânico e milenarista. *O messias seria o sujeito da ação com a responsabilidade de transformar uma realidade de sofrimento em uma realidade em que o sofrimento fosse superado (Rossi 2002, p. 13).*

As crenças messianicas pressupoem, pois, uma necessidade de salvação terrena [...] uma tentativa ativa para criar realmente no mundo o milênio. Justamente porque contém “idéias muito definidas” de como sanar as imperfeições, o messianismo não é crença passiva e inerte de resignação e conformismo; apontando para a possibilidade de um futuro melhor, [...] leva os homens a se congregarem para conseguir, por meio da ação, os benefícios que almejam.” (Queiroz, 1976, p. 37)

Para Queiroz (1977, p. 383) os movimentos messiânicos tem como pontos principais, a crença em um enviado divino que trará justiça e paz na terra aos que sofrem e a ação de um grupo que obedece às ordens deste líder sagrado e é na figura da liderança que se concentra toda a base de conhecimento e ação destes movimentos.

Weber (2003, p. 139) ao discorrer sobre os tipos de dominação, ou seja, o “poder” e a “influência” de um indivíduo sobre um grupo, delimita que através da *dominação carismática*, um indivíduo com poderes extra-cotidianos, extraterrenos ou mágicos se destaca dos demais e é reconhecido pelos liderados. Esta relação se constrói através do caris-

ma, por meio de uma relação de troca, onde o poder do líder é valorado pelos seus liderados, que o consideram por meio de provas de poder, atos como milagres (atitudes sobre-humanas) ou um reconhecimento por meio da virtude do líder e das provas demonstradas durante seu processo de liderança, sendo esta, *uma relação carismática de caráter emocional* (idem, p 159).

Rossi (2002, p. 45) cita Roger Bastide quando estabelece que o messias não depende somente do seu poder carismático instituído e suas obras maravilhosas. É preciso que as circunstâncias históricas e o momento socioeconômico sejam propícios ao aparecimento de um messias que responda aos anseios dos que sofrem. Deve haver uma associação do momento que fomenta a busca por melhores condições de vida com a figura carismática que nasce em prol de sanar estas dificuldades através da influência divina.

[...] qualquer grupo que se encontre habitualmente privado de suas satisfações habituais, tem condições materiais favoráveis à explosão de movimentos milenaristas-messiânicos. A privação (carência ou necessidade) seria, portanto, um elemento que, somado à desestruturação do eixo de equilíbrio de determinado grupo social, se constitua num dos mais essenciais fatores para o surgimento do messianismo. (idem, p. 41)

3 Os “Borboletas Azuis”: histórico do movimento.

O movimento messiânico-milenarista “Borboletas Azuis” de Campina Grande apresenta todos os elementos que vimos anteriormente. Ele é formado por um grupo, que, em sua maioria, migrou do campo

para a cidade em busca de melhorias econômicas no período de 1960 a 1980. Fase em que o país passava por transformações econômicas e sociais, como o golpe militar, ditadura e repressão.

A cidade de Campina grande já fora palco de revoltas sociais no passado, como a exemplo da revolta dos Quebra-Quilos⁴, que alcançou repercussão nacional, mas que emerge neste município em 1872. Por ser no passado, um polo comercial onde se encontravam comerciantes do sertão e litoral para negociação por estar a cidade posicionada a 120 quilômetros dos dois polos, era considerada um entreposto comercial devido às dificuldades de locomoção. Com o surgimento das rodovias e as melhorias do transporte, paulatinamente perde sua configuração de polo comercial paraibano e se torna palco propício a uma busca por justiça por parte daqueles que migraram do campo para a cidade, encontrando somente a miséria e um ambiente hostil.

Os adeptos, em sua maioria, eram analfabetos ou semianalfabetos, a exemplo do seu primeiro líder. A maioria não tinha nenhum tipo de formação especializada ou que necessitasse de um nível de escolaridade que superasse o ensino do básico. Ao entrevistar o sucessor de Roldão - o senhor Antônio Rodrigues de França⁵ - Carneiro traça um perfil dos membros da comunidade que é formada por ferramenteiros, padeiros, barbeiros, pedreiros, encanadores, comerciantes de frutas, cereais e verduras, motoristas, vigilantes, carroceiros, e dentre o públi-

4 Para mais informações confira: <http://www.infoescola.com/brasil-imperial/revolta-do-quebra-quilos/>

5 Antônio Rodrigues de França assume a liderança após o falecimento de Roldão e o afastamento do segundo na liderança, o senhor José Alves. De acordo com Consorte e Negrão (1984, p. 318), França era versado, inteligente e participativo no movimento, muitas vezes fazendo predições por meio de visões, intuições e sonhos e teria sido ele que predissera a missão de Luciene Diniz dentro do movimento Araújo (2008, p. 135).

co feminino, algumas eram comerciantes de verduras na feira central e do bairro da Prata, tendo em sua maioria, donas de casa envolvidas em atividades domésticas. Somente seu líder era um comerciante bem sucedido no ramo algodoeiro no estado da Paraíba (fonte de maior produção econômica do estado na época), mas que demonstrava humildade e empatia com o sofrimento dos seus liderados, auxiliando-os espiritual e materialmente.

O próprio fundador, apesar de residir em Campina Grande, era natural de Conceição, cidade do vale do Piancó, região de muita seca e dificuldades sociais na Paraíba. Helena e Tereza, as duas últimas adeptas do movimento também não são naturais da Cidade de Campina grande, vindo de regiões assoladas pela seca, assim com a maioria dos adeptos eu participaram da Casa de Caridade. Esta preocupação é perceptível no discurso e em textos produzidos pelo grupo. Neste trecho de uma carta escrita por Antônio de França (sucessor do líder carismático Roldão) à Câmara dos Deputados do Distrito Federal em 12/02/1990, o segundo na sucessão, demonstra sua preocupação em relação à população campesina:

Representando os anseios do povo paraibano e brasileiro, especialmente o povo pobre, enviamos os nossos protestos aos senhores deputados por não suportar tamanha inflação que assola o povo brasileiro, que arraza com os mais humildes. [...] até agora ninguém fez nada em favor dos pobres. Imaginem os senhores que a Paraíba tem setenta por cento de desempregados e sobre emprego. Como vão viver estas criaturas.

Como as melhores condições de vida não lhes foram cedidas, nem tampouco seus anseios espirituais saciados, o grupo encontra na figura de Roldão Mangueira de Figueiredo, um profeta e curandeiro,

que realizava curas e milagres por meio de orações e incorporações do padre Cícero, um líder espiritual que respondia aos seus anseios.

Tais movimentos tem o comum fato de se manifestarem sempre em momentos de grandes crises sócio-políticas. Assumem quase sempre um caráter revolucionário e, em sua essência, se constituem numa resposta dos povos oprimidos a uma situação de dominação de classe ou de nação [...] Arruda (1993, p. 13).

Como vimos anteriormente, este poder carismático pode ser validado por meio de provas miraculosas e revelações. Roldão, através da realização de curas e por devotar-se à vida simples, semelhante a São Francisco de Assis, decidira abandonar as riquezas, mesmo sendo um próspero comerciante. Percebemos estas características mágicas nas palavras de Roldão em Carneiro (1995, p.21) *“Já curei muita gente com a força dos espíritos do Padre Cícero Romão e agora ele convive comigo...”*. *A partir da divulgação de que Roldão mangueira tinha o poder de curar, muitas pessoas foram atraídas para aquela casa. Araújo (2008, pp. 36-39).*

Embora o movimento resgatasse princípios e elementos de fé e devoção católica, associava-os com elementos do espiritismo, onde seu líder e médiuns do grupo incorporavam ícones religiosos católicos populares (santos) como o Padre Cícero Romão e São Francisco de Assis, o que tornou o movimento misto, ou, como se denomina teoricamente, um movimento de “bricolagem”.⁶

[...] A religião não chega ao seu fim com a crise dos grandes sistemas religiosos. O que na verdade desaparece é o antigo monopólio Institucional de um modelo partilhado pelo Cristia-

6 Bricolagem - termo usado para descrever a miscigenação de ritos de diferentes manifestações religiosas num mesmo movimento religioso. Araújo, p. 98.

nismo, pelo Judaísmo e pelo Hinduísmo, entre outros. O que surgiu com tudo isso foi a cultura de bricolagem de crenças, na qual há uma maior liberdade individual para instituir sistemas de fé, sem seguir a máxima das tradicionais instituições. Ecco (2012, p. 127)

Os “Borboletas Azuis” começam a se reunir oficialmente como grupo religioso após a fundação da Casa de Caridade Jesus no Horto, construída em terreno doado por Roldão Mangueira de Figueiredo em 1970. Roldão já realizava anteriormente consultas espirituais e orações em sua casa e na comunidade desde 1959, mas com o advento da Casa de Caridade houve grande convergência de pessoas ao templo em busca de orações, doações materiais e curas.

Como estrutura de base religiosa, o grupo, em suma, utilizava orações e hinos dos livros de orações e hinário católico, tendo oito orações e dois hinos de própria autoria. Respeitavam os Dez Mandamentos (decálogo) e um estatuto próprio, denominado por eles como, *catecismo*, instituído pelo seu fundador. Os princípios são: Não comer carne de animais, não praticar esportes, não portar vestes de cores berrantes, não consultar médicos, não fazer sexo fora do matrimônio, não transformar o templo num comércio de curas, não aderir ao modernismo, cobrir o corpo inteiro, andar com os pés descalços, ouvir e respeitar os espíritos de luz.

A liturgia do grupo assemelha-se a de uma novena católica e o templo tem características de templos anteriores ao Concílio Vaticano II. Aos domingos, o ritual se apresenta pleno, com cinco horas de duração e é dividido em três etapas distintas. A primeira se apresenta através de uma hora de orações ajoelhados nos genuflexos no local limite onde se separa o altar do templo.

O segundo momento acontece quando ao término das orações cada grupo, masculino e feminino, senta-se nos bancos do templo, cada um de um lado e entoam os cânticos do hinário católico. Nesta fase, cada congregante tem o dever de, pelo menos, entoar um dos cânticos.

No terceiro momento, os asseclas dispõem-se ao redor da mesa de comunicação, e ainda na mesa, a divisão de gênero permanece visível, tendo homens de um lado, mulheres do outro e o líder na cabeça da mesa, onde incorpora o Padre Cícero Romão e responde aos questionamentos das pessoas presentes, respondendo a todos até que não haja mais questionamentos, terminando assim o culto dominical.

Existem ainda três ritos especiais dentro do Borboletas Azuis: o ofício de limpeza, o banho de sereia e o batismo dos pagãos. As duas primeiras são cerimônias de descarrego, ou seja, de limpeza dos pecados, já o último, um sinal de adesão ao grupo, um rito de iniciação e salvação, o batismo das almas pagãs.

O primeiro se trata de uma curta cerimônia diária em torno da mesa de comunicação onde os fiéis fazem movimentos circulares com os braços e mãos e enquanto o celebrante profere várias vezes a sentença: “Vai para as ondas do mar”. Um sinal de lavagem por maio das águas. No segundo, o rito é semanal, realizado nas quintas-feiras e, diferente do primeiro, é bastante demorado. Após recitar o Ofício de Nossa Senhora, retira-se água de um pote com uma caneca e - na entrada do templo - derrama-se sobre os a cabeça daquele que se encontra em pecado. O último é reservado somente aos espíritos pagãos que são classificados em dois tipos: Espíritos que em vida foram servos exclusivos de Deus, denominados de profetas e os que mesmo sem estar em contato presente com Deus, dedicaram suas vidas a disseminar a bondade, como o caso de Buda e Ghandi, dentre outros. Nestes dois

casos, os espíritos incorporados necessitam serem batizados em nome de Jesus Cristo antes de revelar qualquer mensagem à comunidade.

4 As relações de gênero e o papel da mulher no movimento.

De acordo com a tradição religiosa cristã - e no caso de nosso objeto de estudo, ligado ao catolicismo - a figura masculina, por meio da coerção e força, torna-se detentora do poder e da manutenção da tradição religiosa. Os únicos líderes do movimento. Roldão Mangueira e Antônio de França eram homens e atualmente, embora Helena Diniz apresente todas as características de sucessão na liderança do movimento, não se imbuí de tal poder por classificar-se como somente uma adepta e que apenas um homem poderá mudar a situação do movimento, trazendo-lhe nova vida.

Para Helena e Tereza, Roldão tinha em si, um poder exclusivo concedido pelo Pe. Cícero para desempenhar curas e realizar milagres. Helena afirmara que ele fora escolhido por Padre Cícero, pois somente Roldão apresentava virtude em toda a terra para fundar a Casa de caridade. Em entrevista ela cita que o Pe. Cícero revelou que procurara na terra pessoas para poder abrir mais dez Casas de Caridade, mas que só encontrara uma mulher digna em um país distante e que mesmo assim, ela não era não tina a virtude necessária para dirigir uma casa.

Dona Tereza contemplava na figura do líder, características semelhantes com São Francisco de Assis e Padre Cícero, a ponto de anotar em um caderno a data da morte de Roldão, que fora no dia 24 de julho, como 20 de julho, mesma data do falecimento de Padre Cícero. Assim,

sua base de comparação era masculina e superiorizada (Araújo 2008, pp. 132 e 133)

Dentro das representações religiosas do cristianismo, as figuras de liderança do sexo masculino são comparadas a deus, tornando-se detentores de atributos infalíveis como a força física e a função de prover. O pai como figura patriarcal no lar, exerce as características da força para desenvolver atividades domésticas e do campo, representando a força e o poder de deus como pai e provedor, sendo este, superior à mulher como a exemplo de todas as figuras patriarcais demonstradas na bíblia e seguidas como exemplo cotidiano nas comunidades religiosas de base cristã.

A masculinidade discursada pela religião é aquela que perpassa o universo da força, da potência, da provisão, da grandeza e do poder; características atribuídas a deus que é masculino. Os homens devem expressar sua masculinidade assim como deus, pois são representações dele aqui na terra. Lemos (2009, p. 89)

Dentro do movimento “Borboletas Azuis”, Roldão sofre um enfraquecimento paulatino em sua liderança ao ser rebaixado em sua moral, descoberto como um homem que mantinha relações sexuais com duas mulheres e fazia parte de duas famílias, casado oficialmente com Antônio, mas tendo outra esposa e filhos no bairro da Liberdade, tem seu carisma posto em pauta.

Weber afirma que o líder carismático pode ser posto em prova quando não se demonstram mais provas de seu carisma ou quando ele parece ter sido abandonado pelo seu deus perdendo o vigor heroico e/ou mágico. Uma questão moral como a prática de bigamia pode ter sido delimitadora para o enfraquecimento da moralidade e do poder

espiritual de Roldão, perdendo em parte o reconhecimento por parte do grupo. [...] se sua liderança não traz nenhum bem-estar aos dominados, então há a possibilidade de desvanecer sua autoridade carismática (Weber 2003, p. 159).

Como resposta, uma nova liderança carismática surge. Uma adolescente de dezessete anos começa a incorporar os mesmo ícones que Roldão e França incorporavam e ainda mais, incorpora Maria e o Menino Jesus. Figuras hierarquicamente superiores às que eram incorporadas pelos homens na tradição católica.

Embora dentro do movimento Borboletas Azuis as mulheres tivessem certa autonomia, não podiam se expressar durante as reuniões públicas expressando sua voz. Com o advento das incorporações, Luciene Diniz, filha de Helena, uma mulher passa a revelar ordenanças de Jesus e de sua Mãe Maria, sendo uma destas revelações, a de que Roldão deveria deixar sua segunda família, arrependendo-se e mantendo somente sua família oficial.

Embora se sentisse em certos momentos ameaçado pelas revelações de Luciene, Roldão, como líder, creditava suas revelações perante a comunidade, pois reforçavam o poder masculino dentro do movimento. Embora fosse a ação de Luciene, um despertar da palavra feminina, era sempre em reforço ao poder de liderança masculina, pois até mesmo a revelação sobre a moral do líder era em busca de demonstrar que o homem deve se portar a exemplo de deus, mantendo o poder por meio da tradição familiar como exemplo para a comunidade.

As revelações de Luciene (Menino Jesus e Virgem Maria) advertiam os adeptos da Casa de Caridade sobre o uso de artifícios de vaidade, pintura de unhas, cortes de cabelo e o uso de calças compridas por parte das mulheres, numa das sessões. Roldão apoiava estas revelações e

ainda a empoderava. Roldão obrigou os participantes a colocarem seus artifícios de vaidade numa bacia, purificando-os com sal e jogando-os fora. Como as revelações eram em torno de valorizar o homem em detrimento da figura feminina, Roldão sempre a apoiava.

[...] A dominação masculina é legitimada através das práticas e a religião contribui para justificar este processo. Portento, a desconfiança sobre a carne estava intrinsecamente ligada às mulheres, elas eram consideradas pelo clero débeis e suscetíveis às tentações do diabo. Souza (2009, p. 56)

Luciene tem outra revelação por meio do menino Jesus (figura masculina e superior ao Pe. Cícero) trazendo a ordenança de que tanto homens como mulheres, teriam que trajar timões azuis e brancos e não usar adornos ou maquiagem. Como na época de Jesus, estes trajes não despertariam o desejo masculino sobre o corpo da mulher e não incentivariam o pecado e a vaidade. A mulher com o corpo coberto não seria motivo para o pecado do homem. Este pensamento é comumente divulgado na tradição e vivência religiosa cristã, o corpo feminino como atrativo ao desejo sexual pecaminoso, reforçando os paradigmas controladores do corpo feminino e a violência simbólica sobre as representações de gênero.

A revelação sobre o novo modo de trajar, sem que Luciene intentasse, trouxe a alcunha de “Borboletas Azuis” aos adeptos da Casa de caridade Jesus no Horto por meio da reação jocosa da população campinense, além de despertar a curiosidade da mídia, trazendo ao movimento, repercussão nacional.

Num momento posterior, Luciene recebe do Menino Jesus a revelação de que a terra seria purificada por meio de um dilúvio que acon-

teceria em 13 de maio de 1980, com uma chuva incessante durante cento e vinte dias, sobrevivendo na terra somente as igrejas, alguns conventos, os adeptos do movimento e quem se dirigissem à Casa de Caridade Jesus no Horto, arrependendo-se de seus pecados, desejosos de serem seguidores de Jesus.

É importante perceber que desde a época de efervescência do movimento e até os dias de hoje, a população de Campina Grande e a mídia mostram Roldão como algoz da revelação por ser ele o líder. Assim, mais uma vez, a figura da mulher não é valorizada, mesmo tendo sido Luciene, portadora tanto da revelação moralizante sobre a figura do líder, quanto das revelações mais importantes do movimento, o uso das vestimentas diferenciadas e o prenuncio do dilúvio.

O dilúvio não acontece e pouco tempo depois Roldão falece. Luciene deixa o movimento e casa-se. Os “Borboletas Azuis” perde duas figuras de destaque na liderança e atuação do movimento. Além desta perda, o número de adeptos cai exponencialmente. As pessoas que creditavam veracidade ao dilúvio passam a manter descrédito aos ideais do grupo. *A não realização do dilúvio, além da ausência física do fundador, levou o grupo a um sensível arrefecimento.* (Carneiro. 1995, p. 30).

Era necessário que outro líder carismático surgisse e ressignificasse o movimento, esta pessoa foi Antônio de França, que mesmo que não realizasse curas durante as reuniões e não conservasse o mesmo poder carismático de Roldão, segundo as palavras de Helena Diniz, humildemente se colocara a votação para ser líder do grupo, sendo aceito com louvor por todos. O novo líder apresentava características políticas que o qualificavam como líder carismático Antônio escrevia cartas a figuras políticas e religiosas brasileiras em nome da Casa de Caridade com o intuito de preservar a tradição e a integridade do grupo.

Ao conversar com Helena Diniz, acabamos descobrindo que a letra da transcrição de todas as cartas era de seu punho. França ditava e ela escrevia, e posteriormente, datilografava e enviava todas as correspondências. Percebemos neste ato, uma delimitação do poder feminino dentro do movimento. O poder da palavra e autoria era de França, e Helena tornava-se uma coadjuvante invisível que somente cumpria papel de secretariado executivo.

O sexo feminino delimita-se no universo da pureza e da fragilidade. Protegida e suprida pelo homem, sua função é a de auxiliar o marido e cuidar dos filhos e do lar. A mulher é comparada à Maria, reproduzindo dela os atributos de submissão e fragilidade, sendo emotiva e fraca; ou seja, um deus menor, inferiorizado.

O poder político se apodera das palavras e as palavras e o silêncio são uma parte da substância a que recorre o poder. Na história da humanidade, uma das formas mais cruéis de opressão contra as mulheres foi a imposição do silêncio: história e vidas de mulheres foram silenciosas e silenciadas, silenciados foram também os gritos de socorro. Souza (2009, p. 87)

Em todas as tradições religiosas cristãs, seu papel se torna secundário, de auxílio e subordinação. Uma ajudadora, auxiliadora, como exemplo de Eva, a primeira mulher. Além disto, existe também uma herança cultural negativista que classifica a mulher como semelhante à Eva como precursora do pecado original e da tentação. Para a figura dominante do homem, a mulher pode representar a submissão e a pureza frágil ou a tentação e o pecado. *As imagens de Maria e de Eva são evocadas na tradição ocidental cristã como símbolo da mulher. Assim, enquanto uma revela obediência e pureza, a outra reflete desobediência e impureza.* Lima (2012, p. 105)

Em visita à Casa de Caridade atualmente, é perceptível a liderança de Helena em delimitar todas as regras de convivência de Maria Tereza consigo e com os visitantes. É Helena que cuida do templo, embora Tereza resida no lugar. Helena tem as chaves principais, como a exemplo do Templo. É Helena que dirige as reuniões e que define a liturgia e os cânticos, como também as orações.

Contudo, para Helena e Tereza, é necessário que surja um homem que dirija a Casa de Caridade e as lidere a um novo patamar na história da humanidade através do Pe. Cícero. Como elas afirmaram: *que fará coisas maiores ainda do que Roldão fez.*

A representação de gênero é fundamental no âmbito religioso, tão estruturante quanto as relações de classe e etnia. Ser homem e ser mulher no grupo religioso indica muitas possibilidades fadadas única e exclusivamente ao gênero, que podem representar ganho ou perda social para os sujeitos. Lemos (2009, p. 53)

Segundo Helena, como não chegou ainda à casa de caridade o líder masculino esperado, as reuniões não têm sido realizadas com a mesma frequência de outrora e nem a mesa da caridade é usada por não haver um líder masculino que apresente mediunidade. Vejamos esta transcrição de entrevista cedida por Helena Diniz onde ela nos explica como são realizadas as reuniões atualmente na Casa de Caridade:

Eu me reúno com ela na segunda, terça, quarta, quinta, sexta [...] domingo eu venho de duas horas e fico até as cinco e meia [...] Na segunda, quarta e na sexta a gente reza o rosário da mãe de Deus, reza o ofício e depois reza, faz a visita do santíssimo sacramento [...] É dividido em três partes, em três dias,

segunda, quarta e sexta. Na terça rezamos a força do cerdo, o Pai Nosso, o Creio em Deus pai, Pai nosso, Ave Maria, o Salve Rainha, rezamos os dez mandamentos da lei de Deus e então, depois rezamos a novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro que é na terça e na quinta feira. No domingo a gente se reúne e reza muitas orações, algumas orações e depois nos sentamos e cantamos os hinos da igreja. Eu tenho um caderno e depois eu vou lhe mostrar, um caderno com, de 80 a 90 hinos. Antigos, daqueles bem antigos, dos mais antigos [...] Tudo nosso é através da igreja católica [...]

Para Helena e Tereza, o Padre Cícero continua presente na Casa de Caridade Jesus no Horto, mas somente pessoas com uma *mediunidade mais forte* poderiam operar os mesmos milagres de cura e libertação que Roldão operava anteriormente. Estes são: os ritos especiais (Ofício de Limpeza, Banho de Sereia e Batismo dos Pagãos) e cerimônia da mesa de comunicação. Quem os cumpria eram os líderes do sexo masculino que apresentavam estas características. Em sua afirmação, o sexo masculino rege a casa, até mesmo espiritualmente, pois a figura principal e ainda ativa na Casa de Caridade, é masculina: *Enquanto houver dois ou mais reunidos aqui eu estarei nesta casa, disse o Pe. Cícero. Ele está aqui nesta casa, você sabia disto?*

Uma reportagem do Jornal, O Diário da Borborema (28/03/2010, p. 08) aponta Dona Helena e Dona Maria Tereza como as últimas “Borboletas Azuis”. As mesmas ainda creem que este novo líder surgirá, revitalizando o movimento a ponto de lotar as dependências do templo.

Em entrevista realizada atualmente, Helena afirma que nunca se consideraria uma líder, mas sim, uma adepta. O esperado é que um homem de liderança forte fique a frente do movimento. *De acordo com*

Dona Tereza, o bom é um homem assumisse a missão, mas na falta de uma pessoa do sexo masculino comprometida, como é ela e D. Helena, elas é que dão prosseguimento aos trabalhos. Araújo (2008, p. 135).

Helena e Tereza proferiram que permanecerão na Casa de caridade até quando Deus e o Pe. Cícero ordenarem e que tem a função de guardiãs do templo. Nem Helena, nem Tereza reclamam para si o status de emissário divino ou de sucessor do movimento. Para elas, uma nova figura messiânica surgirá para liderá-las e será do sexo masculino. Este homem, fortalecido pelo Pe. Cícero terá poderes ainda maiores do que Roldão e operará milagres ainda maiores do que ele realizara no passado.

Estas duas mulheres encaixam-se perfeitamente no padrão religioso de gênero feminino. São submissas e creem que não tem o poder e a capacidade de liderar o movimento por não serem do sexo masculino (que representa o poder e a provisão). Para elas somente um homem pode receber o poder mediúnic de Pe. Cícero e realizar os milagres e revelações. São mulheres submissas ao ideal, que guardam a tradição e esperam por uma figura patriarcal que será enviada por deus e pelo Pe. Cícero.

Conclusão

O trabalho presente nos propôs entender as relações entre homens e mulheres dentro do movimento messiânico milenarista Borboletas Azuis, assim como suas expressões e práticas como movimento messiânico milenarista no nordeste brasileiro.

Num primeiro momento, apresentamos a conceituação de movimentos messiânico-milenaristas e como alguns teóricos os delimitam. Pudemos também conhecer como são desempenhados os ritos de fé e

prática messiânico-milenaristas em busca de melhores condições sociais e o papel fundamental do líder em torno do surgimento e manutenção destes movimentos.

Num segundo momento pudemos realizar como o movimento se desenvolveu na cidade de Campina Grande, sua fundação e seu desenvolvimento como grupo, assim como uma descrição das práticas internas e ritos. Apresentamos também dados sobre o cotidiano e escolaridade dos adeptos em busca de compreender sua história.

Numa última parte, através das análises das relações de gênero, elucidamos os papéis desempenhados nas figuras de liderança masculinas e femininas presentes no movimento e seus esforços em busca da ressignificação do movimento após o não acontecimento do dilúvio e a morte de Roldão. Destacamos as mulheres que ainda atuam no movimento e com que configuração o mesmo se apresenta atualmente, delimitando as representações de poder masculinizado que permeiam os espaços carismático e profético do movimento, embora seja ele hoje, mantido por mulheres, são as mesmas desvalorizadas e esquecidas.

Mesmo que a mulher possa desempenhar papéis próprios do universo masculino, no movimento em questão, as adeptas e atuais guardiãs, mesmo desempenhando a maioria dos papéis que os antigos líderes desempenhavam não se consideram dotadas da força espiritual necessária para serem líderes da Casa de Caridade Jesus no Horto. Elas demonstram um sentimento de velado de inferioridade por não serem do sexo masculino masculinidade e, por consequência, não portarem os sinais dos céus por meio de deus e do Pe. Cícero. A mulher, na tradição religiosa cristã [...] *não tem uma das características básicas da masculinidade: a força. E por não possuir esta característica, a mulher está subjugada ao espaço secundário.* (Lemos2009, p. 87).

Referências

- ANDRADE, M.O. **Milenarismo e Utopias: a busca do quinto império**. João Pessoa. Ed. Manufatura. 2003
- ARAÚJO, L.C. R. **Borboletas Azuis de Campina Grande – Crenças, prática e luta de um movimento messiânico milenarista**. 2008. 166 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal de Campina grande. Centro de Humanidades. Campina Grande, Paraíba. 2008.
- ARRUDA, João. **Canudos, Messianismo e Conflito Social**. Fortaleza; Edições UFC/SECULT. 1993. 183 p.
- CARNEIRO, M. A. **Os Borboletas Azuis**. 2 ed. João Pessoa. Grafset. 1995. 66 p.
- CAVALCANTE, G. **Jornal da Paraíba, Campina Grande**, 15 mai.2012. Cidades, p. 5.
- COHN, N. **Na senda do Milênio: milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da idade média**. Lisboa. Editorial Presença. 1981
- DESROCHE, H. **Dicionário de messianismos e milenarismos. São Bernardo do Campo, Umesp. 2000**.
- ECCO, Clóvis. Ideário Católico Sobre Família em um Contexto de Secularização. In **Religião e (Re) Significação da Intimidade**. LEMOS, Carolina Teles (Organizadora). Goiânia. Ed. Da PUC Goiás; Ed. Kelps, 2012. 190 p.
- LEMOS, Fernanda. **Religião e masculinidade, identidades plurais na modernidade**. Santo André. Fortune. 2009. 168 p.
- LEMOS, F.; CAMPOS, L. S.; SENA, J.R. F. de.; MEDEIROS, G.F.; FILHO, J. H. das F. **Movimentos Messiânico-Milenaristas**. 1 Ed.

- João Pessoa Ed. Universitária UFPB. 176 p.
- LIMA, Danielle Ventura Bandeira de. In Castidade e Silêncio nas Casas de Caridade – Uma Análise do Discurso de Pe. Ibiapina. In **Religião e (Re) Significação da Intimidade**. LEMOS, Carolina Teles (Organizadora). Goiânia. Ed. Da PUC Goiás; Ed. Kelps, 2012. 190 p.
- LOPES, S. **As últimas Borboletas Azuis**. Diário da Borborema, Campina Grande, 28 mar. 2010. Cotidiano, (Capa)
- LOPES, S. **A resistência das borboletas azuis**. Jornal Diário da Borborema, Campina Grande. 28 de mar. 2010, p.8
- NEGRÃO, L.N. **Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V. 16, n. 46. Junho de 2001, p. 119 a 129.
- NEGRÃO, L.N. **Surtos messiânico milenaristas no Brasil**. *Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*. São Paulo. Paulinas - Instituto Metodista de Ensino Superior. Ano 1, n. 1, junho de 1983. Pp. 51-56.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira & CONSORTE, Josildeth Gomes. OS “Borboletas Azuis” de Campina Grande: um movimento messiânico malgrado. In: **O Messianismo no Brasil Contemporâneo**. São Paulo. FFLCH-USP/CER, 1984, p.303-428 (coleção *Religião e Sociedade Brasileira*).
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O Messianismo no Brasil e no mundo**. II Ed. São Paulo. Editora Alfa e ômega. 1976. 448 p.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. **Messianismo e Conflito Social/ A Guerra Sertaneja do Contestado: 1912-1916**. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira S.A. 1966. 356 p;
- QUEIROZ, R. S. **Mobilizações sociorreligiosas no Brasil: Os surtos messiânico-milenaristas**, Em Revista USP São Paulo, n. 67,

setembro/novembro 2005. Pp. 132 a 149.

ROSSI, Luiz Alexandre S. **Messianismo e Modernidade. Repensando o Messianismo a Partir das Vítimas.** São Paulo. Paulus. 2002. 186 p.

SOUZA, Edmundo. **Mulher em cena, a condição da mulher no catolicismo de Juazeiro do Norte.** São Paulo. Fortune Editora. 2009. 128 p.

WEBER, Max. **Economia y sociedad: Fondo de Cultura Económica.** Vol 2. México – Buenos Aires. 1964.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva** - Volume I. Brasília. Ed. Universidade de Brasília. 1994. 426 p.

Imposições bioéticas: diálogo com o gênero feminino

Jorge Luiz Gray Gomes()*

Resumo

Esta comunicação tem como objetivo apresentar um estudo sobre as imposições bioéticas a partir da realidade norte mineira (Diocese de Montes Claros) refletidas nas mulheres. A metodologia partirá de Juan Masiá, Diego Gracia, Rosemary Tong e Susan Wolf entre as narrativas bioéticas sobre imposições e feministas. O título enfatiza um tipo de reflexão contextualizada, onde muitas imposições norte-sul foram vividas. O subtítulo carrega toda a possibilidade de abertura ao diálogo com a bioética feminina. Na questão da bioética feminina, percebemos o avanço neste tipo de produção, bem como a dificuldade de conquistarem seus espaços diante de vários tipos de imposições (políticas, sociais, religiosas e culturais). Os autores Diego Gracia e Juan Masiá serão a base desta comunicação, por tudo que já produziram até então (abril de 2013), mesmo sendo pertencentes ao grupo dos “periféricos”, apesar de serem espanhóis, seus escritos são relevantes e “libertadores” como o próprio livro de Diego Gracia nos diz: “Como arqueiros ao alvo”, ou seja, como acertar um alvo e abrir-se ao diálogo num mundo plural? Juan Masiá demonstra uma grande abertura ao diálogo ético-religioso-teológico, no seu livro “Encontros de Bioética” apresenta-nos temas importantes para pensarmos nas possibilidades

de uma Ética Teológica em debate. Rosemary Tong classifica as éticas feministas em dois grupos: as centradas no cuidado e as centradas no poder. Susan Wolf questiona sobre os interlocutores da bioética e os interesses do Estado em detrimento dos grupos oprimidos. Algumas questões serão levantadas como: Quais são os interesses das imposições bioéticas? Quais as experiências mais vividas no Norte de Minas? Como dialogar com os grupos oprimidos e que sofrem estas imposições? Qual o papel da mulher na bioética? Como uma pequena conclusão passando pelos autores Diego Gracia, Juan Masiá, Rosemary Tong e Susan Wolf verificamos a abertura destes bioeticistas ao diálogo a partir da ótica dos que sofrem imposições e aplicados à realidade norte-mineira, mais especificamente na Arquidiocese de Montes Claros, sentimos a necessidade de maior diálogo da bioética e da teologia nas realidades culturais existentes pelos tipos de sofrimentos gerados por estas imposições.

Palavras chave: Bioética feminina. Imposições. Diálogo.

Abstract

This paper aims to present a study on the constraints of reality bioethical from northern mining (Diocese of Montes Claros) reflected in women . Methodology depart from Juan Masiá , Diego Gracia , Rosemary Tong and Susan Wolf between narratives and feminist bioethics about impositions . The title emphasizes a kind of reflection contextualized, where many charging north-south were lived . The subtitle carries every possibility open to dialogue with women's bioethics . On

the issue of bioethics female , perceive the advance in this type of production as well as the difficulty of winning on their spaces of various types of taxes (political, social , religious and cultural) . The authors Masiá Juan Diego Gracia and will be the basis of this communication , for all that have produced so far (April 2013) , even though belonging to the group of “ peripheral “ , although Spanish , his writings are relevant and “ liberators “ as the book itself Diego Gracia tells us : “ as archers target “ , ie , how to hit a target and open up the dialogue in a pluralistic world ? Juan Masiá shows great openness to dialogue ethical- religious -theological , in his book “Encounters in Bioethics “ presents us with issues important to think about the possibilities of a Theological Ethics in debate. Rosemary Tong classifies ethical feminists into two groups : those centered care and focused on power. Susan Wolf asks interlocutors about bioethics and state interests at the expense of oppressed groups . Some issues are raised such as: What are the interests of the charges bioethics ? What are the most vivid experiences in Northern Minas ? How to dialogue with the oppressed groups who suffer these charges ? What is the role of women in bioethics ? As a small conclusion by the authors through Diego Gracia , Juan Masiá , Rosemary Tong and Susan Wolf found these opening bioethicists dialogue from the perspective of those who suffer and levies applied to reality north - mining , specifically in the Archdiocese of Montes Claros , feel the need for greater dialogue between bioethics and theology in cultural realities by existing types of suffering caused by these charges.

Keywords: Bioethics female. Impositions.Dialogue.

Introdução

Falar de bioética é uma questão de valorizar a vida e a dignidade da pessoa humana. Muitos temas da bioética vêm à tona e percebemos uma facilidade de apresentações de tipos de bioéticas e respostas para determinados problemas vividos quando o assunto é a ética da vida.

A palavra imposição vem da língua latina *impositio-impositionis*, um substantivo feminino de 3ª declinação com o conceito de “ação de pôr sobre, aplicação, imposição” (SARAIVA, 1993, p. 583). No português significa “Ação de impor, estabelecer, de obrigar, de infligir, de deferir”. Apresenta outros significados como determinação, ordem, coisa imposta. (FERREIRA, 1986, p. 924). Na língua grega, imposição vem da palavra *Epithesis*, *ews*, significando “ação de colocar sobre”, no “N.T. ação de pôr a mão sobre – imposição de mãos” (PEREIRA, 1976, p. 211). A imposição é vista como um tipo de agir que não leva em consideração o diálogo e a pluralidade.

Em muitas linguagens bioéticas, há imposições norte-sul, ou sejam, bioeticistas do Primeiro Mundo, hemisfério norte, por seus estudos, avanços técnicos e científicos, sociedade supostamente desenvolvida, apresentam trabalhos que acabam sendo absorvidos pelos do Terceiro Mundo, hemisfério sul, que têm outra caminhada, outra realidade, mas que passam a vigorar como discussões bioéticas, se esquecendo das questões bioéticas básicas como sobrevivência, vida de qualidade, saneamento, saúde, educação etc.

Diego Gracia e Juan Masiá vêm com seus estudos bioéticos trazerem novos horizontes de reflexão e abertura ao diálogo plural.

Rosemary Tong classifica as éticas feministas em dois grupos: as centradas no cuidado e as centradas no poder. Susan Wolf questiona

sobre os interlocutores da bioética e os interesses do Estado em detrimento dos grupos oprimidos. São duas vertentes da bioética feminina que nascem a partir da autonomia e contribuem com um idioma bioético a partir da mulher.

Partindo destes estudos de Diego Gracia, Juan Masiá, Rosemary Tong e Susan Wolf, percebemos realidades que precisam ser transformadas como no norte de Minas Gerais, onde a pessoa humana e mais ainda a mulher são marcadas pelas imposições do “coronelismo”. E que ainda hoje trazem sequelas para a vida.

O presente trabalho está dividido em cinco partes: Introdução, Imposições no Norte de Minas, Diego Gracia e Juan Masiá, Rosemary Tong e Susan Wolf e Considerações Finais.

1 Imposições no norte de Minas

No Norte de Minas Gerais, a união poder particular e poder público, famílias e poder político, dominação das famílias na esfera pública, imposições e pobreza, são aspectos fundamentais do tão estudado e vivido “coronelismo” norte mineiro.

Ao analisarmos o coronelismo no Norte do Estado de Minas Gerais, especialmente na região de Montes Claros, é possível perceber como as condições socioeconômicas ao seu desenvolvimento estiveram presentes. A ausência de vias de transporte eficientes, a concentração fundiária, o efeito das secas sobre a população pobre e a relativa estagnação econômica que afligia a região são aspectos fundamentais para a compreensão do fenômeno do coronelismo numa área periférica do Estado. (FIGUEIREDO; SILVA, 2012, p.1059)

O mineiro e a mineira do norte de Minas se tornam dependentes de famílias dominadoras, tendo em vista os seguintes problemas: a pobreza, a distância das grandes capitais (a +- 400 km de Belo Horizonte – 6 horas de viagem), a seca semelhante a do Nordeste, a falta de emprego, famílias dominantes e fundiárias, atraso econômico. As famílias pobres esperavam das famílias ricas ajuda por tantas dificuldades vividas e um dos poderes da ajuda era o voto. Famílias pobres em troca de voto recebiam favores das famílias ricas para sobreviverem; outros e outras norte-mineiros (as) iam para as grandes capitais como principalmente São Paulo.

Os elevados índices de concentração fundiária e o atraso econômico regional foram propícios ao desenvolvimento das relações coronelistas no Norte de Minas Gerais. A dependência financeira de grandes parcelas da população a homens mais abastados foi fundamental para manter na cena política velhos líderes estabelecidos na região com suas famílias. Em Montes Claros, pouco após a Proclamação da República, os antigos monarquistas se articularam e passaram a comandar os cargos políticos da cidade até 1930, tal como durante o Império. “Chaves, Prates e Sá” e “Alves, Versiani e Veloso”, por toda a Primeira República se revezaram no controle político de Montes Claros, meio a lutas, tiroteios e muita perseguição. Não que a população da cidade fosse violenta, na verdade o próprio funcionamento do arranjo político coronelista trazia elementos propensos ao embate. Afinal, a cada eleição apenas uma das facções, a vencedora, se tornaria tributária dos favores, empregos e demais benefícios ofertados pelo governo estadual, dentre os quais, a famosa “carta branca”. Este último e valioso instrumento era extremamente útil, tanto na concessão de favores aos aliados

políticos locais e regionais, quanto na ação contra os adversários. Por meio dela, o governo estadual atendia às indicações de emprego dos coronéis, deslocava autoridades judiciais e policiais e fazia vista-grossa às ameaças e perseguições promovidas contra os competidores. Em troca, a situação municipal conferia fidelidade e votos ao governador e à máquina partidária estadual. (FIGUEIREDO; SILVA, 2012, 1071-1072)

As famílias pobres só tinham duas opções: ou migravam para outras regiões como São Paulo, ou ficavam sob o domínio e a imposição das famílias “coronéis”. A maioria optava pela dependência coronelista.

E a mulher nesta história de coronelismo? Ela ficava mais ainda dominada e recebia todo tipo de imposições. Muitas mulheres se casavam em obediência aos pais, satisfazendo interesses sociais e políticos, outras que queriam se tornar autônomas, independentes eram discriminadas e muitas vezes expulsas do seio familiar.

Como a imposição “coronelista” dominava, também muitas mulheres educavam seus filhos e filhas sob a tutela deste tipo de dominação, daí que havia uma reprodução social coronelista na estratificação social: perseguições, grupos dominantes, mandos e desmandos, discriminações etc. Até hoje, percebemos este coronelismo presente: grupos ainda dominam a política, educação, comércio, empregos etc. Ingressar em qualquer poder, significa ingressar nos grupos dominantes. E se você não estiver conforme o grupo determina, perde o emprego e é discriminado (a), caso você não seja efetivo (a), e mesmo como efetivo (a) você pode ser diminuído (a) ou transferido (a) para funções de menos poder.

Na esfera religiosa, encontramos também discriminação como as mães solteiras que em muitos lugares eram impedidas de até batiza-

rem seus filhos e filhas, ou mesmo mulheres divorciadas. Estas mães solteiras sofreram exclusões e ainda sofrem, muitas se tornaram mães solteiras pela própria violência dos coronéis que se vangloriavam de terem outros filhos e filhas com outras mulheres, ficando com a oficial e às vezes ajudava financeiramente a segunda ou terceira mulher, outras vezes abandonava as mesmas à própria providência. Havia também as mães solteiras enganadas com promessas de casamento por outros homens ou mesmo pelo prazer machista de desvirginar aquela moça.

Na questão religiosa, apesar do Direito Canônico Católico falar do direito fundamental do (a) fiel batizado (a) ter acesso aos sacramentos, muitos destes foram negados, principalmente para as mães solteiras, e esta atitude já foi condenada pelo próprio Papa Francisco em 2013. (Cânon 213: “Os fiéis têm o direito de receber dos Pastores sagrados, dentre os bens espirituais da Igreja, principalmente os auxílios da Palavra de Deus e dos sacramentos” – Tradução da CNBB, Código de Direito Canônico, 2001, p. 78).

Em muitas famílias norte-mineiras, as mulheres são as que têm a presidência da família, e que sozinhas trabalham, cuidam e educam os filhos e filhas, sustentam o lar. São mulheres marcadas pelo trabalho rural e urbano, marcadas pelo sol, pela seca, pela luta diária do pão de cada dia.

2 Diego Gracia e Juan Masiá

Diego Gracia, nascido em 1941 em Madri, formou-se em medicina em 1970 pela Universidade de Salamanca e doutorou-se em 1973 pela Universidade Complutense, em Madri. Teve como embasamen-

to teórico Laín Entralgo, Xavier Zubiri e Lopes Ibor, complementando uma forte formação em filosofia. No seu livro *Pensar a bioética, metas e desafios*, Gracia nos fala sobre o narrativismo e a hermenêutica em bioética, citando narrativas da Bíblia como a história de Caim e Abel e relacionando-a com a questão da vida humana: “Agora talvez se entenda por que neste novo paradigma a narratividade e a hermenêutica convertem-se nos métodos da racionalidade por antonomásia: da racionalidade filosófica, aquela que se pergunta pelo ‘ser’ das coisas, e da racionalidade ética, aquela que se pergunta pelo ‘dever ser’. As decisões éticas são sempre e necessariamente concretas”, daí o caráter aberto e criativo e não apodítico e nem certo (GRACIA, 2010, p. 234).

Juan Masiá é Jesuíta, diretor do Departamento de Bioética na Universidade de Sophia em Tóquio, onde tem uma experiência de 25 anos de vida no Japão, sendo professor de bioética e antropologia nesta faculdade. Em seu livro *Encontros de bioética, lidar com a vida, cuidar das pessoas*, fala de maneira simples e profunda sobre a bioética, apontando que “Não existe um só documento eclesial que recomende aos católicos que não pensem. Jamais a Igreja disse: ‘É proibido pensar!’... pretende-se evitar dois extremos, o fideísmo e o intelectualismo: nem à força de pensar se chega a crer, nem o fato de crer impede o pensar, ao contrário o estimula” (MASIÁ, 2007, p. 19). Para Masiá, já não podemos separar ética da vida e ética social: “Segundo a tradição da medicina chinesa, há três classes de médicos: os de terceira categoria apenas curam doenças; os de segunda categoria, além de curar as doenças, curam os doentes; os de primeira categoria, além de curar as doenças e os doentes, proporcionam a cura de que o país precisa” (MASIÁ, 2007, p.63).

Diego Gracia nos fala que:

A bioética supôs a secularização de um espaço moral, o das decisões sobre o corpo e a sexualidade, a vida e a morte e portanto, sua emancipação em relação aos governantes eclesiásticos ou civis. O governo dessas dimensões passou do espaço público ao privado, alterando sua antiga condição de deveres perfeitos para a de deveres imperfeitos. Esse exercício privado, livre e responsável é protegido gora com alguns direitos humanos que adquiriram assim uma dimensão até então desconhecida, como os de privacidade e intimidade. Esta é a revolução que se produz e que se está produzindo (GRACIA, 2010, p. 129-130).

Gracia faz uma ligação da secularização com a possibilidade da bioética sair de um aprisionamento moral-civil e religioso para ingressar no âmbito da liberdade de pensamento e ação, onde o íntimo e a privacidade tomam lugar de destaque e a tolerância acaba por se tornar um direito humano (liberdade de expressão, liberdade de consciência). O importante não é travar uma luta entre as éticas da autonomia e as éticas da fé e sim, entender os conteúdos de ambas as éticas. O autor também mostra a importância da ligação entre bioética teológica e filosofia, e cita como exemplo o trabalho de cooperação entre Childress que é teólogo e Beauchamp que é filósofo na apresentação do princípalismo. Gracia se utiliza da filosofia de Xavier Zubiri, valorizando a realidade que se impõe a todo ser humano, tendo um “poder real” e fazendo uma “religação”, esta “experiência da religação se faz experiência religiosa propriamente dita quanto deixa de ser experiência do poder e passa a ser experiência da graça. (...) Zubiri está a mil léguas da identificação de moral e religião. Sua tese é que a forma originária

da experiência religiosa é a religação, enquanto a da experiência moral é a da obrigação” (GRACIA, 2010, p. 133.159.163).

Para Gracia, há uma estrutura narrativa na vida humana, onde na reflexão sobre o homem e a mulher e suas narrativas se torna fonte de saber cultural e ético. Na Bíblia, as narrações transmitem também ensinamentos morais. O segundo elemento importante para Gracia, além da narrativa, é a hermenêutica, considerada “busca do sentido dos fatos, dos textos, das narrativas... O sentido é sempre sentido da vida e sentido dentro da vida. Daí que a hermenêutica tenha por objeto interpretar um ocorrido no conjunto da vida como parte dela, porque só adquire seu verdadeiro sentido no interior desse contexto” (GRACIA, 2010, p.216.225).

Juan Masiá relata sobre a dificuldade de se ter um debate sereno num espaço plural, daí ele citar a frase “Nem oito, nem oitenta”, para que os adeptos de um grupo não sejam excluídos e nem excluem outros, e que a postura equilibrada do diálogo não seja de querer impor “pisar no freio” e nem “pisar no acelerador”, e nem de ditar proibições. As discussões bioéticas não podem ficar no âmbito do religionismo e nem do secularismo, e isto se aplica ao final da vida (“nem prolongar a agonia e nem matar por compaixão”), aos transplantes (“nem recusá-los e nem esquecer à morte”), no início da vida humana (“nem mágica e nem concessão”), na genética (“nem fazer do DNA um ídolo, nem desvalorizar o embrião”), na orientação sexual (“nem capricho, nem destino”), no casal estável (“nem dissolúvel, nem indissolúvel”), na regulação da natalidade (“nem quanto mais filhos melhor, nem rejeitar a procriação até a morte”)- MASIÁ, 2007, p. 29-39).

Com esta mentalidade aberta à bioética e à fé, Masiá pensa num diálogo promissor com uma integração de vários segmentos da sociedade,

com o acolhimento da várias contribuições necessárias para os frutos do pensamento moderno, compartilhando além das fronteiras culturais, sociais, políticas, econômicas e religiosas, tendo uma percepção da dignidade humana. Para este bioeticista, “é preciso combinar ciências e valores humanos”, como dizia, em 1971, o oncologista Potter em seu primeiro livro *Bioética: ponte para o futuro* (MASIÁ, 2007, p. 53).

3 Rosemary Tong e Susan Wolf

A bioética feminista clama por uma bioética não-sexista, anti-racista e libertária, Fátima Oliveira nos diz que mesmo a bioética sendo plural “a categoria médica é a predominante e a Igreja Católica mantém presença destacada. Os espaços informais e institucionais da bioética são feudos masculinos e brancos, que são maioria na bioética, os que mais publicam, coordenam os cursos e dirigem as instituições de bioética”(OLIVEIRA in GARRAFA; PESSINI, 2004, p. 361). Segundo Rosemary Tong e Alison Jaggar, o diálogo com a bioética feminista não é impor uma bioética de princípios ou outras normas e sim para que as mulheres bioeticistas narrem suas próprias experiências que podem ser múltiplas, tanto quanto o número de mulheres (FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 283).

Para Peter Singer a ética não é um conjunto de proibições, nem um sistema ideal e simples, não depende da religião, ele propõe como princípio de igualdade o “princípio de igual consideração de interesses”, este não se exige um tratamento igual para todos, atua o princípio da redução da utilidade marginal (conhecido na Economia) e pode haver um conflito de interesses (FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 302-303).

Rosemary Tong, filósofa dos Estados Unidos, diz que há dois grupos de bioética feminina: as centradas no cuidado e as centradas no poder. As centradas no cuidado reabilitam e recuperam os valores ligados à questão feminista (“compreensão, nutrição, simpatia”). As centradas no poder querem modificar de maneira estrutural de tudo que oprime a mulher no mundo. Para Tong, há uma pluralidade de produções bioéticas feministas, porém todas comungam com a questão do “gênero”. Tong afirma também que as produções femininas de bioética têm uma visão filosófica que passa pela seguinte estrutura: “ecletica” (mais de uma visão política feminista), “autokoinomia” em oposição a autonomia masculina, “posicional” (conhecimento parcial da verdade), “relacional” sendo as éticas feministas de relações micro e macrocósmicas, principalmente nos gêneros. (FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 281-283).

Susan Wolf, bioeticista dos Estados Unidos, afirma que ao invés de se falar da questão do gênero na bioética, deram mais importância à bibliografia feminista, e isto se fez de maneira proposital e não de má fé, e essa perspectiva acabava perdendo de vista fatores éticos significativos para as vozes feministas. Para Wolf, a bioética tem seu nascimento e desenvolvimento no liberalismo norte-americano, daí o individualismo e o esquecimento de outros compromissos de gênero, perdendo de vista o critério relacional e a importância dos grupos para a vida ética. A bioética acaba servindo os interesses dos profissionais da medicina ou da farmácia, do Estado e da indústria e não dos interesses dos grupos oprimidos. Wolf questiona a falta de crítica dos interlocutores e interlocutoras que discutem a reprodução assistida ou o aborto ou as técnicas de clonagem e não se questionam se elas devem ser empregadas ou a quem vão favorecer. Se a bioética nasceu para defender os grupos oprimidos diante do poder, a quais interesses ela está servindo?

Onde está a discussão de gênero? A própria bioeticista Wolf fala que a linguagem adotada na bioética foi mais branda e menos ameaçadora, se esquecendo de outras discussões importantes como a crítica racial, sexual e outras minorias. (FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 285-290).

Débora Diniz e Dirce Guilhem, bioeticistas brasileiras, também afirmam a importância de ter uma abrangência maior da bioética feminista, e não ficar só na questão da reprodução ou da vulnerabilidade.

Há diferenças importantes entre as perspectivas feministas e de gênero na bioética. O feminismo parte de um compromisso de crítica política à suposta neutralidade de gênero da ciência e assume a tarefa de reescrever o discurso acadêmico em termos mais justos para os grupos subalternos. Por isso, a categoria vulnerabilidade é tão sedutora para as pesquisadoras feministas da bioética: ao mesmo tempo que resume a fragilidade de alguns grupos, demanda proteção e cuidado aos que experimentam a desigualdade. Ao contrário dos estudos de gênero na bioética, as perspectivas feministas são comprometidas com a intervenção no mundo real. E foi exatamente esse olhar teórico e metodológico da bioética feminista que a tornou tão sedutora às jovens pesquisadoras da bioética latinoamericana. (DINIZ; GUILHEM, 2008, p.606)

Considerações Finais

Ler e estudar autores e autoras que têm um diálogo com o mundo plural nos faz descortinar horizontes que já pensamos, mas que não tínhamos lido de maneira fundamentada e bem articulada, com uma metodologia capaz de abrir discussões críticas e de gênero.

As imposições éticas surgem mansamente, mesmo através da bioética, sem má fé, porém muitas vezes se esquecendo de outros assuntos tão importantes, ou mesmo sem ter outras opiniões de outros grupos que pensam diferente.

No norte de Minas, muitas mulheres viveram e vivem estas imposições “coronelistas”, ora se conformando com a situação, ora sendo excluída e muitas vezes expulsas de seus sonhos e realidades planejadas.

Diego Gracia nos lembra de várias questões importantes para que o diálogo bioético aconteça: fundamentação filosófica, abertura, equilíbrio, respeito da fé e secularização, narratividade, hermenêutica etc. Como o título original do seu livro *Pensar a bioética (Como arqueiros ao alvo)*, nos dá oportunidade de fazermos uma hermenêutica, podemos ir além dos “arqueiros ao alvo”, a lança ao ser jogada está em plena liberdade (princípio da autonomia), porém segue seu destino (o alvo), há caminhos a ser trilhados como de diálogos e tolerância, há “metas e desafios” que precisam ser lançados nos vários “guetos” de ideias e posturas políticas, sociais, religiosas e econômicas.

Juan Masiá com sua leveza na escrita bioética, derruba as muralhas das imposições, seus *Encontros de Bioéticas* vão descortinando uma série de tabus religiosos e civis, numa inteligência aberta que redundantemente “abre” horizontes pensados, mas não falados.

As bioeticistas Rosemary Tong e Susan Wolf nos apontam questionamentos sobre as discussões da bioética, nos salvando de visões restritas ou da falta do gênero. Este feminismo é como uma voz profética que clama por direções abertas, numa hermenêutica que liberta do poder impositivo, realçando o cuidado e visualizando os interlocutores da bioética para a atenção do caminho percorrido para uma bioética que não favoreça os interesses do Estado e sim dos grupos excluídos e sofridos.

Nestes autores e autoras, o direito à liberdade de expressão aliado ao direito de pensar e de falar e de refletir fazem dos assuntos bio-éticos, narrativas cheias de interpretações novas que direcionam as discussões para situações reais que muitas vezes não estavam sendo atingidas ou pouco refletidas.

Referências

- ANJOS, M.F., Bioética e teologia: janelas e interpelações. **Perspectiva Teológica**, v.XXXIII, n. 89, p.13-31, Jan./Abr. 2001.
- BEAUCHAMP, T.L.; CHILDRESS, J.F. **Principles of Biomedical Ethics**. New York: Oxford University Press, 1994.
- BINGEMER, M.C.L. **Alteridade e vulnerabilidade**. Experiência de Deus e pluralismoreligioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993, 103 p.
- BOFF, L. **Princípio de compaixão e cuidado**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- CNBB. Código de Direito Canônico. São Paulo: Loyola, 2001.
- DINIZ, D.; GUILHEM, D. **Bioética feminista**: o resgate político do conceito de vulnerabilidade. Disponível em < <http://www.cfm.org.br/revista/bio2v7/bioeticafeminista.htm> > Acesso em 05 jun. 2002.
- _____, Bioética Feminista na América Latina: a contribuição das mulheres. **Revista Estudos Femininos**. Vol.16 no.2, p- 599-612, Florianópolis, Mai/Ago. 2008.
- ENGELHARDT, H.T.J. **Fundamentos de bioética**. São Paulo: Loyola, 1998.
- FERREIRA, AURÉLIO BUARQUE DE HOLANDA. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fron-

- teira, 1986.
- FERRER, J.J.; ÁLVAREZ, J.C. **Para fundamentar a bioética**. Teorias e paradigmas teóricos na bioética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2005.
- FIGUEIREDO, V.F., SILVA, C.G. Família, Latifúndio e Poder: as bases do coronelismo no Norte de Minas Gerais durante a Primeira República (1889-1930) -**Diálogos** (Maringá. Online), v. 16, n.3, p. 1051-1084, set.-dez./2012.
- GARRAFA, V.; PESSINI, L. **Bioética: Poder e Injustiça** . São Paulo: Loyola-São Camilo, 2004.
- GRACIA, D. **Fundamentos da Bioética**. Madrid: Eudema, 1989.
- _____, **Pensar a bioética, metas e desafios**. São Paulo: Loyola e São Camilo, 2010.
- _____, Enfoque Geral da Bioética. In: VIDAL, M. *Ética Teológica. Conceitos Fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 385-400.
- LEAL, V.N. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil**. São Paulo: Alfa-Omega, 1986.
- MASIÁ, J. **Encontros de bioética**, lidar com a vida, cuidar das pessoas. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____, **Bioética y antropologia**. Madrid: Comillas, 2004.
- OLIVEIRA, F. Feminismo, raça/etnia, pobreza e bioética. A busca da justiça de gênero anti-racista e de classe *in* GARRAFA, V.; PESSINI, L. **Bioética: Poder e Injustiça**. São Paulo: Loyola-São Camilo, 2004, p. 345-363.
- PAULA, H. A. **Montes Claros: sua história, sua gente e seus costumes**. Belo Horizonte: Minas Gráfica, 1957.
- PEREIRA, I. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. 5ª edição. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.

- POTTER, V.R. **Os três estágios da Bioética** (The Science of survival. Perspectivas in biology and medicine, 1970; Global Bioethics, Michigan State university Press, 1988; e Palestra apresentada em video no IV Congresso Mundial de Bioética, Tóquio, 1998). In: GOLDIM, J. R. Definição de Bioética. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/UCPA/gppg/bioet70-88-90.htm>> Acesso em: 10 jun 2002.
- SARAIVA, F.R.S. **Novíssimo Dicionário Latino-Português**. Rio de Janeiro-Belo Horizonte: Livraria Garnier, 1993.
- SEGRE, M.; COHEN, C. **Bioética**. São Paulo: EDUSP, 1999.
- SGRECCIA, E. **Manual de Bioética**. Vol. 1: Fundamentos e ética biomédica. Vol.2: Aspectos médico-sociais. São Paulo: Loyola, 1996 e 1997.
- SINGER, P. **Compêndio de ética**. Madrid: Alianza, 1995.
- _____, **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____, **Vida Ética**. Os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- TONG, R. **Feminist thought : a comprehensive introduction**. London :Routledge, 1997.
- WOLF, S.M. Introduction: Gender and Feminism in Bioethics. **Feminism & Bioethics: Beyond Reproduction**. Oxford: University Press, p. 3-43, 1996.

Cavete a mulieribus: a Igreja Católica e as mulheres no contexto da imigração italiana no Rio Grande do Sul

*Vanildo Luiz Zugno **

Resumo

Inserido no projeto que investiga a relação entre a vinda de Congregações de Vida Religiosa de origem europeia ao Rio Grande do Sul no final do séc. XIX e início do séc. XX e o processo de romanização da Igreja Católica Romana no Brasil, o presente trabalho investiga o discurso eclesial a respeito da mulher na Igreja e na sociedade no contexto da imigração italiana no sul do Brasil. Como base documental são compulsadas correspondências e relatórios da missão enviados aos superiores religiosos dos capuchinhos na França e em Roma no período entre 1896 e 1913. A partir da análise dos documentos podemos, preliminarmente, afirmar que o discurso da Igreja em relação à mulher no contexto da imigração não é uniforme. Há o discurso a respeito da mulher imigrante como esposa fiel, mãe de muitos filhos, senhora do lar e transmissora da fé; o discurso sobre as “mulheres brasileiras” que são instadas a enquadrar-se no modelo da mulher imigrante; aquele relativo às filhas dos imigrantes estimuladas à escolarização e, através dela, à inserção na sociedade urbana e burguesa em ascensão e, final-

* Doutorando na Faculdades EST (São Leopoldo, RS). Bolsista CNPQ-Brasil. Endereço: zugno1965@hotmail.com

mente, o discurso sobre a mulher religiosa consagrada que é chamada a tomar um papel educativo proeminente na Igreja e na sociedade. Enquanto os dois primeiros reforçam o modelo romanizante, os dois últimos apresentam caminhos para novos papéis das mulheres na Igreja e na sociedade abrindo brechas no sistema eclesial.

Palavras-chave: mulheres, imigração, Igreja Católica

Abstract

In the project that makes the study about the relation between the comings of the Religious Congregation from Europe to “Rio Grande do Sul” at the end of the XIX century and the beginning of the XX century and the Romanization process of the Roman Catholic church in Brazil. The work also searches the ecclesial discussion about the women in the church and in the society in Italian immigration context at the south of Brazil. The supportive document of mission correspondence and report sent to the Religious Superior of the Capuchins in France and Rome during the period between 1896 and 1913. From the analysis of the documents we can preliminarily affirm, the debate about church in relation to the women in the immigration context is not uniform. There exists the speech about immigrant women like faithful wife, mother of many children, house wife and transmitter of faith; the speech about brazilian women that are forced to be in the pattern of immigrant women; other speech that is relative to the immigrant’s daughter stimulated to education and through they to the insertion within urban society and burgess society in ascension and finally, the

speech about consecrated religious woman that is called to have an educative roll preeminent in the Church and society. In other hand the first two enforce the Romanization model, the first two present ways to new rolls for women in the church and in the society open ways in the ecclesial system.

Key-Words: Women, immigration, Catholic Church.

Introdução

Os dados do Censo 2010 do IBGE ratificaram o que era experimentado no dia a dia por todos os que observam a realidade brasileira: há um avanço significativo na presença das mulheres na sociedade, especialmente no campo econômico e educacional (IBGE, 2013). Combinado o acesso ao mercado de trabalho e à educação, o resultado é um rendimento que, embora, no conjunto da sociedade, ainda permaneça inferior aos dos homens, principalmente em posições de gerência (NIEDERAUER, 2013; MULHERES ainda..., 2013), vem crescendo de forma progressiva e em proporção maior ao que o dos brasileiros do sexo feminino o que leva a projetar que, num futuro não muito distante, a renda das mulheres e dos homens não será tão diferenciada como tem sido historicamente.

Há dois campos, no entanto, em que as mulheres encontram extrema dificuldade para ampliar sua participação: a política e as igrejas. É verdade que temos uma mulher presidenta e mulheres ministras no Supremo Tribunal Federal. No entanto, “embora representem 51,7% dos eleitores brasileiros, a participação das mulheres na Câmara dos

Deputados é de 9%, número semelhante aos 10% registrados no Senado” (MULHERES na..., 2013). Nos Estados e Municípios, a situação não é diferente. Apenas como exemplo, temos que, das 26 capitais, somente duas têm mulheres como prefeitas.

Tendo presente esta realidade, buscamos neste trabalho contribuir na reflexão sobre a presença das mulheres na Igreja a partir do resgate dos discursos dos missionários capuchinhos franceses no Rio Grande do Sul no fim do séc. XIX e início do séc. XX. Com isso esperamos contribuir para compreender o androcentrismo eclesial atual e, desse modo, colaborar na elaboração de um discurso e uma prática religiosa que inclua homens e mulheres, na igualdade de condições e diversidade de contribuições, na construção do Reino¹.

1 Igrejas e mulheres

Considerado no seu conjunto, o espaço eclesial é ainda refratário a questões de gênero. São poucas as Igrejas cristãs que possibilitam uma participação das mulheres em iguais condições com os homens. E, ao considerar as tendências de mudanças no campo religioso brasileiro (IBGE, 2013b), as perspectivas para as mulheres não são nada boas. As Igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais, que são as que mais crescem no Brasil, mesmo sendo proporcionalmente mais fre-

1 Temos consciência da limitação imposta ao trabalho por nossa condição masculina. Ainda é uma história das mulheres escrita por homens com todas as limitações inerentes a este fato (DEIFELT, 1994, p. 103-119). As fontes primárias utilizadas para este estudo também são todas de registros feitos por homens. Dentro de nosso projeto de pesquisa está previsto levantar os registros deixados por mulheres sobre este mesmo tema.

quentadas por mulheres que por homens, não permitem às mulheres acesso aos ministérios ordenados.

Já a Igreja Católica Romana que, apesar da considerável e contínua perda de fiéis, ainda é, numericamente, a que mais congrega pessoas, continua a não admitir mulheres ao sacerdócio. A ponta de esperança despertada pela renúncia de Bento XVI e a eleição de Jorge Mario Bergoglio para o papado romano e a mudança de ares e de foco perceptível em seus gestos e pronunciamentos iniciais, não se estendeu à problemática da participação das mulheres na Igreja. Depois de, na recente visita ao Brasil, ter falado abertamente e de uma forma bastante alentadora sobre as reformas na estrutura da Cúria Romana, na liturgia, na pastoral, na participação dos jovens na sociedade e na igreja e até mesmo na polêmica questão dos homossexuais na Igreja, o Papa Francisco jogou um balde de água fria nas esperanças daqueles e daquelas que almejam uma mudança na doutrina da Igreja Católica sobre as mulheres.

Na entrevista aos jornalistas que o acompanhavam na viagem de retorno a Roma, Francisco foi taxativo. Ao ser indagado sobre a possibilidade de ordenação de mulheres, respondeu ele: “E, quanto à ordenação das mulheres, a Igreja falou e disse: «Não». Disse isso João Paulo II, mas com uma formulação definitiva. Aquela porta está fechada.” (ENCONTRO..., 2013). A “formulação definitiva” sobre a impossibilidade de acesso das mulheres ao sacerdócio estabelecida por João Paulo II a que Francisco faz referência é a do documento *Ordinatio Sacerdotalis* de 1994 no qual afirma que “para que seja excluída qualquer dúvida em assunto da máxima importância, que pertence à própria constituição divina da Igreja, em virtude do meu ministério de confirmar os irmãos (cfr Lc 22,32), declaro que

a Igreja não tem absolutamente a faculdade de conferir a ordenação sacerdotal às mulheres, e que esta sentença deve ser considerada como definitiva por todos os fiéis da Igreja.” (n.4). A razão para tal é o fato de Cristo, ao estabelecer o ministério ordenado, ter escolhido para tal apenas homens o que, segundo o documento, é uma razão teológica (n. 3) “mostra claramente como o modo de agir de Cristo não fora ditado por motivos sociológicos ou culturais próprios do seu tempo” (n. 2).

A impossibilidade de sustentar teologicamente a exclusão das mulheres ao sacerdócio nas igrejas cristãs foi amplamente demonstrada (FIORENZA, 1993; CASANOVA, 2013b). Segundo Casanova (2013a) o afastamento das mulheres, especialmente das mais jovens, das normas de comportamento sexual que a Igreja Católica pretende lhes impor, é um dos mais graves desafios eclesiais não só na Europa e nos Estados Unidos, mas também na América Latina e, de modo especial, no Brasil, país com o maior número de católicos do mundo.

A permanente dificuldade da Igreja Católica em dialogar com as mulheres e suas reivindicações de igualdade, tanto na sociedade como na Igreja, indica que o antifeminismo eclesiástico não é apenas uma questão conjuntural e muito menos desta ou daquela autoridade eclesiástica. Conforme Schussler Fiorenza (2009, p. 120-153), a raiz do problema está na estrutura *kyriarcal* que marca a cultura ocidental desde a Antiguidade clássica e continua presente nas sociedades democráticas atuais que continuam “estratificadas segundo o gênero, a raça, a classe, a religião, a heterossexualidade e a idade – todas posições *estruturais* que nos são atribuídas mais ou menos por nascimento (SCHUSSLER FIORENZA, 2009, p. 137; 1995, p. 237-256). As Igrejas cristãs que surgiram a partir do “modelo patriarcal romano ‘constanti-

niano' da igreja" ((SCHUSSLER FIORENZA, 2009, p. 152) e que dele ainda não conseguiram se libertar, fizeram e fazem da diferença de gênero o fator fundamental para a organização hierárquica eclesial ao limitar a ordenação aos varões. Hierarquização que, ao ser proclamada de vontade divina, torna-se sagrada e faz daquele ou daquela que ousa questioná-la, um herege.

2 A Igreja Católica e as mulheres no Brasil

O cristianismo que aportou ao Brasil no bojo da expansão mercantil europeia foi o catolicismo lusitano profundamente marcado pelo espírito da *reconquista* e incapaz de dialogar com todos os que fossem diferentes: muçulmanos, judeus, protestantes, indígenas, negros... e mulheres. Como afirma Dreher (1999, p. 7), "o catolicismo latino-americano não foi dado ao diálogo".

Os estudos sobre a condição das mulheres na história brasileira vem avançando significativamente e, com eles, também avançam os conhecimentos sobre a condição da mulher na Igreja e o discurso que os agentes eclesiásticos sobre elas faziam. Conforme Del Priore (1995, 171-173) no processo de construção da sociedade colonial, ser mulher passou a significar "ser mãe" e, conseqüentemente, "casada", "ser boa esposa", "humilde, obediente e devota". Isso só foi possível através de "um eficaz adestramento digerido no cotidiano e consolidado no correr do tempo" que fazia as mulheres esquecerem e negarem a sua condição real de "mãe dos filhos ilegítimos de seu marido, a companheira de um bígamo, a manceba do padre, a concubina de um primo casado". O casamento como *dever* – não o revestido do amor romântico como

o era na Europa da época – passou a ser o ideal apresentado, tanto pela sociedade como pela Igreja, para toda mulher. Gerar filhos para manter viva a aristocracia e o sistema colonial era obrigação moral das mulheres (AZZI, 2008, p. 37-40).²

Isso, claro, para as mulheres brancas. Às mulheres indígenas e negras a sorte reservada era ainda mais cruel. Apesar dos ingentes esforços de alguns pregadores, era consenso no Brasil colonial “que para essa gente bruta não são os matrimônios, pois tanto que casaram, deixam assim os maridos como as mulheres, de fazer vida entre si, e se entregam a maiores pecados depois de casados” (BENCI, 1977, p. 103). Como nos relata o mesmo Benci (1977, p. 121-122), além de impedir que se casassem e, deste modo evitassem viver em pecado, os senhores as “violentam e obrigam as suas escravas a pecarem” e, não contentes com isso, as obrigam à prostituição como modo de aumentar ainda mais os seus lucros³.

O desmembramento do Império brasileiro do Império português não significou uma mudança substantiva para a maioria da população brasileira e, de modo especial, a das mulheres. A continuidade do sistema escravocrata fez com que as relações sociais continuassem basicamente as mesmas do período colonial. Apenas nos centros urbanos sentiam-se as mudanças e as tensões entre a nova classe emergente, a burguesia agrária cafeeira e a industrial e a velha nobreza agrária latifundiária e escravocrata. A abolição do sistema escravocrata em 1889 e, sua consequência política, o fim do Impé-

2 O estudo de FRANCO e MORÁN CABANAS (2008) sobre o modo como a mulher é representada na teologia de Pe. Antônio Vieira é fundamental para compreender o modo como a Igreja Católica pensa a mulher no Brasil colonial.

3 Sobre o mesmo tema ver Del Priore (1992, p. 21-29)

rio e o estabelecimento do sistema republicano, marcam o início de um novo período, marcado pela hegemonia do projeto burguês que irá impulsionar profundas transformações na sociedade brasileira (AZZI, 2008, p. 67-72).

Para a Igreja Católica do Brasil, a separação da Igreja e o Estado aparece como a oportunidade para livrar-se do jugo do Padroado e implantar a reforma que a levaria ao alinhamento com Roma e ao resgate de sua identidade. A reforma do clero e a introdução de congregações religiosas masculinas e femininas de origem europeia, alinhadas com o espírito ultramontano e capacitadas para, através da educação e da catequese, formar um novo tipo de católico, foram centrais na estratégia da Igreja (AZZI, 2008, p. 74-84) para enfrentar o Estado republicado e continuar mantendo sua influência sobre a sociedade.

Ao lado do espaço público da escola, será a família o outro grande palco de disputa entre Igreja e Estado. Ao instituir o casamento civil, o registro público de nascimento e óbito e o cemitério público, o Estado passa a disputar com a Igreja o controle sobre a vida das pessoas (GOMES, 2006, p. 125-128). A reação da Igreja não se faz esperar. Para recuperar o espaço perdido e manter o existente, a hierarquia escolhe três prioridades: “a sacralidade do matrimônio, a indissolubilidade do vínculo e a dependência da mulher” (AZZI, 2008, p. 85). Na sociedade patriarcal, esta última, a dependência da mulher, é apresentada como a pedra de toque capaz de manter a sacralidade e a indissolubilidade do matrimônio. A “prole numerosa” e a “dedicação exclusiva da mulher ao lar” são os instrumentos para garantir a estabilidade da e a preservação dos valores da família católica.

3 As mulheres nos relatos dos Capuchinhos franceses no Rio Grande do Sul

A presença no Brasil dos capuchinhos franceses da Província de Savoia remonta a 1853 quando, por um período de 25 anos, dirigiram o Seminário da Diocese de São Paulo dentro de uma perspectiva ultramontana (MARTINS, 2009). Menos de 20 anos depois, a convite de Dom Cláudio José Ponce de Leão, Bispo de Porto Alegre, os frades de Savoia retornam ao Brasil. O interesse de Dom Cláudio é ter padres para atender pastoralmente a imensa diocese e as sucessivas levas de imigrantes que chegam. Aos capuchinhos interessa encontrar um lugar de refúgio para a formação dos jovens franceses, fora da França, para fugir ao serviço militar obrigatório. Frei Bruno de Gillonnay e Frei Leão de Montsapey são designados para a visita de inspeção ao lugar da futura instalação. Acompanha-os o Ministro Provincial, Frei Raphael de La Roche (ZAGONEL, 2001, p. 353-354)

Depois de uma passagem em Porto Alegre onde negociam com o bispo o possível local de instalação, os frades se dirigem a Garibaldi e ali iniciam seu trabalho missionário de pregadores ambulantes e administradores de sacramentos.

3.1 As mulheres italianas

A população migrante italiana que aportou ao Rio Grande do Sul já havia, em sua maioria, passado pelo processo de romanização nas suas terras de origem, no norte da Itália (RAMBO, 2002, p. 292). Assim descreve Manfrói (1975, p. 157) a identidade católica típica do imigrante italiano:

A participação das celebrações litúrgicas, nos domingo e dias de festa, era uma obrigação moral, pois só o praticante era considerado pessoa de fé, digno de estima e aceitação dos demais. O sacerdote gozava da mais alta consideração e suas palavras tinham, em geral, a persuasão da lei. *Essa educação eles a receberam, desde o berço, em suas regiões de origem, principalmente no Vêneto, onde a presença da religião e do clero era determinante na vida da sociedade.* (Grifo nosso).⁴

A constatação de Frei Bruno (GILLONNAY, 1900, p. 211) é de que “as famílias são numerosas e realmente cristãs”. No relatório a Dom Scalabrini, por ocasião de sua visita ao Rio Grande do Sul em 1904, assim descreve a realidade familiar nas colônias italianas:

Este sistema de colonização favorece [...] a pureza de costumes, a conservação e o desenvolvimento da família cristã. [...] Desta maneira, reina uma grande pureza de costumes nas famílias. As crianças, dia e noite, conservam, facilmente, a inocência. Os pais, eles mesmos ocupados e isolados, amam-se mutuamente e conservam fidelidade a seus deveres. (GILLONNAY, 1976, p. 245).

Tudo parece perfeito: pai, mãe e filhos constituem um universo ideal onde cada um cumpre a sua função para o bem da família, da Igreja e de toda a sociedade.⁵ Isso não impede que os frades, pessoalmente, guardem distância do convívio de mulheres como aparece no retorno escrito que Frei Bruno dá a seu superior na França:

4 Esse modo de compreender o papel do catolicismo na imigração italiana não é unânime. Cocco (2008) a considera um mito que serve para esconder e anular as tensões religiosas e sociais nos meios migratórios.

5 A visão idílica da família na região de colonização italiana é contestada, entre outros por VANINI (2004; 2007) e CORTEZE (2002).

Vós nos recomendáveis, M. R. Padre: *Cavete a mulieribus...*
Nós tratamos de fazê-lo e eu espero que o bom Deus nos dará
sempre a graça para isso. (GILLONNAY, 2006, p. 38).

As contradições em relação ao papel da mulher na família e na sociedade aparecem quando a educação, preconizada pelos próprios missionários⁶, começa a oferecer às jovens filhas dos imigrantes, outras possibilidades de vida.

A situação descrita por Frei Bernardin é a de Nova Trento e reflete sobre a realidade/possibilidade de jovens moças, a partir da formação que receberam nas escolas, trabalharem fora de casa e com isso ganhar autonomia em relação às famílias. Assim é descrita a situação:

As jovens de Nova Trento ganham pouco dinheiro; também não gastam muito! Estão nas mesmas condições de todas as jovens das colônias italianas. O motivo desta condição não está precisamente na *falta de instrução*, pois *as jovens de Nova Trento são tão instruídas quanto as jovens das outras colônias*. [...] As jovens de Nova Trento e de todas as colônias italianas do Rio Grande do Sul até hoje sempre participaram dos trabalhos dos pais e irmãos. Se por própria conta assumiram algum trabalho remunerado, foi apenas em seus momentos de lazer. Admirar-se-iam se lhes fosse proposto *viver por própria conta, isolando-se da vida comum da família*. [...] De resto [...] numerosas são as

6 “Desde os primeiros tempos de seu ministério no Rio Grande do Sul nossos padres compreenderam que uma das maiores necessidades das nossas colônias italianas era a instrução religiosa, sem descuidar a instrução profana. A instrução religiosa, sem a qual, dentro de duas ou três gerações, as populações teriam perdido o sentido da vida cristã, a instrução profana, para não deixar os queridos colonos numa situação de inferioridade social, o que teria sido para eles, fonte das mais funestas consequências no plano temporal e espiritual.” (D’APREMONT, 176, p. 165).

jovens e numerosas também as outras pessoas, *mesmo homens*, que fazem como as jovens de Nova Trento: *preferem fazer trança a trabalhar numa fábrica*” (D’APREMONT, 1976, p. 140. Grifos nossos).

Fazer trança é um trabalho doméstico (BATTISTEL; COSTA: 1983, p. 1406-1407) que mantém a jovem presa à família, seja pelo controle exercido pelas mães como pela pouca rentabilidade proporcionada pela atividade. Trabalhar na fábrica, opção possível através da educação adquirida, além de ser mais lucrativo, dá à jovem uma autonomia por ser um trabalho fora do controle do ambiente familiar e a remuneração ser dada diretamente à jovem e não mais à família. É a ruptura do sistema patriarcal.

Não sabemos, na situação real, qual seria a opção das jovens. A do missionário, é clara: as jovens, mesmo instruídas, devem permanecer dependentes da família.

3.2 As mulheres dos “brasileiros”⁷

Em pouco tempo a missão dos capuchinhos no Rio Grande do Sul se estende para além da região de imigração italiana e alcança as terras de Vacaria e Lagoa Vermelha habitadas predominantemente por “brasileiros”. É uma realidade que foge ao esperado pelos frades franceses, como o descreve Frei Bruno em carta de 25 de março de 1899:

A maioria dos Brasileiros da província do Rio Grande não têm de cristão mais que o Batismo. Eles vivem e morrem sem instrução religiosa e sem Sacramentos. Quando se lhes fala de confissão e de comunhão, eles respondem com toda a tranquilidade que

7 Para os missionários europeus, “brasileiros” são todos os que não são descendentes de imigrantes europeus e nem indígenas.

estes costumes não são conhecidos entre eles (GILLONNAY, 2007, p. 130-131).

Ao relatar uma visita do bispo, acompanhado pelos missionários capuchinhos, em um lugar habitado por “brasileiros”, Frei Bernardin d’Apremont mostra toda a importância dada pelos missionários à disputa pela “alma das mulheres”, sejam elas jovens ainda não casadas ou já senhoras mães de família. Vejamos primeiro o relato da conversão das jovens:

Numa das paróquias mais afastadas da região [...] o bispo coadjutor havia esgotado todos os recursos de seu zelo e os de seus companheiros para atrair as almas de boa vontade à prática dos sacramentos. O resultado era quase nulo. Os jovens eram quase todos ímpios e haviam organizado um clube de oposição. Cada um doutrinava uma jovem sobre quem exercia bastante influência, conforme o costume da região, para servir-lhe de diretor de consciência, direção que consistia em persuadi-la de que Deus é um mito. [...] Todavia, nos últimos dias da missão, algumas jovens das melhores famílias do lugar [...] decidiram se confessar em grupo e fazer uma comunhão geral. [...] Mal tinham elas entrado na Igreja, eis que chega um numeroso batalhão de rapazes que, circundando-as, procuram dissuadi-las do projeto, por palavras irônicas. A maioria não se deixou abalar, outras capitularam. [...] Na manhã seguinte, o Senhor bispo se preparava para seguir viagem. [...] Mas eis que de repente [...] um grupo de jovens pede para falar-lhe. [...] “Senhor bispo”, diz a jovem encarregada de falar em nome de todas, “estamos aqui para pedir-lhe perdão e gostaríamos que nos dissesse como poderíamos reparar o mal que fizemos. [...] Sim, Senhor Bispo, temos vergonha de dizê-lo, mas fomos covardes. Como as nossas amigas, queríamos nos confessar e receber a santa co-

munhão. Receando as zombarias dos rapazes recuamos. Fomos covardes. Tivemos vergonha da religião e de Jesus Cristo. Queremos nos confessar e comungar. Os rapazes podem voltar, não temos receio deles. Acima de tudo, queremos agradecer a Deus” (D’APREMONT, 1976, p. 51-52).

O relato sobre a conversão de uma senhora de importância é menos rico em detalhes, mas não por isso menos revelador da importância que os missionários davam à conversão das mulheres “brasileiras” como meio de garantir a ordem familiar e religiosa dentro do novo paradigma religioso em implantação:

Aconteceu, também, numa cidade às margens do Uruguai, onde o mesmo D. Pimenta, que estava em visita pastoral, insistia pregando a necessidade e a obrigação dos sacramentos. [...] A esposa do mais importante chefe político do lugar era muito boa, piedosa, dedicada à Igreja, mas à antiga moda brasileira, i. é., não frequentava os sacramentos, mas sempre ajudando as solenidades externas de algumas festas religiosas do ano. A boa senhora não sentia nenhum entusiasmo em levar as pessoas à confissão e à comunhão. Achava mesmo que nada conseguiriam. O mais bonito, contudo, foi que no dia seguinte o Senhor Bispo, que devia celebrar a Missão, não chegava, continuava retido no confessionário pela boa senhora que, após ter dado publicamente o exemplo da confissão, apresentou-se com os outros à mesa da Comunhão. Bispo e Vigário estavam encantados por tão feliz êxito. ((D’APREMONT, 1976, p. 52).

No caso das jovens, o embate é ideológico. Graças à presença do bispo e dos missionários, elas são libertadas da má influência dos jovens que as querem convencer da inexistência de Deus e do caráter perverso

da religião. Certamente está frei Bernardin aqui pensando na influência positivista e maçônica junto à juventude.

No caso da senhora rica e influente, a disputa se dá no interior do próprio catolicismo. A mulher passa de uma religiosidade “à antiga moda brasileira” a, publicamente, através da confissão e da participação na Comunhão, dar exemplo público de fé e de submissão à Igreja, na pessoa do Bispo que representa o modo correto de ser católico.

Em ambos os casos, a submissão aos sacramentos e o reconhecimento da autoridade do Bispo são a demonstração da vitória do novo projeto de Igreja sobre a ideologia que sustenta o estado republicano e o catolicismo brasileiro que precisa ser purificado e enquadrado nos moldes romanos.

Num outro relato (D'APREMONT, 1976, p. 68), muito similar ao segundo acima apresentado, a “dona da casa [...] uma senhora imbuída de toda a impiedade moderna [e] com um espírito volteriano dos mais inflexíveis”, depois de aceitar a confissão, “chamando os filhos e os empregados, dizia-lhes, em tom autoritário e ao mesmo tempo materno, como é próprio das senhoras das fazendas brasileiras: ‘Até agora só tinha falsas idéias sobre a religião em geral e, em particular, sobre a confissão. [...] Vamos, preparem-se, o padre os confessará, um após o outro’”.

Cabe ainda ressaltar que, em nenhum momento das duas descrições, é feita qualquer referência à possível mudança dos jovens ou do “chefe político do lugar”, esposo da senhora que se converte. A lógica do missionário é a que fica explícita no terceiro relato: a partir da mãe, a “missionária do lar”, filhos, filhas e empregados – a velha casa patriarcal – são convertidos à verdadeira fé católica.

3.3 As irmãs

Em carta ao Provincial de Savóia em 16 de julho de 1896, apenas seis meses após sua chegada em Conde d'Eu (atual Garibaldi), estão os primeiros registros de que já estão em andamento tratativas com a finalidade de trazer religiosas francesas com a finalidade de ensinar e visitar os doentes em suas casas (GILLONNAY, 2007, p. 37). O projeto avançou e as Irmãs de São José de Moutiers chegam a Garibaldi em 23 de dezembro de 1898 e a escola para meninas inicia atividades em 16 de janeiro de 1899.

A relação dos missionários capuchinhos com as irmãs de São José foi sempre de muita proximidade. Nas cartas de Frei Bruno (GILLONNAY, 2007) elas aparecem com extrema frequência. O mesmo acontece no relatório de Frei Bernardin (D'APREMONT, 1976). A presença e o trabalho delas é extremamente estimado pelos frades e considerado indispensável à missão (GILLONNAY, 2007, p. 37; 380). Isso, no entanto, não é suficiente para que possa se estabelecer uma relação de igualdade entre os dois grupos. Consciente ou inconscientemente, o sistema patriarcal de sociedade e igreja (SCHUSSLER FIORENZA, 1995; 2009) na qual os frades se situavam, aflorava nos momentos de tensão.

Em carta de 19 de maio de 1907, em resposta a questionamentos sobre seu relacionamento com as irmãs, Frei Bruno responde violentamente à insinuação de que o fato de manter-se como orientador espiritual e confessor fosse resultante da vontade da coordenadora das irmãs:

Dizer que Irmã Margarida me fez renovar os poderes, é insinuar que eu coloco mulheres nos meus conselhos. Ora, essa fraqueza eu não a tenho. (GILLONNAY, 2006, p. 376).

Para frei Bruno, “[...] sem direção, as religiosas se perdem no Brasil” (GILLONNAY, 2006, p. 377). E isso não pelas dificuldades da realidade brasileira e da missão, mas devido à deficiência da condição feminina:

Se estas irmãs não tem de vez em quando um padre que as conheça e que as faça prestar conta do estado de sua alma, o que se tornará sua vida religiosa dentro de algum tempo? Eu digo um padre que as conheça, pois, a maior parte das mulheres não se deixam conhecer facilmente. Eu li em Sta. Teresa, mas não achava que fosse tão verdadeiro. A Santa dizia a um padre que ele a fazia rir a dizer-lhe que conhecia perfeitamente uma postulante; e ela acrescentava; ‘Nós, mulheres, dificilmente nos conhecem, e eu conheço mulheres que se confessa a um padre há vários anos sem que este as conheça ainda’”(GILLONNAY, 2006, p. 377).

O medo de encontrar-se e ter que dialogar de igual a igual com mulheres que ele não conhece e, está consciente, jamais vai poder conhecer, leva-o a refugiar-se no lugar a partir do qual a instituição eclesial lhe permite autoridade sobre as irmãs que, sente ele, nem sempre estão dispostas a submeter-se à sua autoridade:

Separar a direção da confissão, eu acho impossível; pois: 1) as mulheres não se dão a conhecer fora do confessor, e 2) o cara a cara no parlatório é cheio de perigo: jamais eu me submeteria a isso nem o aconselharia. (GILLONNAY, 2006, p. 378).

O temor de Frei Bruno de que a falta de uma firme orientação levasse as irmãs a “perder-se ou dar escândalo” (GILLONNAY, 2006, p. 381) não se realizou. Em poucos anos a presença das Irmãs de São José se estendeu a todas as regiões do Rio Grande do Sul (D’APREMONT,

1976, p. 169-178) e sua atividade educativa e missionária ajudou a consolidar o projeto renovador da Igreja através da educação, da saúde e da assistência social (CRB, 2007, p. 230-237).

Conclusão

Os frades capuchinhos franceses que vieram ao Rio Grande do Sul eram filhos de seu tempo, de sua cultura e de sua igreja. Aqui chegaram e se dedicaram, de corpo e alma, ao projeto de evangelização do qual faziam parte.

Em relação às mulheres, seu discurso não se afastou do da Igreja da época: é necessário que se submetam ao projeto reformador. As mulheres dos imigrantes, que sejam boas mães, esposas e façam do lar um espaço de instrução cristã. Para as mulheres dos brasileiros, a mensagem é a de que devem deixar sua religiosidade supersticiosa e o perigo da tentação positivista e buscar a confissão, a comunhão e a submissão à Igreja.

A autonomia das mulheres – seja das irmãs de São José que não se deixam orientar ou das jovens educadas pelas irmãs que querem buscar trabalho fora do espaço do controle da família – é vista como um perigo, pois tira as mulheres do controle patriarcal na família e na Igreja.

Felizmente para a sociedade, para a Igreja e para as mulheres, o discurso eclesial nem sempre foi seguido e hoje as mulheres ocupam cada vez mais espaços significativos no âmbito social, profissional e educacional. Prática que, esperamos em breve, mesmo que haja poucos sinais que para ela indiquem, seja assumida e tornada oficial para que

a Igreja se torne, ela também, espaço de realização plena de homens e mulheres.

Referências

- BATTISTEL, Arlindo Itacir; COSTA, Rovílio. *Assim vivem os italianos. A vida italiana em fotografia*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul, RS: UCS, 1983.
- BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- CASANOVA, José. *Feminism and the future of the Catholic Church*. Disponível em: http://articles.washingtonpost.com/2013-04-02/national/38201768_1_gender-inequality-pope-francis-catholic-church Acesso em: 9 ago. 2013.
- CASANOVA, José. *Gender and the Role of Women in the Catholic Church*. November 5, 2012. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=xzisiJaZdWM Acesso em: 9 ago. 2013.
- COCCO, Ricardo. A questão da religião e a imigração italiana no Rio Grande do Sul. *Revista de Ciências Humanas*, Santo Ângelo, v. 9, n. 13, p. 9-13, 2008.
- CORTEZE, Dilse Piccin. *Ulisses va in América: História, historiografia e mitos da imigração italiana no Rio Grande do Sul (1875-1914)*. Passo Fundo: UPF Editora, 2002.
- CRB. *História da Vida Religiosa no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: CRB Regional RS, 2007.
- D'APREMONT, Bernardin. Missão dos religiosos franceses nas colônias do Rio Grande do Sul. Em: D'APREMONT, Bernardin; GILLON-

- NAY, Bruno. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: UCS 1976. Pp. 13-222.
- DEIFELT, Wanda. Por um ensino inclusivo da história da igreja. Em: DREHER, Martin N. (Org.). *História da Igreja em Debate*. Um simpósio. São Paulo: Aste, 1994.
- DEL PRIORE, Mary. *A mulher na história do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1992.
- DEL PRIORE, Mary. As atitudes da Igreja em face da mulher no Brasil colônia. Em: MARCÍLIO, Maria Luiza (org). *Família, mulher, sexualidade e Igreja na História do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1985.
- DREHER, Martin N. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- ENCONTRO do Santo Padre com os jornalistas durante o voo de regresso. Domingo, 28 de Julho de 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa_po.html Acesso em: 9 ago. de 2013.
- FRANCO, José Eduardo; MORÁN CABANAS, Maria Isabel. *O Padre António Vieira e as Mulheres*. O mito barroco do universo feminino. Porto: Campo das Letras, 2008.
- GILLONAY, Bruno de. Relatório de Frei Bruno a Dom Scalabrini, bispo de Piacenza. Em: D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: UCS 1976. Pp. 244-248.
- GILLONNAY, Bruno de. *A Igreja e os Capuchinhos no Rio Grande do Sul: correspondência (1895-1909)*. Porto Alegre: EST, 2007.

- GILLONNAY, Bruno. Mission des FF. –Mineurs Capucins de Savoie ao Brésil (suíte et fin). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, I Anée, n. 6, p. 207-213, 1900.
- GOMES, Edgar da Silva. *A separação Estado-Igreja (1890)*. Uma análise da Pastoral Coletiva do episcopado brasileiro ao Marechal Deodoro da Fonseca, 2006, 238 p. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2006.
- IBGE. *Censo 2010*: mulheres são mais instruídas que homens e ampliam nível de ocupação. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=1&idnoticia=2296&t=censo-2010-mulheres-sao-mais-instruidas-que-homens-ampliam-nivel-ocupacao> Acesso em: 9 ago. 2013.
- IBGE. *Censo 2010*: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espiritas-sem-religiao> Acesso em: 9 de ago. 2013.
- JOÃO PAULO II. *Ordinatio Sacerdotalis*. Carta Apostólica do Sumo Pontífice João Paulo II sobre a Ordenação Sacerdotal reservada somente aos homens. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_po.html Acesso em: 9 ago. 2013.
- MANFROI, Olívio. *A colonização italiana no Rio Grande do Sul*; implicações econômicas, políticas e culturais. Porto Alegre: Grafosul e Instituto Estadual do Livro, 1975.
- MARTINS, Patrícia Carla de Melo. Conservadorismo, educação e toimismo no Império Brasileiro. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Ano I, n. 3, pp. 239-257, Jan. 2009.

- MULHERES ainda são minoria nos cargos de gestão. Disponível em: <http://exame.abril.com.br/carreira/noticias/mulheres-ainda-sao-minoria-nos-cargos-de-gestao> Acesso em: 9 ago. 2013.
- MULHERES na política. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/secoes/mulher/atuacao-feminina/mulheres-na-politica/print> Acesso em: 9 ago. 2013.
- NIEDERAUER, Mariana. Número de mulheres em cargos de gerência aumentou 72% desde 2001. Disponível em: http://www.correio-braziliense.com.br/app/noticia/economia/2013/03/03/internas_economia,352579/numero-de-mulheres-em-cargos-de-gerencia-aumentou-72-desde-2001.shtml Acesso em: 9 ago. 2013.
- RAMBO, A. Balduino. Restauração católica no Sul do Brasil. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 36, p. 279-304, 2002.
- SCHUSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria*. Uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo, SP: Nhanduti, 2009.
- SCHUSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Discipulado de Iguais*. Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SCHUSSLER FIORENZA, Elisabeth. O rei está nu: autocompreensão ekklesial democrática e autoridade romana kyriocrática. *Concilium*, Petrópolis, RJ, n. 281, p. 69-77, 1993.
- VANNINI, Ismael Antônio. *A vida sexual dos Ítalo-Gaúchos - implicações socioculturais e econômicas*, 09/02/2007. Disponível em: <http://oriundi.net/site/oriundi.php?menu=categdet&id=5811> Acesso em: 12 ago. 2013.
- VANNINI, Ismael Antônio. *O sexo, o vinho e o diabo: demografia e sexualidade na colonização italiana no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: EDIUPF, 2004.

ZAGONEL, Carlos Albino. Província do Rio Grande do Sul. Sagrado Coração de Jesus. Em: ZAGONEL, Carlos Albino (Org.). *Capuchinhos no Brasil*. Porto Alegre, CCB, 2001. Pp. 353-379.

A família vista por Jesus em Marcos: releitura no combate à violência doméstica

*Carolina Bezerra de Souza **

Resumo

A violência contra a mulher, em especial a violência doméstica é um problema que atinge toda a escala social brasileira. Ela se origina em relações de gênero desiguais, hierarquizadas e naturalizadas, e muitas imagens da religião cristã têm sido usadas para reforçar esses papéis de gênero e justificar ou esconder situações de violência doméstica. O objetivo deste trabalho é propor a formação de novas imagens, a partir da literatura bíblica, que possam representar os anseios das mulheres e empoderá-las na sociedade, assim fazer uso da religiosidade para o combate à violência doméstica. Para tanto, propõem-se uma análise feminista da passagem de Mc 3,20-21.31-35. Pela utilização das ferramentas da crítica da narrativa em conjunto com dados históricos e sociológicos das sociedades mediterrâneas antigas, e a partir de uma perspectiva de gênero, busca-se verificar relação de Jesus com as mulheres expressa nesse texto. Nessa passagem, Jesus redefine a família, instituição basilar da sociedade mediterrânea patriarcal antiga,

* Carolina Bezerra de Souza é mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, bolsista FAPEG, bacharel em teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, engenheira eletricista pela Universidade de Brasília. Email: carolbsouza@gmail.com

alterando as microrrelações e alcança um caráter político diferenciado a todas as relações, pois esses novos papéis mais igualitários dos homens e mulheres moldam novas identidades condizentes com o novo projeto do Reino de Deus.

Palavras-chave: violência, família, narrativa, Evangelho de Marcos, gênero.

1 Introdução

A violência contra a mulher é presente na sociedade brasileira em todos os níveis socioculturais, faixas etárias, etnias. Ela é um fator de risco social que atinge amplamente a sociedade, contribuindo para o aumento de doenças físicas e psicológicas, com elevado custo econômico aos governos, pois diminui a capacidade produtiva das vítimas.

Ao lado disso, os textos bíblicos são orientadores da vida de comunidades cristãs, definindo valores e relações. Seus mitos e imagens apresentam uma visão da estrutura básica da realidade e um protótipo de comportamento. Por isso, na busca de imagens e mitos que ajudem na construção de relações mais justas, propõe-se a leitura do texto de Mc 3,20-21.31-35, procurando ajudar no combate à violência contra a mulher, em especial a violência doméstica. Para tanto, faz-se uma análise da passagem usando ferramentas da crítica da narrativa em conjunto com dados históricos e sociológicos e, a partir de uma perspectiva de gênero, com o intento de verificar a relação de Jesus com as mulheres expressa nesse texto.

2 A violência contra a mulher e religião cristã

Em 1993, a ONU publicou na Declaração sobre a Eliminação da Violência contra as Mulheres uma definição de violência contra a mulher: “qualquer ação ou conduta baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto no âmbito público como no privado” (ONU, 1993, p. 3). Apesar dos esforços em seu combate, ela segue ocorrendo na família, no trabalho, na sociedade e nas instituições do Estado.

A pesquisa “Percepções sobre a violência doméstica contra a mulher no Brasil em 2011” mostra que os principais fatores reconhecidos como causa dessa violência são o machismo da sociedade brasileira (46%), problemas com bebida alcoólica (31%) e a falta de autoestima da mulher (6%) (SITTA, 2011, p. 9). A pesquisa aponta que a maior parte da população reconhece que a violência doméstica inclui a violência física e a psicológica (como agressão verbal, xingamentos, ameaças, humilhação e outros), citando ainda violência moral (calúnia, difamação e injúria) e sexual (SITTA, 2011, p. 7).

Segundo Bourdieu (2012, p.46), a violência, física ou simbólica, faz parte do conjunto de armas com que o ser humano e as instituições (família, igrejas, escola e Estado) contribuem no incessante trabalho histórico de produção de estruturas de dominação.

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante [...] quando os esquemas que ele põe em ação para se ver e se avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes [...], resultam da incorporação de classificações assim naturalizadas, de que seu ser social é produto (BOURDIEU, 2012, p. 47).

É nos esquemas de percepção, avaliação e ação que constituem o *habitus*, e não na lógica consciente e cognoscente, que se dá o efeito da dominação simbólica. Esta produz efeitos duradouros, exercidos pela ordem social, sobre mulheres e homens, para harmonizarem uma lógica da dominação masculina e da submissão feminina que é tanto espontânea quanto extorquida (BOURDIEU, 2012, p. 49, 50).

Especificamente, a violência contra a mulher surge na relação de gênero desigual, hierarquizada e naturalizada que confere ao homem um estatuto de mandatário e à mulher o papel de submissa e obediente. Esse tipo de relação exerce uma força invisível sobre as mulheres. “A força particular da sociodiceia masculina lhe vem do fato de ela acumular e condensar duas operações: ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é por sua vez [...] construção social naturalizada” (BOURDIEU, 2012, p. 33).

As relações de gênero são um constructo sociocultural que ajudaram a sedimentar nossas identidades masculina e feminina. Essa construção de identidade pessoal e social é forjada num procedimento de dinâmicas de relações de poder dentro de estruturas sistêmicas patri-quiriarcas de subordinação, nas quais as instituições e os meios de comunicação atuam como fator substancial para manutenção de status quo, persistindo em formas sutilmente diferenciadas até hoje (RICHTER REIMER, 2010, p. 45).

Foucault (1979, 1988) entende o poder como saber e como uma multiplicidade de práticas e relações dinâmicas de estratégias presentes em todo lugar e tempo entre relações de força desiguais e móveis que constituem o corpo social. O poder é circulante, como parte cons-

titutiva do tecido social, em múltiplas correlações de forças. Estas relações têm um papel reprodutor. São resultado do compartilhar, das desigualdades e dos desequilíbrios que se produzem em si mesmas em atuação nos aparelhos de produção, na família, em grupos restritos e instituições, dando suporte divisões que percorrem do corpo social. Elas são dirigidas por um dispositivo (estratégias de relações de força que sustentam e são sustentadas por tipos de saber) de conjunto que as torna intencionais e objetivas. Assim, constituem a organização do domínio onde se exercem, se cristalizam e tomam forma nos aparelhos estatais, leis e hegemonias sociais.

Com a perspectiva de circulação de poder, Foucault reforça a importância das microrrelações cotidianas, que influenciam e reforçam macrorrelações. Todas as pessoas exercem poder de alguma forma, sem oposições binárias, reforçando ou negando as disputas por poder em diversos níveis, pois implícita na relação de poder, há uma relação de resistência, como outra forma de exercê-lo. Tais concepções abrem à análise do cotidiano e do detalhe como fontes das relações de poder/resistência. Para Foucault, os discursos sobre o corpo, sexualidade e a divisão hierarquizada dos seres humanos entre mulheres e homens são tanto efeito como instrumento de poder e se tornam formas de partilhar o mundo. Isso torna a categorização do ser humano em homem e mulher passível de dissolução através da partilha de saber e da mudança das microrrelações. A própria identidade feminina é estratégia, objeto e alvo, de sistemas de saberes e poderes.

Portanto, uma violência contra a mulher não é um ato isolado, mas permitido culturalmente pela sociedade que, por convicção ou negligência, silenciosamente permite que espaços, públicos e privados, de violência física, psicológica ou simbólica sejam criados. A violên-

cia contra as mulheres é uma das principais vias de impedimento à igualdade. “Representa uma dominação masculina de amplo espectro, histórica e culturalmente construída, para além de sua manifestação nos corpos das mulheres” (BARSTED, 2011, p. 348). Ela se caracteriza por ser difusa, muitas vezes tolerada e invisibilizada, em especial, no seio doméstico, ambiente de trabalho ou instituições públicas, o que a naturaliza.

Na naturalização da violência e dos papéis de gênero, a religião tem papel fundamental, uma vez que “ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana” (GEERTZ, 2008, p. 67). É estratégia fundamental para manter a realidade socialmente definida, situando as estruturas nômicas, instituições e papéis numa referência sagrada e cósmica (BERGER, 1985, p. 42-52).

Na medida em que os princípios de visão e divisão que [o sistema mítico-ritual] propõe estão objetivamente ajustados às divisões pré-existentes, ele consagra a ordem estabelecida, trazendo-a a existência conhecida e reconhecida, oficial. A divisão dos sexos parece estar “na ordem das coisas” (BOURDIEU, 2012, p. 17).

Erickson (1996) afirma que a função da religião seria a geração de poder pela divisão entre o sagrado e profano: coube aos homens o aspecto sagrado e as mulheres o profano. Como produto da dominação, a força religiosa gera força coletiva que legitima a dominação estabelecendo poder e vida social sexualizados e controlando a atividade e respostas sociais através do pensamento abstrato (ERICKSON, 1996, p. 45-51). A violência seria resultado natural do contato entre o sagra-

do e o profano. Com especial ligação entre sexo, força e violência, “as diferenças entre masculinidade e feminilidade são mantidas pelas forças sociais que promovem e sustentam atos de violência” (ERICKSON, 1996, p. 56).

No caso do cristianismo, o discurso mantém valores tradicionais de relação de gênero que escondem a dominação masculina.

A interpretação teológica das igrejas em relação à experiência do mal praticado e sofrido, particularmente pelas mulheres [...] foi fruto da reflexão dos homens ligados à instituição. Muitas vezes ela não corresponde ao que as mulheres sentem e às suas reivindicações[...] (GEBARA, 2000, p. 30).

Paul Ricoeur afirma que as narrativas bíblicas constituem, de sua própria maneira, a identidade da comunidade que a conta e reconta em sua identidade narrativa (RICOEUR, 2006, p. 290-291). Elas enraízam o discurso teológico na linguagem ordinária, a sua função é sagrada, mas não sai linguagem. A narrativa sagrada cria um mundo de consciência que orienta o si para ele (RICOEUR, 2006, p. 293-294). Então, na religião cristã, visões sexistas dos textos bíblicos e uma ideologia política patriarcal originaram uma história interpretativa que compôs uma série arquétipos (Eva, Maria, Maria Madalena são exemplos) usados para moldar as identidades de gênero e definir os papéis sociais cheios de restrições, colocando a mulher em segundo plano em relação aos homens. Essas identidades passaram a constituir a identidade da narrativa.

Parte do ideário cristão corrobora com a violência contra a mulher ao colocá-la como auxiliar submissa e fomentar um imaginário em que ela é mesmo tempo santa, na maternidade, e pecaminosa ou que con-

duz os homens ao pecado, reforçando a ideia de que não existe mulher boa e, assim, legitimando atitudes masculinas de violência como disciplina e a dominação. Nisso, a religião cristã funciona como aparelho produtor e reproduzidor de desigualdade de gênero e, portanto, da violência naturalizadas.

Porém, a religião cristã pode servir à manutenção da dominação masculina, legitimando a violência, como pode ser um refúgio revolucionário de não conformação com os padrões sociais opressores. Em abertura dialética com a sociedade, é possível propor novas interpretações, imagens divinas e mitos libertadores para as mulheres e que lhes sirvam como padrões empoderantes, acolhedores e inspiradores de relações mais justas e saudáveis. Iniciando com a compreensão que a caracterização dos papéis femininos no judaísmo e cristianismo foi feita a partir de registros documentais de ideologia androcêntrica e patriarcal e a difamação ou glorificação de mulheres é uma construção social da realidade em termos patriarcais. O status real das mulheres não pode ser determinado por princípios ideológicos e prescritivos, mas pelo grau de autonomia econômica e papéis sociais que exercem (FIORENZA, 1992, p. 134-139). Portanto, é importante notar que há outros registros¹, mais igualitários e perceber, meio à dinâmica patriarcal, mulheres e grupos que buscavam outras maneiras de viver e se relacionar, em oposição à dominação patriarcal vigente.

Jesus é retratado recuperando a identidade daqueles ao seu redor, livrando-os de situações de opressão, seja social, religiosa, econômica ou física, através de ensinamentos, curas e exorcismos. Estabelece

1 Como a biografia heroica de Judite ou o caso da colônia judia de Elephantina. Há registros de mulheres chefes de sinagogas, dirigentes, anciãs e até sacerdotisas. Veja FIORENZA, 1992, p. 285

um novo modelo relacional, onde a microrrelação justa é padrão. No movimento de Jesus, percebe-se relações de gênero que estão em conflito com o modelo patriarcal. Muitos trechos do Segundo Testamento mostram mulheres do movimento como independentes e curadas, assumindo diversos papéis de liderança. Por exemplo, o Evangelho de Marcos tem, dentre seus objetivos, a oposição às tendências patriarcais, kyriarcais e misóginas de alguns ramos do cristianismo no tempo de sua composição pelo resgate da práxis de Jesus (RICHTER REIMER, 2012, p. 44). Considerando o combate a violência de contra a mulher, é importante perceber qual a valorização que esses textos dão aos grupos sociais e relações de gênero, para recolher material que ajude na reorientação das condutas relacionais a partir de uma perspectiva mais justa.

3 A família e a mulher no contexto marcano

A família era a unidade essencial da sociedade palestina. As relações familiares eram importantes em termos econômicos, políticos e religiosos. A família, ou a casa, era de especial importância para a socialização religiosa, ao lado da Torá estruturava religiosamente o tempo, orações diárias, prescrições de pureza e estratégias de casamento. (STEGEMANN, 2004, p. 169 e 170).

A economia era posta “em movimento pelos laços de parentesco, casamento, grupos etários, sociedades secretas [...] e cerimônias públicas” (GARNSEY-SALLER *apud* STEGEMANN, 2004, p. 32). Dentro da esfera econômica, dois sistemas coexistiam: de reciprocidade e redistribuição. O primeiro era baseado no clã, e entre os membros da fa-

mília a reciprocidade era plena, com serviços e mercadorias livremente dados, a reciprocidade diminuía conforme as relações se afastam do núcleo familiar, até que fora da tribo imperava a mutualidade. Esse sistema persistia nas aldeias à época de Marcos (MYERS, 1992, p. 76 e 77). O significado da casa está além da moradia, é o centro produtivo da antiguidade. Os membros da família são a mão de obra e, quando no campo, confunde-se com a roça, quando na cidade, com a oficina. Ela é, em Marcos, o símbolo do novo sistema de relações de convivência que Jesus advoga. Ali as pessoas se relacionam, controlam o processo produtivo e dominam sobre o espaço (SOARES; CORREIA JÚNIOR; OLIVA, 2012, p. 80,81).

Os papéis políticos eram vinculados a um sistema de parentesco e expressos em termos de economia política e religião política. As pessoas do mediterrâneo, no primeiro século, conheciam-se em termos de papéis baseados no gênero e do grupo a que pertenciam, com preocupação constante com demonstrações públicas de honra, vergonha e respeito. Valores morais recíprocos que expressam a integração de um indivíduo no grupo, como a estima pública é conferida e a sensibilidade, com respeito à opinião pública, de que depende essa estima. Por isso, é representativa, nas descrições da sociedade mediterrânea, a relação que esses valores têm com a sexualidade e com as distinções de gênero. De modo geral, a honra é entendida como um valor vinculado aos homens e a vergonha, como cuidado pela própria reputação, às mulheres. A honra masculina se relaciona com o esforço em conservar a vergonha das mulheres do grupo (MACDONALD, 2004, p. 41, 42).

Nas regiões mediterrâneas, as mulheres são valoradas especialmente pela castidade. Há a tendência a protegê-las através de uma divisão sexuada dos espaços, espaço masculino e espaço feminino, separando

a esfera pública e privada com uma série de barreiras físicas e espaciais baseadas em gênero, como o véu e presença de acompanhantes. A divisão espacial guarda a pureza sexual e a demonstra diante da sociedade (MACDONALD, 2004, p. 42, 43).

A família é o foco principal da lealdade pessoal e tem domínio supremo sobre a vida individual. Por isso, a razão da ênfase na prevenção da transgressão sexual é a importância conferida à descendência. O gerenciamento da área sexual se faz a base de todas as estratégias nos domínios econômicos e políticos (MALINA, 1996, p. 35,36, 42-50). A família mediterrânea é patrilinear e enraizada numa forte divisão de trabalho. Os papéis de pais e mães, assim como os maridos e esposas que atuam neles, raramente se tocam. As mulheres estavam associadas, tanto em nível simbólico como prático, com o domínio privado da casa. Por isso, a preocupação imediata com as normas de conduta dentro de casa e com os modelos de comportamento das mulheres no lar. Tudo que mantém a família internamente é geralmente feminino: cozinha, relações do lado da mãe, cabras e outros animais domésticos, galinhas, filhas não casadas, noras residentes, meninos até a idade de ficarem com o pai. Os homens, ao contrário, estão associados à esfera pública, que englobam comércio, política, praças de mercado, cafés, campos, lugares de reunião etc. O que se relaciona à família e é vindo de fora é controlado pelo pai e é masculino: herança, terras ao redor, relações do lado do pai, animais de fazenda e implementos, filhos adultos. (MALINA, 1996, p. 55, 56; MACDONALD, 2004, p. 44, 48).

Na Palestina no tempo de Jesus, as mulheres, doravante afastadas da esfera pública, eram chamadas a exercer as virtudes de ‘mulher valente’ – esposa, mãe de filhos, hábil dona de casa – no interior da casa. Em caso de saída, o véu escondia a cara. Um

silêncio prudente em relação a elas se impunha por parte dos homens. [...] Só as princesas e as mulheres do povo, em particular do campo, escapavam a esse ideal de vida reclusa (ALEXANDRE, 1990, p. 519, 520).

É claro que essas condições variavam a depender da classe a que pertenciam e se estavam em contexto rural e urbano. Nos ambientes mais populares e pobres, a segregação era menor, devido à necessidade de mão de obra para geração de renda, elas não eram tão desconsideradas no dia a dia (STRÖHER, 1998, p 38).

Apesar da dinâmica patriarcal,

mulheres das classes mais baixas eram ativas em seu mundo no contexto familiar, de produção e de comercialização dos produtos manufaturados. Nestas atividades, elas viajavam em grupos, como era comum na época, e também participavam dos *collegia*, uma forma de cooperativas/corporações em que se reuniam pessoas por questões de organização profissional, nas quais também celebravam sua fé. Era nestes contextos que elas se articulavam também politicamente, participando da formação, organização e liderança dessas instituições que também sofriam controle e vigilância por parte dos funcionários do Império Romano (RICHTER REIMER e SOUZA, 2012, p. 208).

Havia muitas restrições religiosas para as mulheres, principalmente com respeito a menstruação e parto por causa das leis de pureza, eram julgadas incapazes religiosa e sacrificialmente. Na esfera doméstica familiar, elas velavam pela pureza sexual e alimentar, mas o seu papel religioso se restringia a continuação das suas tarefas domésticas, como acender luzes, cozer os pães para o sábado, ou a tarefas que eram consideradas impuras, como fazer a toalete dos mortos e as la-

mentações, enquanto bênçãos e orações eram reservadas aos homens (ALEXANDRE, 1990, p. 521, 522).

4 Análise da narrativa de Mc 3, 20-21.31-35

Na narrativa em Mc 3,20-21.31-35, é a primeira vez que se menciona concretamente mãe, irmãs e irmãos de Jesus.

²⁰E voltou para casa. E de novo a multidão se apinhou, de tal modo que não podiam se alimentar. ²¹E quando os seus tomaram conhecimento disso, saíram para detê-lo, porque diziam: “Enlouqueceu!” ²²E os escribas que haviam descido de Jerusalém diziam: “Está possuído por Beelzebu” e também: “É pelo príncipe dos demônios que expulsa os demônios”. ²³Chamando-os para junto de si, falou-lhes por parábolas: “Como pode Satanás expulsar Satanás? ²⁴Se um reino se dividir contra si mesmo, tal reino não poderá subsistir. ²⁵E se uma casa se dividir contra si mesma, tal casa não poderá se manter. ²⁶Ora, se Satanás se atira contra si próprio e se divide, não poderá subsistir, mas acabará. ²⁷Ninguém pode entrar na casa de um homem forte e roubar seus pertences, se primeiro não amarrar o homem forte; só então poderá sua casa. ²⁸Na verdade eu vos digo: tudo será perdoado aos filhos dos homens, os pecados e todas as blasfêmias que tiverem proferido. ²⁹Aquele, porém, que blasfemar contra o Espírito Santo, jamais será perdoado: é culpado de pecado eterno”. ³⁰Isto porque diziam: “Está possuído por um espírito impuro”. ³¹Chegaram então sua mãe e seus irmãos e, ficando do lado de fora, mandaram chamá-lo. ³²Havia uma multidão sentada em torno dele. Disseram-lhe: “Eis que tua mãe, teus irmãos e tuas irmãs estão lá fora e te procuram”. ³³Ele per-

guntou: “Quem é minha mãe e meus irmãos?”³⁴E, repassando, com o olhar os que estavam sentados ao seu redor, disse: “Eis a minha mãe,e os meus irmãos.”³⁵Quem fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, irmã e mãe”.

Na estrutura de Marcos, a cena está no final da ação direta de Jesus em campanha de renovação na Galileia, no trecho que trata da adesão ou não a Jesus, coerentemente a sua temática. Trata de conflitos a respeito da adesão e da oposição, no plano político-religioso, com os escribas, no núcleo familiar e na adesão popular, com presença das multidões.

Para Joachim Gnilka (1986, p.169) e Joel Marcus (2010, p. 315, 316), a narrativa do conflito com a família é intercalada com um conflito de Jesus com escribas vindos de Jerusalém (3,22-30). A técnica de interpolação coloca em relação os elementos das duas acusações, dos escribas e da família, relação reforçada, ainda, no vocabulário. As acusações são paralelas: ‘os seus [...] diziam: Enlouqueceu’ (3.21) e ‘os escribas [...] diziam: Está possuído por Belzebu, e pelo príncipe dos demônios expulsa os demônios’ (3.22). Mais tarde, a família de Jesus chega para ‘prendê-lo’, palavra utilizada por Marcos com referência a eventos políticos (MYERS, 1992, p. 212). Tanto o não entendimento da família como a acusação dos escribas apresentam uma conotação política de oposição à implantação do Reino de Deus. “A campanha de Cafarnaum termina com este duplo contra-ataque a Jesus: para toda sua família ele é louco, para seus adversários políticos ele é demoníaco” (MYERS, 1992, p. 208).

Conforme Joachim Gnilka (1986, p. 169), estruturalmente, esse trecho da narrativa se organiza da seguinte forma:

- v. 20 – Jesus e os discípulos chegam à casa seguidos pela multidão;
- v. 21 – Os seus saem no seu encalço;
- v. 22 – Os escribas chegam à casa e o acusam de aliança com Satanás;
- v. 23-30 – Jesus reage aos escribas;
- v. 31-32 – A família de Jesus chega à casa;
- v. 33-35 – Jesus reage à chegada deles.

O trecho com os escribas dá continuidade a uma série de conflitos com os oponentes de Jesus. A cena precisa ser entendida nesse pano de fundo, mas a narrativa dá um salto qualitativo na questão da hostilidade contra Jesus: sua família acha que ele deve ser detido em sua missão, pois fora longe demais. Se encarada como preocupação com a perseguição, tal atitude se dá muito tarde, pois já havia reações de Jerusalém, com envio de agentes que levantaram calúnias e difamações (MYERS, 1992, p. 208). O não entendimento pode ser interpretado como preocupação com o fato de Jesus não poder alimentar-se e isso ser provocado por alguma espécie de insanidade (MILLER, 2002, p. 48, 49). Também não há indicação no texto que a família soubesse da oposição dos escribas, ou de algum problema com a honra familiar danificada. Seja qual for a motivação, família e escribas são colocados em paralelo e podem ser vistos como aqueles que blasfemam contra o Espírito.

Em termos de análise espacial, a ação dá em uma casa da região rural da Galileia, após intensa movimentação entre sinagoga, casa, idas para o mar e montes. A localidade da casa não é explicitada na narrativa e nem seus proprietários. Ao que parece, toda a campanha dessa seção do texto se localiza nas vizinhanças da Cafarnaum, que se configura um ambiente propício como centro da missão. Ali, o ambiente doméstico aparece como lugar de ensino e de redefinir aquilo que importa para as

comunidades do movimento de Jesus. Porém, mais do que um ambiente doméstico de poucas pessoas relacionadas, ele é agora aberto para abrigar um grande grupo que vinha seguindo a Jesus para instrução. A casa torna-se um espaço social importante no movimento de Jesus. Além disso, o ambiente da casa, como parábola do Reino, reforça a ideia de quem está dentro ou fora do projeto do Reino. Ainda que isso apareça com dubiedade, pois os escribas também estão dentro da casa no momento da acusação. Mas não é Jesus que impede a entrada dos seus, ele apenas não sai a recebê-los, eles já não o acompanhavam, demonstrando já uma espécie de cisão. A casa não é ambiente de exclusão, mas evidência de quem está ou não engajado no Reino.

A localização temporal da cena não é clara, ela ocorre depois da designação dos 12 discípulos, e é, a pouco, precedida de um sumário de atividades de Jesus (3,7-12), mas não há evidências que identifiquem o tempo em que transcorre a ação.

Quanto aos personagens, o redator usa personagens-tipo: multidão, escribas, família são grupos de personagens e têm papéis importantes na narrativa, mas não são pessoas bem definidas. Eles apresentam poucas características simples e evoluem pouco ou não evoluem². A multidão mostra o crescimento do movimento de Jesus. Os escribas representam a oposição vinda da cidade. A família tem personagens mais definidos, a mãe e os irmãos, incrementam essa oposição, mostrando que ela pode vir de qualquer lugar, inclusive dos mais próximos.

Somente Jesus, o protagonista, é nomeado. Embora se especifique que os parentes de Jesus são mãe e irmãos, não se dá nome a eles,

2 Sobre a utilização de personagens tipos em Marcos veja ROADS; DEWEY e MICHIE, 1999, p. 100-103.

isso reforça a ideia de relações familiares mais genéricas. Ao seu lado, estão provavelmente discípulos, embora não destacados na cena, e, agora que o movimento se expandiu e multidões o seguiam, também um grande grupo de seguidores e seguidoras que o acompanhara até casa, tal grupo é caracterizado apenas pelo seguimento. Nesta cena, mulheres estão claramente meio à multidão de seguidores, pois Jesus se refere às irmãs que fazem a vontade de Deus.

Também aumentou a dimensão dos seus opositores, estes incluíam fariseus, escribas e herodianos que já tramavam matar Jesus, somam-se agora os parentes e os escribas vindos de Jerusalém. Estes se caracterizam por lançar calúnia contra Jesus, acusando de participar das forças do mal. Isso configura uma estratégia de neutralização da influência de Jesus por parte da hegemonia ameaçada, que, se colocando como representante de Deus, em guerra política de mitos, identificam-no “com o arquidemônio cultural mítico” (MYERS, 1992, p. 208).

Há uma evolução na apresentação que vai definindo os membros da família de Jesus. Iniciando em Mc 3,21 com a expressão indeterminada ‘os seus’ e concluindo com mãe, irmãos e irmãs em Mc 3,35. Para Adela Yarbro Collins (2007, p.226), a expressão ‘os seus’ significa aqueles intimamente conectados como família ou parentes. Ainda assim, ela continua indeterminada, pois não explicita quem eram essas pessoas íntimas. Para Ivoni Richter Reimer (2012, p.100), a expressão pode incluir parentes, mas não remete necessariamente ao parentesco sanguíneo, podendo se referir a conterrâneos e enviados e “à pertença por amizade e projeto religioso social” (RICHTER REIMER, 2012, p. 100)³. Do lado de fora da casa, encontram-se ‘os seus’, introduzidos no

3 Veja também GNILKA, 1986, p. 169.

início da cena, mãe e irmãos de Jesus que vinham retirá-lo de sua missão preocupados que estivesse fora de si, se colocando contra sua atuação em prol do Reino. Quando chegam à casa (v. 31), agora um pouco mais definidos, não se sabe ainda se entre os irmãos estão presentes mulheres. Quando os parentes são anunciados a Jesus em 3,32, há variações. Alguns manuscritos (A e D) incluem as irmãs, outros mais antigos não as incluem (MILLER, 2002, p. 46). No início da reação de Jesus, ele não menciona especificamente as irmãs, mas o faz ao indicar que quem faz a vontade de Deus é sua mãe, irmão e irmã.

Percebe-se, que “a atitude de alienação entre Jesus e a sua família é mútua e ele se recusa a vê-los (3,33). Se eles não conseguem aceitar a sua vocação, ele também não pode reconhecer o parentesco com eles” (MYERS, 1992, p, 2012). A pergunta dirigida à multidão em 3,33 aumenta o contraste entre o comportamento da família consanguínea de Jesus e as ações daqueles homens e mulheres que o ouvem. A sua família permanece do lado de fora, enquanto a multidão do lado de dentro da casa é digna da sua atenção. A família de Jesus é citada no capítulo 6, mas não interage mais com Jesus, que a passa a um contexto relacional comunitário com seus seguidores.

A cena coloca duas peripécias: a discussão com os escribas, que adia e dá tempo à segunda peripécia, a família de Jesus que chega para detê-lo. Ambas motivam a reação de Jesus em discurso, para ensinamento também da multidão que assistia à cena. Esses discursos produzem as duas alternâncias de turno, quando o a voz é transferida do narrador onisciente em terceira pessoa para Jesus (3,23-29.33-35). Enquanto muito do que ele ensinava permanece oculto ao longo do Evangelho, a cena chama a atenção para suas palavras aos escribas e ao grupo. É um recurso de redução de passo: o tempo

que parecia correr rápido fica mais lento no discurso. Portanto em, termos de foco, o texto se constrói sobre dois pontos: a reação de Jesus contra a acusação de agir por força demoníaca e a redefinição da família.

Em reação ao não entendimento dos seus parentes com relação a sua missão,

Jesus se sente próximo e familiar de todos que se deixam envolver no seu próprio projeto: a multidão, os discípulos. Jesus não fundou uma dinastia religiosa; o grau de parentesco não é título para fazer parte da nova comunidade, mas unicamente o empenho total no próprio projeto de Deus, um projeto que requer fidelidade até à morte violenta (FABRIS, 1990, p. 456).

Para Collins (2007, p. 236, 237), a cena não registra um incidente na vida de Jesus, mas marca que fazer a vontade de Deus é mais importante que relações pessoais com a família consanguínea. Sugere também que ouvir a Jesus (ou a tradição sobre ele) é o caminho para discernir a vontade de Deus. E que comunidades de seguidores de Jesus eram famílias metafóricas com fronteira entre eles e os que permanecem fora, como sua mãe e irmãos, naquele momento. Essa ideia da existência de *insiders* e *outsiders* é reforçada pelo conflito com os escribas intercalado na cena nos versos 22-30. Segundo a autora, a passagem reflete ou legitima a desviância ou relativização das normas sociais que os membros da audiência experimentaram quando se mudaram de comunidades baseadas em laços de parentesco e identidade étnica tradicional para associações voluntárias de seguidores de Jesus, baseadas no modelo social da família mediterrânea antiga.

4.1 A Família Redefinida

O discurso de Jesus deliberadamente inclui as irmãs na família, assim, Jesus retira as mulheres do anonimato, dando-lhes visibilidade dentro do movimento. Elas deixam de simplesmente fazer parte da multidão, têm um lugar de igualdade dentro do movimento de Jesus, são irmãs e mães, junto com os homens, os irmãos. Para Miller (2002, p. 57), essa caracterização positiva dentro do grupo que escuta Jesus, sugere que as mulheres tinham um papel proeminente na comunidade marcana.

A inclusão das irmãs nos componentes da família metafórica sublinha ainda mais que a família redefinida não apresenta um pai. Tal ausência não pode ser explicada por referências à biografia de Jesus, seja a ausência de um pai terreno ou por entender que se trata de uma referência a Deus como seu verdadeiro pai (FIORENZA, 1992, p. 183). Tampouco ela deve ser entendida como a introdução de uma relação mais direta com Deus de forma que ele seja entendido pelos seguidores de Jesus como verdadeiro pai. Pois o uso dessa terminologia não é tipicamente marcana, e aparece somente nas referências ao título Filho do Homem (8,38 e 13,32) e na cena do Getsêmani (HORSLEY, 2001, p. 224, 225). O que a exclusão do pai parece realmente representar é que as “mulheres, filhas, e filhos não estão mais sob um *pater potestas*; não há mais lugar para o pai como *pater familias*, apenas como irmão, ou seja, ele não tem poder de marido” (STRÖHER, 1998, p. 55) sobre a mulher, crianças, bens e propriedades. O que se concretiza nessa redefinição é um resgate do papel das mulheres, como mães e irmãs, e dos filhos que são agora sujeitos religiosos. “[Ao] mesmo tempo, novos laços familiares surgem a partir das pessoas que estão juntas no discipulado. [...] Toda relação familiar é colocada sob novas dimensões. A nova família é paradigma para o discipulado” (STRÖHER, 1998, p. 55).

Ivoni Richter Reimer (2012, p. 101, 102) complementa essa ideia afirmando que Jesus redefine a unidade básica da sociedade, a quem as necessidades e desejos individuais eram submetidos, o que torna a passagem é extremamente radical. A família deixa de ser restrita ao parentesco e é substituída, é ampliada com o critério de que se faça a vontade de Deus. É, agora, relacionada à concretização do Reino de Deus e, a partir desse texto, colocada em oposição à atuação demoníaca. No mesmo sentido, Myers (1992, p. 212) acrescenta que, visto a importância do parentesco para o mundo social mediterrâneo antigo e o papel da estrutura familiar na personalidade e identidade antiga, controlando aspectos vocacionais e a socialização, Marcos entende no parentesco a base da ordem social que Jesus lutava para derrubar. Com a redefinição da família, um novo modelo baseado na obediência e não nas relações sanguíneas e no patriarcado completa “o desafio de Jesus às estruturas de autoridade tradicional da sociedade palestina”. A nova família não patriarcal é a “unidade fundamental de ressocialização no reino” e constituirá a comunidade do discipulado.

Horsley (2001, p. 224, 225) argumenta que a passagem não sugere a formação de uma nova família, ou o rompimento com as necessidades familiares. Mas ela desafia a norma patriarcal por uma família mais comunal. Isso combina com as circunstâncias de uma desintegração da família patriarcal sob pressões econômicas. A ideia de uma comunidade familiar não patriarcal seria um princípio complementar da renovação social de Jesus em Marcos, que incentiva as comunidades do movimento a atender famílias necessitadas, de mulheres e crianças, deixadas vulneráveis pela desintegração social e econômica.

Pode-se dizer que toda oposição a Jesus é encarada como tendo importância política, seja oriunda de uma manifestação das lideranças

políticas do povo ou da família. O não entendimento da família e a acusação dos escribas não detém o avanço da missão de Jesus. A redefinição da família é que suporta isso, pois redefine as identidades. As pessoas são irmãs, irmãos e mães de Jesus, devem agir em relação de igualdade, que foge à norma patriarcal da sociedade, e em engajamento com a vontade de Deus.

A redefinição da família é um padrão, se prolonga no Evangelho de Marcos, o aspecto de ausência de pais e inclusão de irmãs é repetido em outro discurso de Jesus em Mc 10,29-31: “[...] ninguém há, que tenha deixado casa, ou irmãos, ou irmãs, ou pai, ou mãe, ou mulher, ou filhos, ou campos, por amor de mim e do evangelho, que não receba cem vezes tanto, já neste tempo, em casas, e irmãos, e irmãs, e mães, e filhos, [...]”

Conclusão

A leitura feminista de Mc 3,20-21.31-35 mostra que, dentro do cristianismo primitivo representado no Evangelho de Marcos, havia uma noção de igualdade entre mulheres e homens. Nem Jesus se coloca como diferente, ele tem, ali em sua família comunitária, irmãos, irmãs e mães. Em especial precisa-se pensar no papel de mãe e irmã das vilas campesinas da Galileia, onde a relação era menos diferenciada, ou seja, de mulheres ativas como mão de obra. E a partir de agora ativas também no aspecto social e religioso.

O texto coloca em paralelo os aspectos políticos e familiares, levando a entender que no Reino de Deus essas relações têm o mesmo peso. Isso se ilustra no papel da casa no texto, o que antes era o espaço pri-

vado da família, ambiente de atuação feminina, se torna um espaço de vivência social e religiosa, aberta a todos que buscam fazer a vontade de Deus. A casa se torna o lugar da partilha do conhecimento. Vivências que as mulheres agora acessam.

Quando se olha sob o ponto de vista da violência doméstica, a redefinição da família acaba com a base simbólica da violência: a hierarquização dos papéis masculinos e femininos, a autoridade patriarcal ou, como a própria população reconhece, o machismo. O texto fomenta uma nova masculinidade, o ser irmão em igualdade, e também um modelo baseado em Jesus que deseja a igualdade e o cuidado. Cai ainda a diferenciação entre o espaço doméstico, onde a violência fica oculta, e o espaço social, colocando a igualdade das relações domésticas e sociais. Percebe-se que é a partir microrrelação diária que Jesus, no Evangelho de Marcos, pretende implantar o seu novo modelo social e político, o seu projeto de Reino de Deus até atingir as esferas maiores.

Referências

- ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do Reino à Igreja - Papéis, ministérios, poderes femininos. Tradução de Teresa Joaquim. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. Vol1: A Antiguidade. São Paulo: EBRADIL, 1990. p. 511-563.
- BARSTED, Leila Linhares. O Progresso das Mulheres no Enfrentamento da Violência. In: BARSTED, Leila Linhares; PITANGUY, Jacqueline (Orgs). *O Progresso das Mulheres no Brasil 2003-2010*. Rio de Janeiro: CEPIA ; Brasília: ONU Mulheres, 2011. p. 346-381.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 5. impr. São Paulo: Paulus, 2002.

- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 11 ed. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- COLLINS, Adela Yarbro. *Mark: a commentary*. Harold W Attridge (ed). Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Microfísica do poder*. 23 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.
- GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GNILKA, Joachim. *El evangelio segun San Marcos I: Mc 1-8,26*. Tradução de Víctor A. Martínez, de Lopera. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986.
- HORSLEY, Richard A. *Hearing the whole story: the politics of plot in Mark's Gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- MALINA, Bruce J. *The social world of Jesus and the Gospels*. London: Routledge, 1996
- MARCUS, Joel. *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)*. Tradução de Xabier Pikaza. Salamanca: Sigueme, 2010.
- MILLER, Susan E. *Women in Mark's Gospel*. Tese (doutorado em teologia e estudos religiosos). University of Glasgow, Glasgow, 2002.
- MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. Tradução de I. F. L Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

- ONU, Declaration on the Elimination of Violence against Women. 1993. Disponível em <<http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N94/095/05/PDF/N9409505.pdf?OpenElement>>. Acesso em 20.abr. 2013.
- RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Donald. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. 2ed. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: Teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- _____; SOUZA, Carolina Bezerra de. As mulheres: modelo de seguimento no movimento de Jesus e na Igreja. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*. Recife, v.1, n.1, p.207-216, 2012.
- _____. Para memória delas! Textos e interpretações na (re)construção de cristianismos originários. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 50, n. 1. p. 41-53, jan./jun., 2010.
- RICOEUR, Paul. Rumo a uma teologia narrativa: sua necessidade, seus recursos , suas dificuldades. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p. 285-299.
- SITTA, Ana Carolina et. al. (Coord.). *Percepções sobre a violência doméstica contra a mulher no Brasil 2011: Pesquisa Instituto Avon/IPSOS*. s.l.: s.n, 2011. Disponível em: <http://www.institutoavon.org.br/wp-content/themes/institutoavon/pdf/iavon_0109_pesq_portuga_vd2010_03_vl_bx.pdf>. Acesso em 02 fev. 2012.
- SOARES, Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR, João Luiz; OLIVA, José Raimundo. *Comentário do Evangelho de Marcos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- STEGEMANN, Ekkhard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social*

do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

STRÖHER, Marga Janéte. *Casa igualitária e casa patriarcal: o caminho da patriarcalização da Igreja no primeiro século do cristianismo.* Dissertação (Mestrado em Teologia). Escola superior de Teologia. São Leopoldo, 1998.

Santa Hildegarda de Bingen: Uma Doutora para nossos Tempos?

*Rayana das Graças Amil Asth Lippmann **

Palavras chave: Santa Hildegarda de Bingen, doutora da Igreja, gênero

O presente trabalho tem o objetivo de lançar luz sobre a vida de Santa Hildegarda de Bingen, canonizada e proclamada doutora da Igreja em 2012. Esta intrigante personalidade foi, em pleno século XII, escritora, compositora, médica, abadessa, mística e profetisa. Num contexto eclesial em que a participação feminina usualmente era marcada pelo recolhimento e silêncio, suas pregações foram ouvidas e celebradas por leigos e clérigos, tendo viajado por várias cidades da Alemanha para fazê-las. Neste contexto, trazemos uma citação da Carta Apostólica de Bento XVI acerca desta monja beneditina, na qual afirma que “(...) a atribuição do título de Doutor da Igreja universal a Hildegarda de Bingen tem um grande significado para o mundo de hoje e uma extraordinária importância para as mulheres.” Nesse sentido, além propormos o conhecimento da figura desta extraordinária mulher, ainda pouco estudada no Brasil, intentamos aprofundar em que sentido sua vida e sua obra podem oferecer contribuições para as reflexões e desafios das questões de gênero no atual momento. Para isso, nos utilizaremos da pesquisa bibliográfica, ancorando-nos no rico material deixado

* Psicóloga formada pela Universidade Federal Fluminense. Mestranda do Programa de Pós Graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/PUCRS. E-mail: asth.rayana@gmail.com

por Hildegarda e também pelo material de muitos pesquisadores que vêm estudando-a com grande interesse em diversos países.

Introdução

O presente texto tem o objetivo de fazer uma breve passagem pelos principais aspectos da vida de Santa Hildegarda de Bingen, religiosa beneditina do século XII recentemente proclamada doutora da Igreja da Católica. Esta profetisa e visionária, de uma curiosidade extremamente abrangente, se direcionou a diversos campos e áreas de interesse ao longo da vida, em uma época em que a atuação feminina era consideravelmente restrita. Ao longo de sua vida, experimentou profundas vivências místicas de encontro com Deus, através de visões e profecias que lhe eram reveladas. Proferiu sermões, foi escritora, compositora e naturalista, além de ter sido abadessa e fundadora de diferentes mosteiros. Ao lançar luz sobre sua vida, nos propomos refletir em que medida sua obra e intensa atividade podem nos auxiliar a pensar as questões de gênero na atualidade.

1 Biografia

No ano de 1098, em Bermersheim, região do Vale do Rio Reno, na Alemanha, nasce a menina Hildegarda (ou Hildegard, em alemão), décima e última filha de um casal de nobres da região. Com oito anos de idade, seus pais a confiam à abadessa Jutta, do mosteiro das beneditinas de Disibodenberg, para receber instrução e ser educada. Poste-

riormente, Hildegarda se torna monja beneditina e anos mais tarde, quando Jutta vem a falecer, Hildegarda se torna a nova abadesa do mosteiro.

1.1 O início da missão profética

Pelas informações que chegaram até os nossos dias, desde os três anos de idade Hildegarda relata ter tido visões. Entretanto, é apenas com quarenta e três de idade que se dará o início de suas visões mais importantes, nas quais ouve uma voz ordenando que escreva e transmita as coisas que viu e ouviu. A princípio Hildegarda hesitou. Posteriormente, caiu enferma e interpretou sua doença como uma intervenção divina para compeli-la a escrever. A partir daí, começa o trabalho de escrita de seu primeiro livro de revelações, o *Scito vias Domini*, (Conhecei os Caminhos do Senhor), abreviado mais tarde para *Scivias*, simplesmente, e que faz parte de uma trilogia juntamente com dois outros, o *Liber Vitae Meritorum* (Livro dos Méritos da Vida) e o *Liber Divinorum Operum* (Livro das Obras Divinas).

Assim que o início de tais visões se dá, os monges do mosteiro masculino paralelo ao de Hildegarda pedem ao papa para investigarem a vida da visionária e seus escritos. O resultado é favorável e eles levam ao papa a parte já redigida do *Scivias*. Eugênio III aprova os escritos da monja e lhe envia uma carta, apoiando sua intenção de construir um novo mosteiro para ela e suas irmãs num outro local, próximo ao antigo, que segundo ela lhe havia sido indicado pelo Espírito Santo. A partir daí, Hildegarda se transfere com suas irmãs para Rupertsberg, uma colina próxima ao encontro dos rios Reno e Nahe, e dá prosseguimento à escrita do conteúdo de suas visões. Posteriormente, Hildegarda funda um novo mosteiro, dessa vez do outro lado do rio Reno, conhecido

como mosteiro de Eibingen. Régine Pernoud (1996), ao analisar o *Scivias*, comenta que este primeiro livro de Hildegarda já pode nos oferecer uma boa noção de como seriam suas obras seguintes. Segundo Pernoud, tratam-se de visões que possuem grande originalidade, riqueza de detalhes e vivacidade. Nas palavras da historiadora francesa, referindo-se à obra da visionária, “(...) toda sua obra lança um olhar novo, ardente e encantador em sua singeleza, sobre o conteúdo da fé.” (Ibid., p. 43)

2 Conselheira e Correspondente

Não podemos deixar de destacar dentre as atividades da santa a intensa correspondência que ela manteve com destinatários os mais diversos. Desde papas, como vimos com o caso de Eugênio III, passando por bispos, imperadores (incluindo o famoso Frederico Barba-Ruiva), condes, abades, - como São Bernardo de Clairvaux-, padres, religiosas, - como Santa Elisabeth de Schonau - e gente simples, que lhe pedem conselhos ou orações.

3 Cosmologia de Hildegarda

Ainda segundo Pernoud (1996), a importância de Hildegarda reside em sua originalidade também na visão do mundo e do universo expressas pela monja, cuja força poética é extremamente cativante. Na obra de Hildegarda o universo é dinâmico, está sempre em movimento, e ações e reações se equilibram harmoniosamente. É aqui que entra o

holismo em Hildegarda. Para ela há como que uma espécie de unidade cósmica que rege e influencia o homem e o mundo ao mesmo tempo. É nesse contexto, que temos a noção de *Viriditas* ou Viridez, designativa da atuação do Espírito Santo e que a monja usa para designar a energia da vida, que opera tanto no desabrochar da natureza em seus processos como no desenvolvimento da força e vigor de mulheres e homens.

4 Interesses naturalistas e medicinais

Dentre os múltiplos interesses que Hildegarda cultivou, figura na obra da visionária uma verdadeira enciclopédia de ciências naturais e medicina, intitulada *Liber subtilitatumdiversarumnaturarumcreaturarum* (Livro das Sutilezas da Natureza de Diversas Criaturas) que reunia muitos dos conhecimentos da área à época, somados a observações e criações de tratamentos feitas pela própria monja. Após sua morte, esta obra foi dividida em duas partes, uma chamada *Physicaou Liber simplicimedicinae*, (Física ou Livro de Medicina Simples), que contém nove livros, e a outra chamada *Causae et Curaeou Liber compositaemedicinae* (Causas e Curas ou Livro de Medicina Composta). Curiosamente, estes interesses da santa são justamente um dos aspectos da vida de Hildegarda que mais chamaram a atenção para ela na atualidade. Nesse sentido, novamente inspirados pelo espírito criativo da monja, somos convidados a transformar nossa visão do mundo natural, agora pelo refinamento da nossa atenção às sutilezas e detalhes da natureza.

5 Pregadora

Apesar da pouca saúde, que acomete Hildegarda desde a mais tenra idade, empreendeu quatro viagens com o intuito de pregar. Embora no século XII a clausura das religiosas fosse bem menos severa do que viria a ser no futuro, ainda assim as viagens da profetisa não eram algo comum para uma religiosa da época. Pelo que se sabe do conteúdo de seus sermões, frequentemente a mística convida seus ouvintes à conversão e à penitência, repreendendo sobretudo o clero, e prediz um castigo divino iminente caso não se arrependam de seus erros. Também condena aos cátaros, já numa espécie de previsão das heresias que iriam surgir e se fortalecer. Pernoud (1996) ressalta o inusitado dessas pregações tão incisivas e proferidas por uma religiosa, visto que frequentemente após as pregações o clero local escrevia manifestando grande estima a Hildegarda e pedindo inclusive que lhes mandasse por escrito o sermão proferido. Na visão da historiadora, em outras épocas da Igreja não se receberiam essas pregações do mesmo modo, e a santa poderia ser condenada por falta de respeito aos clérigos e à hierarquia. No século XII, entretanto, a vivacidade de sua linguagem é recebida como um apelo à conversão dirigido a todos, e em especial aos que foram escolhidos para transmitir a palavra de Deus.

6 Compositora

Entre suas composições musicais figuram 77 canções litúrgicas de diversos tipos, reunidas na obra *Symphonia armonie celestium revelationum* (Sinfonia da Harmonia das Revelações Celestes) e uma peça tea-

tral musicada, chamada *Ordo Virtutum* (Ordem das Virtudes). Segundo Pomés (s. d.) a música de Hildegarda se destaca por ser inovadora e diferenciada em relação à música gregoriana da época, tendo modulações muito particulares.

A música era para Hildegarda era um elemento vital, sobretudo na celebração dos mistérios divinos. Suas reflexões e pensamentos acerca deste tema que lhe é tão caro são expressos graças a um problema que ocorre em seu mosteiro já no final da vida da abadessa. Devido a um mal entendido acerca do enterro de um suposto excomungado em seu mosteiro, este recebe uma interdição e fica proibido de celebrar a eucaristia e cantar os salmos e cânticos das horas canônicas. Entretanto, segundo Hildegarda este homem havia se reconciliado e recebido os sacramentos antes de morrer e, portanto, ela se recusa a exumar o corpo. Ao mesmo tempo que tenta provar sua inocência, desenvolve uma bela teologia da música, que para ela era a arte que Adão dominava antes da queda e pela qual louvava a Deus com grande beleza e suavidade. Assim, através da música, a humanidade recorda a suavidade da pátria celeste e é instruída nas coisas interiores, e privar uma comunidade desse bem seria um grave erro.

7 Hildegarda e o feminino

Em sua antropologia, contrariamente a algumas ideias circulantes em sua época, homem e mulher são complementares porém gozam de igual dignidade. E segundo Costa (2012), no *Liber Vitae Meritorum* (Livro dos Méritos da Vida) a profetisa salienta que “(...) a perfeição de uma pessoa está precisamente em unir harmonica-

mente em si as características masculinas e femininas ao mesmo tempo.” (Ibid., p. 199) Do mesmo modo, quanto à sexualidade, vê o prazer e o ato sexual como algo positivo e querido por Deus. Ainda segundo Costa (2012, p. 199-200), embora a visionária defenda a igual dignidade entre mulher e homem, ao interpretar o Livro do Gênesis acaba por contradizer seu pensamento, quando coloca que a mulher seria ontologicamente superior ao homem, uma vez que Adão foi tirado da terra e Eva foi tirada de algo superior à terra, a saber, o próprio homem. Nas palavras de Costa, partindo daí, ao comparar o caráter de ambos, Hildegarda “(...) enfatiza que o homem é mais cruel e violento do que a mulher, dada a sua origem ontológica” (Ibid., p. 200)

Outro dado interessante, também trazido por Costa, alude ao fato de que, contrariamente ao pensamento aristotélico em vigor acerca da concepção, segundo o qual apenas o homem seria o elemento ativo na concepção de uma criança, para a abadessa “(...) é o calor do útero materno que define ou dá forma a uma criança, a partir do seu sangue.” (2012, p. 200) Além disso, Hildegarda defende que não apenas o homem é imagem e semelhança de Deus, mas também a mulher, e nenhum dos dois, em separado, pode se constituir em imagem de Deus, o que, para a época, talvez soasse estranho a alguns de seus contemporâneos. Indo mais além, Saranyana, citado por Costa, sublinha que, à diferença de alguns Padres da Igreja, para Hildegarda homem e mulher eram imagens de Deus não somente pela alma mas também pelo corpo: “Convém assinalar que para Hildegarda de Bingen, a mulher não é só imagem de Deus enquanto alma, senão também enquanto corpo, quer dizer, pela carne [...] tanto do varão como da mulher.” (Saranyana, p.155 apud Costa, 2012, p. 200)

Por fim, muitos de seus comentadores atuais ressaltam a profusão de personagens simbólicas femininas nas visões de Hildegarda, como é o caso de Pomés, que comenta:

“De alguma maneira, tenta sair das imagens masculinas de Deus e dos valores tradicionais atribuídos ao homem e à mulher, ainda que, como mulher de seu tempo, cai em alguns preconceitos misóginos. Sua teologia está escrita em feminino e contém uma simbologia feminina.” (s. d., p. 47)

Por esse motivo, é considerada por alguns como “feminista” num certo sentido, ainda que outros, descontentes com certas posições de Hildegarda, defendam que ela não chega a poder ser considerada enquanto tal.

Conclusão

Com este breve apanhado acerca da vida e obra dessa impressionante personalidade do século XII, pretendemos refletir em que medida a “sibila do Reno” pode contribuir para pensar a questão de gênero nos dias atuais, sobretudo no contexto religioso. Frequentemente as imagens femininas nesse contexto, sobretudo no meio cristão, são majoritariamente passivas e monolíticas, oferecendo pouca capacidade de inspiração e mesmo de atratividade e identificação para as mulheres de nosso tempo. Muitos apontam a chamada “fuga de mulheres” da religião católica como uma consequência desse cenário. Nesse sentido, acreditamos que Hildegarda de Bingen pode se constituir como uma interessante imagem feminina, não só por sua vibrante multiplicidade mas também por sua ativa atuação no contexto religioso em que viveu.

Para terminar, trazemos a avaliação de Pernoud (1996), que reflete ser uma das especificidades que destacam de Hildegarda, dentre todos os místicos e visionários que clamaram por reformas na história da Igreja, o fato de ninguém conseguiu, tanto quanto ela, ser tão inserida no mundo “temporal” ao seu redor e no mundo espiritual ao mesmo tempo. Segundo a historiadora, esta seria a característica pela qual mais anseia e necessita nosso tempo, em que parece haver uma tendência de separação muito grande entre o sagrado e o profano.

Referências Bibliográficas

- COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Mulheres intelectuais na idade média: Hildegarda de Bingen – entre a medicina, a filosofia e a mística*. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732012000400013&script=sci_arttext> Acesso em: Ago. 2013
- PERNOUD, Régine. *Hildegard de Bingen: a consciência inspirada do século XII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996. 134 p.
- POMÉS, Rosa Maria Pirquer i. *Hildegarda de Bingen: um message para nuestro tempo*. Disponível em: <<http://www.fespinal.com/espinal/l1lib/eies41.pdf>> Acesso em: Ago. 2013

Sessão Temática 8

Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo

Diante do contexto culturalmente plural em que nos encontramos e que desafia as tradições religiosas, acreditamos estar frente a uma grande oportunidade para o diálogo entre as diversas religiões. Sem renegar ou desconhecer o que há de único e irrevogável em cada religião, trata-se de perceber, no convívio com a diversidade, o que é essencial em cada tradição e, portanto, de manifestar um dinamismo espiritual que está entre e para além das religiões. Incluem-se nessa espiritualidade aquelas expressões laicas e sem deus e o diálogo inter-religioso que elas todas proporcionam faz repensar o compromisso ético das religiões para com a paz mundial. A Sessão Temática sobre Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo, está aberta ao debate de pesquisas sobre a aplicação da espiritualidade no cotidiano; aos estágios do desenvolvimento da experiência espiritual e a função da meditação, bem como sobre os desvios do comportamento supersticioso e do misticismo. Estuda a pluralidade religiosa

atual e tendências de diálogo na contemporaneidade. Esperamos, com tais discussões, propor respostas para aqueles que negam qualquer validade da religião na sociedade contemporânea, e, talvez, o caminho para uma nova compreensão da religiosidade, que se contraponha ao flagrante fundamentalismo religioso de nossos dias. Essa ST, com foco nas Espiritualidades e no Diálogo, pretende subsidiar assim, teoricamente, as práticas de diálogo inter-religioso que vêm sendo ensaiadas com apoio dos Programas de Ciências da Religião e Teologia no Brasil, no sentido de verificar a plausibilidade de uma mística comum e trans-religiosa para o nosso tempo de transformações axiais. Palavras-chave: Espiritualidade contemporânea. Pluralidade religiosa. Diálogo inter-religioso.

Coordenação:

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz, PUC Minas;

Prof. Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro, UMESP;

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão, UNICAP

Religião e política: laicidade e espiritismo kardecista no Brasil

*Newton Darwin de Andrade Cabral**

*Lucy Pina Neta***

Resumo

Este texto apresenta alguns aspectos da relação entre o espiritismo kardecista e a política brasileira, no que tange a postura política dos adeptos dessa doutrina ao assumirem cargos de natureza pública. O objetivo é analisar a postura da bancada espírita diante da discussão de dois temas: casamento civil entre pessoas do mesmo sexo e legalização do aborto, usando preceitos religiosos como justificativa política. Para lograr este objetivo, a construção do raciocínio foi dividida nas seguintes partes: aspectos históricos e doutrinários do espiritismo; fundamentação política, implícita, na doutrina; breve discussão sobre os direitos reprodutivos femininos e acerca da união civil entre pessoas do mesmo sexo. Supõe-se que a partir dessas observações entenda-se melhor a postura dos espíritas e seja possível promover um diálogo inter-religioso e interpartidário.

* Doutor e mestre em História do Brasil (Universidade Federal de Pernambuco - UFPE), licenciado em Filosofia (Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP). Professor Adjunto IV e pesquisador da UNICAP, é membro dos colegiados dos Cursos de Mestrado em Ciências da Religião e da Licenciatura em História. E-mail: newton@unicap.br

** Mestre em Ciências da Religião e licenciada em História pela UNICAP. E-mail: lucypina1608@gmail.com

Palavras-chave: Doutrina espírita. Relações de poder. Políticas públicas. Aborto. Homossexualidade.

1 Tópicos introdutórios sobre as origens da doutrina espírita

“Se há alguma coisa sagrada é o corpo humano”

Walt Whitman

Oficialmente, para os espíritas, a história das “manifestações das forças psíquicas” começou em 31 de março de 1848, na cidade de Hydesville, no estado norte-americano de Nova Iorque, quando as irmãs Katharine e Margareth Fox estabeleceram comunicação através de uma combinação de sons com o espírito de um mascate que fora assassinado e cujos restos mortais estavam enterrados sob a casa ocupada pela família. Arthur Conan Doyle, no seu *A História do Espiritismo*, reproduz o depoimento da Sra. Fox sobre os acontecimentos daquela noite de 31 de março:

Resolvemos ir para a cama um pouco mais cedo e não nos deixamos perturbar pelos barulhos: íamos ter uma noite de repouso. [...] A coisa começou como de costume. Eu o distinguia de quaisquer outros ruídos jamais ouvidos. As meninas, que dormiam em outra cama no quarto, ouviram as batidas e procuraram fazer ruídos semelhantes, estalando os dedos.

Minha filha menor, Kate, disse, batendo palmas: “Senhor Pé-rachado, faça o que eu faço”. Imediatamente seguiu-se o som, com o mesmo número de palmadas. Quando ela parou, o som logo parou. Então Margareth disse brincando: “Agora faça exatamente como eu. Conte um, dois, três, quatro” e bateu palmas.

Então os ruídos se produziram como antes. (DOYLE, 1995, p. 72).

A historiografia registra eventos mais antigos de manifestações espíritas; no entanto, segundo os adeptos da doutrina, são “invasões desorganizadas, manifestações desconexas e irregulares.” Ao evento com a família Fox seguiu-se, a partir de 1850, o fenômeno das “mesas dançantes”¹, cujas descrições afirmam que as mesas (ou espíritos) comunicavam-se formando palavras com as letras do alfabeto. Assim, ao redor de uma mesa, um pequeno grupo de pessoas unia as mãos e ela levantava-se, um dos participantes fazia perguntas, e as respostas eram “escritas” quando os demais membros falavam as letras e a mesa batia um dos pés para indicar a letra. Tornaram-se muito frequentes esses grupos em torno de mesas que, suspensas no ar, pareciam dançar e se comunicar. O fato chamou a atenção do Professor Hyppolyte Léon Denizard Rivail².

Em 1854, durante uma conversa com o Sr. Fortier, magnetizador, com o qual mantinha relações por razões acadêmicas, Rivail soube do fenômeno das mesas girantes: “Eis aqui uma coisa que é bem mais extraordinária: não somente se faz girar uma mesa, magnetizando-a, mas também se pode fazê-la falar. Interroga-

1 Como ocorreu em diversos países da Europa simultaneamente recebeu em cada língua uma designação: “table volante” ou “table tournante”, para os franceses; “table-moving”, para os ingleses; “tischrucken” para os alemães.

2 O pseudônimo Allan Kardec só foi adotado anos depois, quando Rivail recebeu uma mensagem do seu “espírito protetor”, Zéphyr, que dizia conhecer Rivail de uma encarnação passada, enquanto viveram na Gália; afirmou, então, que, na época, seu amigo se chamava Allan Kardec. Zéphyr também foi responsável por indicá-lo como codificador da doutrina espírita.

-se, e ela responde.” Primeiro na condição de observador e, depois, como participante, Kardec passou a estudar os fenômenos. Em decorrência, em 18 de abril de 1857 publicou o primeiro livro da chamada codificação, sob o título de *O Livro dos Espíritos*.³

O Livro dos Espíritos é um manual escrito sob a forma didática de um grande questionário composto por um mil e dezenove perguntas e respostas. Elas foram distribuídas entre vários médiuns do mundo inteiro: Kardec fora instruído de que aquele era o método mais eficaz de escrita, pois ele permitia que espíritos em diferentes graus de evolução participassem da codificação e dessem, segundo seu entendimento, sua resposta. As respostas que mais se aproximavam, no sentido lógico da construção do raciocínio, foram selecionadas e publicadas. Assim, apesar de ter os créditos como autor de *O Livro dos Espíritos*, Kardec é mais um organizador.

Seguiram-se à publicação de *O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns* (1861), *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864), *O Céu e o Inferno* (1865), e *A Gênese* (1868), todas obras autorais de Allan Kardec. Em cada uma delas os aspectos da doutrina são exemplificados e temas transversais, como o trabalho em sociedade, a saúde, a família, a sociedade, a criação do mundo e a morte são esclarecidos segundo a perspectiva espírita. O conjunto de livros ajuda os homens a desenvolverem a mediunidade que têm, pois, todos são dela dotados, em algum grau, de acordo com *O Livro dos Médiuns*. Por essa razão não existe, no espiritismo, um corpo estruturado de clérigos, uma vez que qualquer

3 Originalmente, segundo Canuto de Abreu no seu livro *O Livro dos Espíritos e sua tradição histórica e lendária*, de 1996, o título original da obra de Kardec era **Religião dos Espíritos**, mas foi censurado pela Igreja. A troca do nome, segundo o mesmo autor, fazia alusão ao Livro dos Mortos, dos egípcios.

um que estude a doutrina, com seriedade e dedicação, pode, em reunião de Centros Espíritas, proferir palestra(s).

Os três eventos iniciais são fundamentais para a compreensão da história do espiritismo, pois eles indicam as fases primeiras pelas quais passou a “doutrina com fins religiosos”⁴: de mera curiosidade e especulação, no caso das Irmãs Fox, para uma espécie de modismo entre os europeus que se reuniam para ver “a dança das mesas”, até que, com Allan Kardec, a doutrina ganhou conteúdo filosófico e político, ponto que será tratado em item posterior deste artigo.

1.1 Notas preliminares sobre a Doutrina Espírita

Centrada na figura do indivíduo que vive em sociedade, a doutrina espírita pode ser definida como um conjunto de normas e princípios que visam o bem-estar e a “evolução” espiritual. O ser humano sobre o qual ela se debruça é o conjunto: matéria/corpo físico, espírito/alma⁵, entendida em sua “acepção vulgar” como “o ser imaterial e individual que em nós reside e sobrevive ao corpo”, e o “laço que prende a alma

4 Não faz parte dos objetivos deste artigo discutir sobre o que é a doutrina espírita, questão com a qual se envolvem muitos estudiosos: “Segundo o fundador, ela é ciência, já que não aceita suposições que não estejam baseadas em fatos concretos e sensatos, desprezando a fé cega e valorizando o aprendizado e a análise própria constantemente. É filosofia, pois nos leva a pensar nos porquês da vida e no destino do homem, cuja existência imortal do seu Espírito o faz modificar-se. E, por fim, é religião, levando-nos a crer verdadeiramente em Deus, inteligência suprema, causa primária de todas as coisas”. (HENRIQUES, LIMA, AQUINO In SILVA, LOPES JÚNIOR, LUIZ, 2011, p. 63).

5 Suas qualidades são as do espírito que está encarnado, porquanto, o “homem de bem é a encarnação de um bom Espírito, o homem perverso a de um Espírito ‘impuro’”. A alma possuía sua individualidade antes de encarnar; ao desencarnar conserva-a. (KARDEC, 1995, p. 33).

ao corpo, princípio intermediário⁶ entre a matéria e o espírito”. (KARDEC, 1995, p. 18).

Observa-se uma distinção entre o espiritismo kardecista e a umbanda, no que diz respeito à passividade concedida pelos médiuns⁷, da primeira, aos espíritos desencarnados, pois eles se aproximam dos encarnados sem, contudo, invadir-lhes a matéria ou corpo. Já na umbanda, o ‘cavalo’, termo usado para designar o agente religioso, *incorpora* a entidade.

Outra observação pertinente diz respeito à reencarnação, princípio motriz da doutrina que, diferindo da metempsicose⁸, afirma somente ser possível a reencarnação dos espíritos na espécie humana, e que esta pode ocorrer neste ou em outros mundos. Durante o período intermediário entre uma encarnação e outra o espírito permanece em “estado errante”⁹.

6 Na literatura espírita fala-se do *perispírito*, uma espécie de “capa” que envolve o espírito, uma “camada” intermediária entre este e o corpo físico. Por meio dela, o espírito conserva um corpo etéreo, que “pode tornar-se acidentalmente visível e mesmo tangível”, em casos de aparições. É considerado invisível em situações “normais”.

7 Segundo o Livro dos Espíritos, *médium* é o termo usado para designar as pessoas “dotadas de um poder especial” que se tornaram o meio ou as intermediárias entre os espíritos e a humanidade. E “as condições que dão esse poder resultam de causas ao mesmo tempo físicas e morais, ainda imperfeitamente conhecidas, porquanto há médiuns de todas as idades, de ambos os sexos e em todos os graus de desenvolvimento intelectual. É, todavia, uma faculdade que se desenvolve pelo exercício.” (KARDEC, 1995, p. 21).

8 Do grego: *meta* - além de + *em* + *psique* - alma. Termo genérico para transmigração da alma de um corpo para outro, seja do mesmo tipo e/ou espécie de ser vivo. Essa crença não se restringe à reencarnação humana, mas abrange a possibilidade da alma humana encarnar em animais ou vegetais. Crença comum entre os egípcios, gregos, romanos, chineses e alguns indianos. Rara, porém possível, entre os budistas tibetanos, embora eles afirmem a existência de várias possibilidades de reencarnação.

9 Corresponde ao período em que os espíritos dos já desencarnados (falecidos) que ainda necessitam reencarnar, esperam, no plano espiritual, uma nova encarnação.

Na terceira parte do Livro dos Espíritos – *Das leis morais* – são encontrados doze capítulos que regulamentam temas como a lei divina ou natural; a adoração; conservação; sociedade; progresso; igualdade; liberdade; a lei da justiça, do amor e da caridade; a perfeição moral.

Freqüentemente, as qualidades morais são como, num objeto de cobre, a douradura que não resiste à pedra de toque. Pode um homem possuir qualidades reais, que levem o mundo a considerá-lo homem de bem. Mas, essas qualidades, conquanto assinalem um progresso, nem sempre suportam certas provas e às vezes basta que se fira a corda do interesse pessoal para que o fundo fique a descoberto. O verdadeiro desinteresse é coisa ainda tão rara na Terra que, quando se patenteia todos o admiram como se fora um fenômeno. (KARDEC, 1995, p. 412).

A ética espírita indica um *modus operandi* sintetizado em seis pontos, dos quais o principal afirma que “fora da caridade não há salvação”, em oposição à antiga máxima católica “fora da Igreja não há salvação”. Com isso, a evolução espírita se solidifica na caminhada social do homem. Sem o próximo, ele é um ser incompleto e inconcluso, o convívio lhe proporciona a expiação¹⁰, caminho pelo qual os seres humanos atingem a plenitude. Outras

10 Expressão usada para designar a missão (entendida no sentido de tarefas a serem desempenhadas) que, segundo a doutrina, o espírito escolhe ao vir para a terra. Essa escolha relaciona-se com as necessidades que o Espírito precisa “trabalhar” ou melhorar em si mesmo, ou contribuir para a melhora do outro, na perspectiva de que pode um espírito decidir vir à terra para ajudar outros “encarnados” a completarem suas missões. Estas escolhas estabelecidas quando da vinda do Espírito estão subordinadas às circunstâncias criadas pela situação social, histórica, política e cultural à qual ele se submeterá e criará a partir de seus próprios atos.

ferramentas disponíveis para que se possa lograr este objetivo último são o exercício da humildade e a prática do bem.

Como síntese doutrinária há, ainda, certos pressupostos como “dar de graça o que de graça se recebe”, numa crítica à prática de algumas religiões que cobram pelos *sacramentos*, pelas *graças* (ou intervenções divinas). Na prática, a religião espírita não realiza nem promove casamentos ou batizados e nem ministra nenhum tipo de sacramento. Enquanto religião, não possui imagens, objetos de culto e sacerdócio organizado. Assim sendo, aos “passes”, às “águas fluidificadas”, “orações” e psicografias não devem ser atribuídos valores monetários, pois são recebidos dos espíritos sem qualquer cobrança e devem ser passados adiante da mesma forma, visando ao bem do próximo.

Por último, embora sem a pretensão de encerrar a doutrina em três pontos, recorda-se a máxima sintetizada em “nascer, viver, morrer, renascer e progredir sempre”, progressão que, para os adeptos do espiritismo, deve ser efetuada tendo como baliza a moral contida no Evangelho de Jesus. O espiritismo entende a vida em sentido cíclico não involutivo, ou seja, não é possível regressar. O espírito pode não conseguir atingir os objetivos planejados para a expiação¹¹, mas ele não voltará para um estágio mais primitivo; poderá permanecer carente em alguns aspectos como, por exemplo, no exercício da tolerância e do amor ao próximo e, por essa carência, este espírito encarnará tantas vezes quantas forem as necessárias.

11 Para a doutrina, conforme implícito na nota anterior, nem toda encarnação implica uma expiação. Seus adeptos admitem a possibilidade de existências escolhidas como missões a serem desempenhadas voluntariamente.

2 Aspectos políticos por detrás da Doutrina Espírita

Segundo os estudos de Fernanda Flávia Martins Ferreira (2008) a doutrina espírita está entremeada de conceitos políticos. Eles ajudam a formar os conceitos dorsais da conduta espírita. Pontuam a doutrina os conceitos de Jean Jacques Rousseau¹² de *vontade geral*, princípio firmado a partir da vontade de todos, ou seja, das vontades particulares somadas para se obter o *corpo político*¹³, junção que deve conter, sobretudo, a essência de todas as vontades unidas em uma só, cujo maior valor é a vontade coletiva. Toma emprestados os conceitos de *contrato*¹⁴ *social e liberalismo*, na medida que os compreende como a doação integral dos membros da sociedade em benefício comum, de forma tal que nenhuma parte ganha ou perde. Dessa forma, as leis do corpo político devem ser reflexo da vontade geral, buscando o melhor para a sociedade como um todo.

Esses conceitos são perceptíveis na doutrina quando de suas orientações sobre a importância do coletivo, tanto para a superação pessoal – pois na perspectiva espírita o “aprimoramento” só é possível através do convívio em sociedade, uma vez que ele permite o desenvolvimento da tolerância e da caridade, instrumentos pelos quais se caminha para

12 Iluminista, filósofo e teórico político. Nasceu em 1712, na Suíça, e faleceu em 1778, na França.

13 Expressão usada para designar “corpo moral e coletivo”, constituído por todos os membros da sociedade em questão. Este corpo político recebe o nome de *soberano* quando ativo; *estado* quando passivo; e *potência* quando comparado a outros.

14 Em oposição à expressão pacto social usada por Locke, uma vez que contrato designa “acordo entre pessoas ou empresas que, entre si, transferem direito ou se sujeitam a uma obrigação” (FERREIRA, 2001, p. 194).

o “estágio seguinte” – quanto para a organização interna das instituições espíritas ou centros, que devem obedecer a uma ordem hierárquica crescente e visar ao bem estar coletivo; assim, não devem prevalecer os interesses de um sobre os outros, mas, antes, a direção coletiva.

A eleição dessa direção coletiva deve guiar-se segundo o que Stuart Mill¹⁵ denominava de democracia: prerrogativa de um governo de eleitos por um período temporário, cujo fim maior deve ser o benefício coletivo, em oposição às formas de governo centralizadoras. A ideia de um governo pluralista ou fragmentado não significa dizer, necessariamente, fraco. Mas, antes, um governo que, composto por várias frações, representa melhor o contexto, sendo, portanto, capaz de orientar, com maior eficácia, suas decisões.

Não obstante, ao designar um grupo para representar a maioria é preciso limitar as instâncias em que o poder será exercido. Nesse ponto, Kardec toma emprestados os estudos de Montesquieu¹⁶, quando previne que uma instância deve limitar o poder da outra, a fim de que nenhuma se torne soberana sobre as demais,

Na sua versão mais divulgada, a teoria dos poderes é conhecida como a separação dos poderes ou a equipotência. De acordo com essa versão, Montesquieu estabeleceria, como condição para o Estado de direito, a separação dos poderes executivo,

15 John Stuart Mill, filósofo e economista inglês, nasceu em 1806 e faleceu em 1873, na França.

16 Charles-Louis de Secondat, barão de Montesquieu, político e filósofo francês nascido em 1689 e falecido em 1775, na França.

legislativo e judiciário e a independência entre eles. A idéia de equivalência consiste em que essas três funções deveriam ser dotadas de igual poder. (ALBUQUERQUE, 1995, p. 119).

Uma vez determinada a organização interna dos centros ou associações espíritas e sua forma de conduta pública em relação à representatividade, é hora de estender essa compreensão para além dos muros do grupo. Em vista disso, Kardec sugere que os centros e associações reúnam-se em torno de uma estrutura composta pelos Congressos, Comissões Centrais e Presidente. Isso deve ser feito objetivando que, juntos e em equipes, possam discutir o melhor caminho para decidir temas relacionados à comunidade espírita e à comunidade em geral. Essa concepção parte dos estudos de Alexis de Tocqueville¹⁷ sobre federalismo:

De minha parte, não consigo conceber que uma nação possa viver, nem sobretudo prosperar, sem uma forte centralização governamental.

Mas penso que a centralização administrativa serve somente para enfraquecer os povos que a ela se submetem, pois ela tende, constantemente, a diminuir entre eles o espírito de cidadania. É verdade que a centralização administrativa consegue reunir em determinada época e em um dado lugar todas as forças disponíveis da nação, mas impede a reprodução destas forças. Ela faz a nação triunfar no dia do combate e diminui seu poder com o passar do tempo. (QUIRINO, 1995, p. 168).

17 Alexis Henri Charles Clérel, Visconde de Tocqueville, historiador e pensador político francês. Nasceu em 1805 e faleceu em 1859.

3 O Espiritismo de bancada: a participação política dos espíritas quanto aos temas dos direitos reprodutivos¹⁸ femininos e da homossexualidade

No que concerne à discussão desses temas dentro da Doutrina Espírita os autores optaram, por questões metodológicas, por apresentar o *parecer* sobre cada um deles¹⁹ e, em seguida, mostrar como, na esfera política, os parlamentares e magistrados tratam essas questões. O que se quer é indicar como o *modus operandi* político é fortemente influenciado pelo *ethos religioso* e também como o ecumenismo, que parcelas da sociedade tanto desejam, parece se manifestar em escala parlamentar, em uma espécie de “bancada da fé” ou expressão similar.

Não se pode mais ignorar a visibilidade pública da religião na cena contemporânea. Quer no plano da cultura e do cotidia-

18 Os direitos reprodutivos abarcam certos direitos humanos já reconhecidos em leis nacionais, em documentos sobre direitos humanos internacionais e outros documentos relevantes de consenso das Nações Unidas. Esses direitos baseiam-se no reconhecimento do direito básico de todos os casais e indivíduos decidirem, livre e responsavelmente, sobre o número, espaçamento e decisão de quando devem ter os filhos, além de terem acesso à informação sobre a forma como fazê-lo, bem como o direito de se beneficiarem de saúde sexual e reprodutiva do mais alto nível. Também incluem o direito de todos tomarem decisões sobre a reprodução sem discriminação, coerção ou violência. Deve-se prestar muita atenção à promoção das relações de respeito mútuo entre os gêneros e, em particular, à satisfação das necessidades em matéria de educação dos adolescentes e de serviços para que possam lidar de maneira positiva e responsável com a sexualidade. (FNAVE, 1995, p. 17).

19 Para aprofundamento nos temas são sugeridas as leituras de: 1) ANDRÉ LUIZ (Espírito). **Sexo e destino**. Francisco Cândido Xavier e Waldo Vieira (psicografia). Rio de Janeiro: FEB, 2008.; 2. IMBASSAHY, Carlos de Brito. **Quem pergunta quer saber**. São Paulo: Petit Editora, 1993.

no, quer no da esfera pública e da política, os atores religiosos movimentam-se e trazem a público sua linguagem, seu *ethos*, suas demandas, nas mais diversas direções. [...] Articulando ou deixando-se cruzar por questões de etnicidade, identidade nacional/racial/de gênero/etária, classe social e reivindicações políticas, essa contemporaneidade dos fenômenos religiosos, apesar do tom dramático e por vezes apocalíptico com que é descrita, encontra numerosas formas de expressão e acomodação menos espetaculares, pela via do envolvimento nas instituições representativas, nos formatos institucionalizados de participação popular (conselhos, câmaras, conferências, fóruns) e em distintas redes da sociedade civil. (BURITY, 2008, p. 84-86).

Para o desenvolvimento desse tópico é necessário retomar alguns aspectos já mencionados, sobretudo os que se relacionam com a concepção de ser humano. Eles serão úteis para entender as razões pelas quais os espíritas são contrários à legalização do aborto²⁰. As argumentações levam em consideração os seguintes aspectos: em primeiro lugar, interromper uma gestão, em qualquer período, significa impedir que o espírito que está para nascer cumpra sua missão, uma vez que desde o instante da concepção, “o espírito designado para habitar certo corpo a este se liga por um laço fluídico²¹”, a mãe e/ou os pais que, em comum acordo, impedem o nascimento do feto estão lhe obstando o cumprimento da máxima referida que preconiza o “*nascer, viver*,

20 Neste artigo os autores se limitam a discutir sobre a legalização do aborto, dentro dos temas possíveis dos direitos reprodutivos (ver a nota 20).

21 Segundo *O Livro dos Espíritos*, questão 352, “feto não tem pois, propriamente falando, uma alma, visto que a encarnação está apenas em via de operar-se. Acha-se, entretanto, ligado à alma que virá a possuir.” p.201.

morrer, renascer e progredir sempre”. Ainda segundo a doutrina, também há consequências para a mãe:

Arrancar uma criança ao materno seio é infanticídio confesso. A mulher que o promove ou que venha a coonestar semelhante delito é constringida, por leis irrevogáveis, a sofrer alterações deprimentes no centro genésico de sua alma, predispondo-se geralmente a dolorosas enfermidades, quais sejam a metrite, o vaginismo, a metralgia, o enfarte uterino, a tumoração cancerosa, flagelos esses com os quais desencarna, demandando o Além para responder, perante a Justiça Divina, pelo crime praticado. (XAVIER *apud* GODINHO, 2006, p. 17).

Tomando como ponto de apoio os fundamentos doutrinários do espiritismo, da medicina e do direito civil brasileiro a Associação de Magistrados Espíritas – ABRAME –, a Associação de Médicos Espíritas do Brasil – AME do Brasil – e a Federação Espírita Brasileira – FEB –, em junho de 2005 encamparam “luta”, em Brasília, em defesa da vida e contra o aborto. Juntas, as associações e a Federação escreveram um *manifesto* e foram, pessoalmente, através de seus presidentes, entregar a diversas autoridades civis, entre elas o Procurador Geral da República, o Subprocurador da República, o Presidente do Supremo Tribunal de Justiça, o Presidente do Congresso Nacional. Através do serviço de correios, o manifesto foi entregue aos deputados e senadores, bem como aos cerca de 20 mil juízes de todo o Brasil. O resultado de tal trabalho hercúleo foi, nas palavras do diretor da ABRAME:

Estamos muito felizes porque foram muito auspiciosos os resultados, com a orientação da espiritualidade guiando nosso trabalho. Entre proveitosas colheitas, podemos citar a deflagração de um movimento que vai ter grande repercussão nacional, com a criação de uma comissão parlamentar em defesa da vida.

Ela deve se iniciar com cerca de 30 congressistas, mas, pelas expectativas, geradas por contatos que vêm sendo feitos em diversos níveis, deve chegar a 100. [...] Por conta do encontro com o senador Juvêncio da Fonseca e deputado Luiz Bassuma, deve ser criada, após o período de recesso, uma *Frente Parlamentar em Defesa da Vida*, mista e suprapartidária, integrada por senadores e deputados de todos os partidos, contrários ao aborto. (Grifos dos autores).²²

Não há possibilidades, na perspectiva do espiritismo, de aceitação do aborto. Tampouco são registradas divergências de opinião entre grupos espíritas. A prática é condenada com veemência.

A *defesa da vida* mostrou-se um tema comum e permitiu uma aproximação “ecumênica” entre parlamentares de diversas bancadas. Embora cada conjunto de congressistas tenha seu “clientelismo religioso”, os temas transversais das religiões parecem conduzir a uma união movida por interesses, ainda que ela seja frágil e instável, uma vez que a depender do tema em discussão – conforme será apresentado adiante – essa união se desestabiliza; por exemplo, quando o assunto é a legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo.

Quanto ao tema da homossexualidade a doutrina espírita entende que ela tem causas espirituais, psicológicas e sociais. Por causas espirituais entendem seus adeptos que durante as muitas encarnações pelas quais o espírito passou, embora ele em si não possua sexo, adquiriu tendências sexuais que podem ser mais femininas ou mais masculinas.

22 Disponível em: <http://www.amebrasil.org.br/html/aborto_febabame.htm>. Acesso em: 09 jun. 2012

Em vistas dessa “herança” quando o espírito que, por exemplo, encarnou sucessivas vezes como um ser humano do sexo masculino, precisa encarnar como uma mulher para expiar e evoluir, inconscientemente o espírito pode negar o corpo, apresentando tendências masculinas, ou masculinizando o corpo que o aprisiona.

202. Quando errante, que prefere o Espírito; encarnar no corpo de um homem, ou no de uma mulher?

Isso pouco lhe importa. O que o guia na escolha são as provas por que haja de passar.

Os Espíritos encarnam como homens ou como mulheres, porque não têm sexo. Visto que lhes cumpre progredir em tudo, cada sexo, como cada posição social, lhes proporciona provações e deveres especiais e, com isso, ensejo de ganharem experiência. Aquele que só como homem encarnasse só saberia o que sabem os homens. (KARDEC, 1995. p. 135).

Visto dessa forma, a doutrina não condena as orientações sexuais dos seres humanos, sejam elas quais forem. Entendem os espíritas que elas podem ter raízes não apenas espirituais, mas, também, psicológicas, fruto de uma inquietação consciente ou inconsciente, que conduz os seres humanos a desenvolverem uma orientação sexual diferente “da convencional ou culturalmente” aceita como normal. Todavia, essa não é a explicação mais usada pela Federação, embora também seja aceita por aquela instituição. Nela está implícita uma tendência que sugere a homossexualidade como uma patologia. O terceiro fator é o cultural, mencionado para justificar casos em que as pessoas não *são* homossexuais ou bissexuais, mas *estão* homossexuais ou bissexuais, ou seja, quando o ambiente em que elas vivem proporciona o desenvolvimento dessa ou daquela orientação sexual.

Emmanuel ensina na obra “Vida e Sexo” que o “Espírito passa por fiera imensa de reencarnações, ora em posição de feminilidade, ora em condições de masculinidade, o que sedimenta o fenômeno da bissexualidade, mais ou menos pronunciado, em quase todas as criaturas”. Talvez ocorram fatores educacionais que possam contribuir para despertar no indivíduo as tendências sepultadas nas profundezas de seu inconsciente espiritual. E, ainda que desempenhe papéis de acordo com a sua anatomia genital, e que seu psiquismo se constitua de acordo com sua opção sexual, poderá ocorrer que desperte com desejos de ter experiências com pessoas do mesmo sexo. (HESSEN, 2009. p.8)

Diferentemente do que acontece no caso do aborto, a homossexualidade é mais tolerada e em alguns grupos e/ou centros há mais abertura para a condição homossexual. Já se registra, ademais, a existência de publicações inclusivas em relação à questão, sobretudo sob a forma de romances psicografados (ver referências).

Quanto à legalização do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo, para o grupo de magistrados e parlamentares espíritas é um direito adquirido através de uma luta pela qual eles foram favoráveis. Tal aspecto ganha força argumentativa pelo fato de a doutrina espírita não realizar casamentos, do ponto de vista religioso-sacramental. Então, a união civil é vista como importante porque, primeiro, garante constitucionalmente direitos e deveres de um para com o outro na relação e, segundo, porque contribui na construção da dignidade social.

Diante do exposto se conclui que quando os temas discutidos na sociedade, que deveria prezar pela laicidade do Estado, ferem princípios religiosos basilares para determinadas religiões, elas se unem em blocos cuja solidez pode ser metaforizada em um cubo de açúcar que se

dissolve ao mínimo contato com a diversidade de dogmas e estruturas. Conforme indicado, a união entre pessoas do mesmo sexo, ainda que em âmbito civil, parece ferir ou ofender as religiões que celebram/ministram o sacramento do matrimônio. Elas parecem, convenientemente, esquecer que perante a constituição *laica* brasileira todos são iguais, sem quaisquer distinções. Portanto é justo e constitucional lutar pelos mesmos direitos, seja qual for a orientação sexual de cada um.

Referências

- ALBUQUERQUE, J. A. G. Montesquieu: sociedade e poder. In: WEFFORT, Francisco (Org.). Os clássicos da política. São Paulo: Ática, 1995. p. 113-120.
- ANDRÉ LUIZ (Espírito). Sexo e destino. Francisco Cândido Xavier e Waldo Vieira (psicografia). Rio de Janeiro: FEB, 2008.
- ÂNGELO INÁCIO (Espírito). Faz parte do meu show. Robson Pinheiro. Contagem (MG): Editora Casa dos Espíritos, 2010.
- AUGUSTO CÉSAR VANUCCI (Espírito). Um amor diferente: nossas escolhas. João Alberto Teodoro. Guarulhos (SP): Mundo Maior Editora, 2012.
- BURITY, Joanildo A. Religião, política e cultura. Tempo Social. Revista de Sociologia da USP, v. 20, n. 2. p. 83-113.
- DOYLE, Arthur Conan. História do espiritismo. São Paulo: Pensamento, 19[??].
- EÇA DE QUEIRÓS (Espírito). O bem e o mal. Wanda A. Canutti. Capivari (SP): Editora EME, 2003.
- EMANUEL (Espírito). Uma outra história de amor. São Paulo: Editora

- Vida & Consciência, 2011.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio século XXI escolar: o minidicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- FERREIRA, Fernanda Flávia Martins. *Espiritismo kardecista brasileiro e cultura política: história e novas trajetórias*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) –Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.
- FUNDO DE POPULAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS - FNVAP. *Resumo do Programa de Ação da Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento*. Nova Iorque, 1995.
- GODINHO, Jávier. *Juramento de Hipócrates proíbe aborto e eutanásia*. Revista ABRAME: o Espiritismo iluminando o direito. N. 6, ano 2006. p.16-17.
- HENRIQUES, Ana Cândida Vieira; LIMA, Tatiane Ribeiro de; AQUINO, Thiago Antonio Avellar de. *Tratamento espiritual: cura da alma pelo espiritismo*. In: SILVA, Anaxsuell Fernando da; LOPES JÚNIOR, Orivaldo Pimentel; LUIZ, Ronaldo Robson (Orgs.). *Mytos-logos: uma epistemologia dos estudos da religião*. Curitiba, CRV, 2011. p. 61-73.
- HESSEN, Jorge. *Uma visão cristã da homossexualidade*. O Imortal: jornal de divulgação espírita. N. 659, ano: 56. Cambê, PR: janeiro de 2009. p. 8-9.
- IMBASSAHY, Carlos de Brito. *Quem pergunta quer saber*. São Paulo: Petit Editora, 1993.
- KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Rio de Janeiro: FEB, 1995.
- KARDEC, Allan. *O que é o espiritismo?* Rio de Janeiro: FEB, 2006.
- LEONEL (Espírito). *De frente com a verdade*. Mônica de Castro. São

- Paulo: Editora Vida & Consciência, 2010.
- LEONEL (Espírito). O preço de ser diferente. Mônica de Castro. São Paulo: Editora Vida & Consciência, 2004.
- MARCO AURÉLIO (Espírito). A última chance. Marcelo Cezar. São Paulo: Editora Vida & Consciência, 2008.
- PITZ, GELAZIO. A vontade geral segundo Jean-Jacques Rousseau: uma fundamentação moral da política. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- QUIRINO, C. G. Tocqueville: sobre a liberdade e a igualdade. In: WEFFORT, Francisco (Org.). Os clássicos da política II. São Paulo: Ática, 1995. p. 149-188.
- SCHELLIDA (Espírito). Mais forte do que nunca. Eliana Machado Coelho. São Paulo: Lumen Editorial, 2011.

Religião e novos movimentos sociais: a experiência organizativa do comitê inter-religioso do Pará

*Tony Welliton da Silva Vilhena **

Resumo

Os novos movimentos sociais emergem no cenário político com maior vigor a partir da década de 1980. Suas características principais são a diversidade das reivindicações, a mobilização em torno de temáticas específicas não abordadas satisfatoriamente por partidos e sindicatos, uma estrutura organizacional mais flexível e um discurso semelhante almejando justiça, inclusão e cidadania. É neste contexto que surgem também os novos movimentos sociais religiosos. E entre eles apresentamos a experiência do Comitê Inter-religioso do Pará. Os objetivos do trabalho são analisar aspectos do cenário de pluralidade religiosa atual e as tendências de diálogo na contemporaneidade. A metodologia utilizada é de levantamento bibliográfico sobre a ocorrência dos novos movimentos sociais, enfocando o viés religioso deste caso peculiar. Também de realização de pesquisas no acervo de atas, memórias e registros do Comitê Inter-religioso do Pará. A comunicação oral está estruturada na análise das tensões, conflitos e avanços

* Bacharel/Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião / Universidade do Estado do Pará (PPGCR/UEPA). Integrante do Grupo de Pesquisa Movimentos Sociais, Educação e Cidadania na Amazônia (GMSECA). E-mail: tonysvilhena@hotmail.com

do Comitê que reúne mais de vinte entidades religiosas e movimentos de culturas de paz em prol da luta contra o fundamentalismo religioso e disseminação de práticas de diálogo inter-religioso, abordando os fatores conjunturais favoráveis para sua criação e confecção de sua plataforma de atuação. Conclui-se que o Comitê Inter-religioso é instrumento legitimador de organizações religiosas marginalizadas, centrando sua intervenção na cobrança ao Estado por garantias da isonomia entre as religiões, defesa da liberdade religiosa e punição nos casos de intolerância.

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso; novos movimentos sociais; e diversidade religiosa.

1 Introdução

Seguindo seu estilo poético, Rubem Alves abre sua obra *O suspiro dos oprimidos* com as seguintes palavras sobre religião:

Sabia que a religião é uma linguagem?

Um jeito de falar sobre o mundo...

Em tudo, a presença da esperança e do sentido...

Religião é tapeçaria que a esperança constrói com palavras.

E sobre estas redes as pessoas se deitam.

É. Deitam-se sobre palavras amarradas umas nas outras.

Como é que as palavras se amarram?

É simples.

Com o desejo.

Só que, às vezes, as redes de amor viram mortalhas de medo.

Redes que podem falar de vida e podem falar de morte.

E tudo se faz com as palavras e o desejo.

Por isto, para se entender a religião, é necessário entender o caminho da linguagem (1984, p. 06).

Religião é rede. Metáfora perfeita! Ainda mais em Belém do Pará, onde é clássica a cena de pessoas se embalando numa tarde qualquer de chuva. A rede também é sempre presente nas embarcações prenhas de gente que singram os caudalosos rios da região. Guardam o sono dos *curumins* nas aldeias mais distantes. Ou estão esticadas embaixo das lonas pretas que abrigam as famílias camponesas que entre uma marcha e outra na luta pela terra param para um breve repouso. Com seu colorido, diversidade, praticidade e incontestável utilidade as redes realmente podem expressar poeticamente a pluralidade e importância do universo religioso.

Mas como diz Alves. O que foi tecido para ser proteção, resguardo e descanso pode se tornar “mortilhas de medo”, uma ameaça, até mesmo puir, não oferecendo mais as condições necessárias para uma deitada segura e tranquila, revertendo o aconchego em incômodo. Isso acontece quando a religião motiva o estranhamento, a incompreensão da diferença, a vontade de proclamar *sua fé* como a mais *verdadeira*, senão a única que acessa a essência da transcendência, permitindo, assim, que o fenômeno da intolerância religiosa se manifeste.

Irak Roberto Eghrari, então presidente do Fórum Nacional de Educação em Direitos Humanos, ao escrever o prefácio da edição de aniversário dos vinte e cinco anos (1981-2006) da *Declaração para Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação com Base em Religião ou Crença*, diz que passados um quarto de século da proclamação da declaração “ainda observamos diversas situações de confli-

to – guerras, atos de terrorismo, exclusão e outras manifestações de intolerância – justificados por motivos religiosos, conforme pode ser visto diariamente nos meios de comunicação” (ONU, [2006], p. 02).

Entretanto, para algumas análises do censo comum fica a impressão que a intolerância ou perseguição à liberdade religiosa é orquestrada somente nos grandes conflitos como nos casos exemplares de contenda entre protestantes e católicos na Irlanda do Norte; do nazismo alemão contra os judeus e outras “minorias”; da disputa pela Caxemira entre o Paquistão, país de maioria muçumana, e a Índia, de maioria hindu; do terror permanente que grupos sectários do islamismo imprimem ao ocidente; ou da belicosa rotina de estranhamentos entre israelenses e palestinos; entre outros conflitos no mundo; e de que estes problemas não acontecem no Brasil ou mais próximo do que se imagina – na cidade, bairro, rua, casa, etc.

A pesquisadora Brenda Carranza, refletindo sobre esta (falsa) sensação de que os problemas da intolerância religiosa estão distantes do cotidiano das pessoas, titula um de seus artigos de forma irônica: *O Brasil, fundamentalista?* (2009, p. 39). A partir desta questão, a autora expõe que, devido o *mito* de que o Brasil é um país onde a pluralidade cultural é cortejada, bem resolvida e respeitada, as práticas de intolerância religiosa, entre outras, são escamoteadas, tratadas com permissividade, quase que naturalizadas.

No Fórum Social Mundial – FSM – de 2009, ocorrido na cidade de Belém e que concentrou maior parte de seus eventos no *campus* da Universidade federal do Pará - UFPA foi garantido um espaço para organização de encontros e diálogos entre as mais diversas experiências religiosas, chamado de Território Inter-religioso. O objetivo era de justamente oportunizar voz e visibilidade para as expressões religiosas

que mais sofrem intolerância e perseguição e prover múltiplas possibilidades de articulações. O Território Inter-religioso foi uma conquista alcançada a partir da reivindicação das representações religiosas que se ajuntavam no ainda embrionário Comitê Inter-religioso do Pará.

E é aqui que voltamos a falar das redes. Pois, neste Território, coordenado pelo Comitê, uma rede colorida tomava conta do centro, embalando ao sabor do vento das margens do Rio Guamá, que permeia o *campus* da UFPA, um globo terrestre no seu interior. Esta rede simbolizava as religiões demonstrando, unidas, seu compromisso de cuidar do planeta.

Passado o FSM 2009, entre seus vários legados, ficou a organização do Comitê Inter-religioso do Pará, estruturado em comissões internas e como uma gama bem representativa da diversidade religiosa presente na cidade de Belém. Este trabalho vai apresentar a experiência do Comitê como eixo mobilizador da construção de novas relações e modalidades de intervenção social, incluindo-o na categoria sociológica que se convencionou denominar de *novos movimentos sociais*, visto que atua a partir de uma pauta que não encontra eco em movimentos políticos ou organizações não governamentais mais *convencionais*.

Estes *novos movimentos sociais* emergem no cenário político com maior vigor a partir da década de 1980. Suas características principais são a diversidade das reivindicações, a mobilização em torno de temáticas específicas não abordadas satisfatoriamente por partidos e sindicatos, uma estrutura organizacional mais flexível e um discurso semelhante almejando justiça, inclusão e cidadania. É neste contexto que surgem também os novos movimentos sociais religiosos. E entre eles apresentamos a experiência do Comitê Inter-religioso do Pará.

O artigo está estruturado na análise da fundação, organização, conflitos e avanços do Comitê, que reúne mais de vinte entidades religiosas e movimentos de culturas de paz em prol da luta contra o fundamentalismo religioso e disseminação de práticas de diálogo inter-religioso, abordando os fatores conjunturais favoráveis para sua criação e confecção de sua plataforma de atuação. Igualmente, pretende-se verificar se o Comitê Inter-religioso é instrumento legitimador de organizações religiosas marginalizadas, centrando sua intervenção na cobrança ao Estado por garantias da isonomia entre as religiões, defesa da liberdade religiosa e punição nos casos de intolerância.

2 A busca do sagrado e a diversidade religiosa enquanto desejo e reivindicação

Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi compreendem Brasil como um país moderno, já que os “elementos estruturais e simbólicos hegemônicos constitutivos desta sociedade são tipicamente racionais, burocratizados, dessacralizados” (1996, p. 23). E, diferente do que se projetou na academia, a implicação desta sociedade, urbanizada e industrializada, que afasta e isola as pessoas, é um retorno massivo e arrebatador às práticas religiosas, mesmo que isso signifique ausência de filiação à instituição religiosa. Sendo esta a prova latente da secularização inequívoca da sociedade. “Para essa enorme parcela da população que pouco tem como e onde se expressar no movimento que dá vida à sociedade moderna, em que a magia já foi descartada, a religião é de novo identidade, grupo, comunidade, ampara, auxílio, jeito de viver e lei” (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 24).

A religião é a instrumentalização de anseios urgentes, propondo respostas imediatas e satisfatórias.

Eis um dilema: tudo muda, mas tudo permanece mais ou menos igual. Anunciou-se em séculos e décadas passadas o “fim da religião” e a “morte de Deus”! Ei-los vivos por toda a parte e gozando de boa saúde. A religião convive com ciências e as ideologias e não parece perder terreno, mas antes revigorar-se e abrir-se a um mundo de ideias e de desafios humanos sem dúvida mais difícil do que os “mundos culturais” que nos antecederam. Ao contrário, os imaginários do sagrado parecem hoje mais resistentes às crises da pós-modernidade do que as ciências e as ideologias. O surgimento de tantas outras formas de pensar, de sentir e de traduzir isto de muitas maneiras, tem criado inúmeras novas alternativas de conversão e “descoberta”, de adesão religiosa e de afiliação confessional. Isto acontece dentro e fora dos círculos mais marcados pela religião, como vimos aqui. Este fenômeno de retorno ao sagrado, revestido agora de uma extraordinária plasticidade, de um antes impenável poder de criação e de diferenciação, envolve pessoas, grupos sociais e comunidades culturais as mais diversas. Poucas seriam as regras que poderiam ser dirigidas com algum acerto a uma única categoria de atores sociais. Uma ideia neste mesmo (BRANDÃO, 2004, p. 285).

Desta retomada do vigor da religião perante a sociedade surgem de dentro das manifestações religiosas propostas de nova ordenação social. Desta forma, abordaremos o diálogo inter-religioso. De início, chamamos de diálogo inter-religioso a aproximação entre diferentes manifestações religiosas. Vale ressaltar que há uma diferenciação en-

tre o diálogo inter-religioso e o ecumenismo. Pois o ecumenismo, que também é a busca de aproximação e ação conjunta entre diferentes manifestações religiosas, é delimitado ao campo das igrejas cristãs. Já, de diálogo inter-religioso, convencionou-se designar o estreitamento de relações entre religiões que afloram de troncos mais diversificados.

O Censo Demográfico de 2000 demonstra que no Brasil há um processo crescente de diversificação religiosa. Comparando as duas últimas décadas antes deste censo, constata-se a diminuição da hegemonia católica, o aumento dos evangélicos e o fenômeno do crescimento dos que se declaram *sem religião*. Como disse Rubem Alves na obra *O que é religião?* Já passou o “tempo em que os descrentes, sem amor a Deus e sem religião, eram raros. Tão raros que eles mesmos se espantavam com sua descrença e a escondiam, como se ela fosse uma peste contagiosa” (1984, p. 07).

Na verdade, quem se identifica como sem religião, não necessariamente é um ateu convicto. Mas pode ser expressão de quem rompeu com formas preestabelecidas de vivenciar a espiritualidade e optou por aderir “a formas não institucionais de espiritualidade que são normalmente classificadas de esotéricas, nova era, holísticas, de ecologia profunda etc.” (NOVAES, 2004, p. 20).

Há uma passagem clássica da literatura brasileira no livro *Grande sertão: veredas* de Guimarães Rosa na qual o personagem mostra sua abertura e acolhimento às religiões sem nenhum pudor de parecer sem identidade religiosa. “Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só para mim é pouca, talvez não me chegue (...). Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca” (ROSA, 1967, p. 15).

Apesar de constatarmos a pluralidade do campo religioso brasileiro, atestamos que ainda são muito tímidas as iniciativas de composições ordenadas das religiões em prol da sociedade. Pois a pluralidade, entendida como presença de várias religiões, nem sempre consegue converter-se em diversidade religiosa, ou seja, capacidade de reconhecimento mútuo entre as religiões para estabelecerem relações de respeito que, podendo avançar para mais adiante em trabalhos de parceria em diferentes frentes.

Para Fortunato Mallimaci, isto significa que

uma primera distinción a realizar es la referida a pluralidad y pluralismo religioso. Com el primer concepto nos referimos a la existência, en una determinada sociedad de grupos religiosos diferentes com oportunidades para la acción. El pluralismo religioso és um concepto más amplio y apunta a las relaciones sociales entre estado, sociedad civil y actores religiosos. Esto supone relaciones legales, jurídicas y simbólicas que tienden a que haya grupos y actores religiosos com posibilidad real de crecimiento y expansión. Estas relaciones son construidas históricamente – por desarrollo de sus competidores sea cuales fueran éstos (*apud* SANCHEZ, 2005, p. 38).

Logo, saber que existe uma infinidade de religiões não garante que haja diálogo inter-religioso. Para Sanchez (2001), o diálogo inter-religioso não pode prescindir de dois conceitos fundamentais: flexibilidade e dialogicidade. Sendo a flexibilidade a busca das religiões em responder à altura todas as demandas das pessoas que a procuram. Já a dialogicidade tem haver com que velocidade a religião se posiciona diante das mudanças sociais em curso. Com a flexibilidade e a dialo-

gicidade a religião responde interna e externamente aos dilemas mais atuais que lhe são impostos pelo curso da sociedade.

Frente a estas considerações, a prática do diálogo inter-religioso, antes de ser um apelo ético para a pacificação de um mundo em convulsão, é um termômetro de reconhecimento social. Visto que uma religião que se isola terá dificuldade de obter aceitação. “No caso do campo religioso, afirmar a importância do diálogo inter-religioso é consolidar, fundamentalmente, a igualdade entre os parceiros do diálogo e entre os diversos sujeitos presentes, o que não significa que cada um dos parceiros tenha de abandonar suas convicções pessoais inseridas na sua tradição” (SANCHEZ, 2005, p. 59).

A diversidade religiosa deve ser reconhecida não como expressão da limitação humana ou fruto de uma realidade conjuntural passageira, mas como traço de riqueza e valor. A diferença deve suscitar não o temor, mas a alegria, pois desvela caminhos e horizontes inusitados para a afirmação e crescimento da identidade. A abertura ao pluralismo constitui um imperativo humano e religioso. Trata-se de uma das experiências mais enriquecedoras realizadas pela consciência humana: o reconhecimento do valor da diversidade como traço e riqueza da experiência humana (TEIXEIRA, 2005, p. 30).

3 Comitê inter-religioso do Pará e sua experiência organizativa

Hoje, na maioria dos conflitos que temos no mundo o pano de fundo da questão religiosa figura no cenário. Sejam nas guerras ou nas relações interpessoais os ataques e violências levados a cabo pela moti-

vação de crença ainda permanecem ferindo, ofendendo e até matando em nome de Deus.

Mesmo diante destas notícias, percebemos outras instâncias e experiências emergem na sociedade visando a aproximação, o diálogo e a ação conjunta das religiões. Podemos citar o caso da Iniciativa das Religiões Unidas - URI, sigla em inglês, o Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro, o Grupo de Diálogo Inter-religioso de Maringá, Rede de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa na Bahia, Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, Rede Ecumênica da Juventude – REJU, entre outros.

Essas experiências organizativas nascem frente as demandas de defesa de grupos que são expostos à violência motivada por fé ou crença e não encontram abrigo nas formas clássicas de organização política para se empoderar, resistir, expressar e reagir no sentido de buscar as ferramentas preventivas e punitivas que coíbam a sua freqüente revitimização.

A intolerância religiosa, problema antes encoberto pela urgência prioritária das lutas que se davam diretamente em torno da economia e entre classes, além de estar relegada a segundo plano das reivindicações de direitos por persistir no Brasil o *mito* da pluralidade totalmente bem resolvida e sem conflitos, desponta para estes *novos movimentos sociais* de caráter religioso como uma situação limite insustentável para o bem-estar da sociedade.

Maria da Glória Gohn, sem a pretensão de criar tipologias rígidas, sugere a divisão dos *novos movimentos sociais* em três frentes analíticas. A primeira tem a ver com “movimentos identitários que lutam por direitos sociais, econômicos, políticos”. Neste frente estão as lutas das mulheres, afrodescendentes, grupos geracionais e de pertenc-

cimento identitário. A segunda frente refere-se aos “movimento de luta por melhores condições de vida e trabalho”. Aqui nesta estão os movimentos do meio urbano e rural que luta por terra, moradia, lazer, emprego, etc. Por fim, a terceira frente é as “dos movimentos globais ou globalizantes”. Nesta terceira ficam situados por movimentos que se articulam, criam redes internacionais, promovem contatos e encontros, ampliando a repercussão de suas demandas (2000, p. 439-440).

Recentemente, a Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República criou o Grupo de Referência em Promoção e Defesa dos Direitos Humanos para a Diversidade Religiosa. Neste ano de 2013, a ministra dos Direitos Humanos Maria do Rosário Nunes instituiu o Comitê Nacional de Diversidade Religiosa, com a finalidade de promover o direito ao livre exercício das diversas práticas religiosas, disseminando uma cultura da paz, da justiça e do respeito às diferentes crenças e convicções. E em âmbito regional, em 2009, o Governo do Estado do Pará criou o Grupo de Trabalho para a Diversidade Religiosa, hoje desativado.

Uma das mais antigas experiências foi a do Parlamento Mundial das Religiões que reuniu em Chicago mais de quatrocentos delegados de várias religiões, entre 11 e 27 de setembro e 1893. Cem anos depois, o Parlamento voltou a se reunir em Chicago e aprovou a *Declaração por uma ética mundial*, bastante influenciada pelas ideias de convivência respeitosa entre as diferentes religiões.

No Pará, a partir da mobilização social proporcionada pela campanha a favor da proibição da comercialização de armas de fogo no Brasil, no ano de 2005, um grupo de religiosos de diferentes tradições chamou a atenção por sua ação conjunta. O grupo mostrava para a sociedade que as religiões poderiam estar juntas, trabalhando coleti-

vamente, na luta por uma cultura de paz e pelo combate à violência. Desta forma, o imaginário coletivo foi impactado com a novidade da união de religiões tão diferentes numa mesma causa, diferente do que já foi assimilado como de costume: ver as religiões se engalfinhando por espaço público e pela disputa de fiéis.

Este grupo de religiosos engrossou as fileiras do Comitê de Desarmamento junto com outras entidades que atuam em projetos de direitos humanos e movimentos sociais. O Comitê de Desarmamento promoveu dias de coleta de armas, palestras e distribuição de material informativo, entre outras ações que conclamavam a população a votar pelo *sim* à proibição de venda de armas de fogo no país. Contudo, era merecer de destaque quando essas ações públicas eram iniciadas com as celebrações inter-religiosas pela paz e pelo desarmamento.

Mesmo com a derrota no Referendo Nacional¹ que consultava sobre o fim da comercialização de armas de fogo no país, deixaram um legado histórico de aproximação e unidade de trabalho frente à sua diversidade. Passado o plebiscito, as relações de amizade continuaram. E essas lideranças continuavam se encontrando em outros movimentos populares.

Com a confirmação da decisão de se realizar o 9º FSM em Belém, as forças sociais da cidade começaram a se mobilizar para organizar o evento. De forma autônoma à organização do evento, amparando-se nas experiências de outros FSM's e se preparando para também rece-

1 O referendo sobre a proibição da comercialização de armas de fogo e munições, ocorrido no Brasil a 23 de outubro de 2005, não permitiu que o artigo 35 do Estatuto do Desarmamento (Lei 10826 de 23 de dezembro de 2003) entrasse em vigor. Tal artigo apresentava a seguinte redação: “art. 35 - É proibida a comercialização de arma de fogo e munição em todo o território nacional, salvo para as entidades previstas no art. 6º desta Lei”.

ber o III Fórum Mundial de Teologia e Libertação - FMTL, que aconteceria uma semana antes, os religiosos conclamaram a formação de um Grupo de Trabalho Inter-religioso para propor atividades de formação e celebrações durante o evento.

Um marco desta auto-organização foi a celebração inter-religiosa realizada no Dia de Mobilização e Ação Global, 26 de janeiro de 2008, exatamente quando faltava um ano para a abertura do 9º FSM. Neste manifesto, quando o centro comercial e turístico da cidade foi tomado pelos movimentos sociais como estratégia de chamar a atenção da sociedade para a realização do FSM na Amazônia, lideranças e representações de várias religiões realizaram seu ato religioso conjuntamente.

Acessando as memórias – registros de reuniões – do Comitê, percebe-se que de início a intenção é manter os vínculos ativos e agregar novas religiões ou entidades, visto que se reconhecia em processo de configuração do grupo e com possibilidades de integração de novos membros. Na carta de apresentação do Comitê Inter-religioso à Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), datada de 08 de maio de 2008, solicitando sugestões e apoio para a elaboração da agenda de ações durante o 9º FSM, já que a CESE e o Fórum Ecumênico – FE Brasil – haviam construído a “coalização ecumênica” em outras edições do FSM, estão citados pelos menos quatro tradições religiosas (Hare Krishnas, Ananda Marga, Afro-religiosos e Cristãos). Entre os cristãos contava-se com representantes das igrejas Católica Apostólica Romana, Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e Episcopal Anglicana do Brasil. Ainda nesta carta observamos a presença das seguintes organizações: Associação Amazônica de Ciências Humanas e da Religião (ACER), Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), Movimento de Focolares, Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), Conferência Nacional dos

Bispos do Brasil Regional Norte 2 (CNBB-N2), Comitê Dorothy e Conselho Amazônico de Igrejas Cristãs (CAIC).

Mas até em então o Comitê apenas orbitava a organização executiva do FSM. Somente na reunião de 21 de maio de 2008 foi tomada a decisão do Comitê ser uma entidade autônoma, desejosa de continuar sua caminhada mesmo após o FSM. Diante deste novo rumo, foi eleita a primeira coordenação do Comitê. Visando garantir a diversidade, foram escolhidos a Mametu Nangetu (sacerdotisa afro-religiosa – Bantu – representando Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira - INTECAB) e reverendo Cláudio Linhares (sacerdote cristão - representando a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil) como coordenadores, e Tony Vilhena (leigo da Igreja Metodista, representando a Associação de Ciências Humanas e da Religião - ACER) como secretário.

Durante o ano de 2008 as reuniões do Comitê focaram os Fóruns Social Mundial e o de Teologia e Libertação, ocorridos no início de 2009. Neste processo construtivo, outras religiões e entidades se juntaram a iniciativa do diálogo, vindo a congregar no Comitê, além das religiões já citadas, duas vertentes do Santo Daime – CEFLURES e CICLUJUR, Grupo de Cultura e Religião Wicca, a Associação Cultural Afro-Brasileiro de Oxaguiã – ACAAÕ, o Centro Israelita do Pará, Movimento dos Focolares, a União Espírita Paraense e o Círculo Esotérico.

Passados os referidos Fóruns, o Comitê chamou um encontro de planejamento. A partir daí foram formulados seus objetivos e missão. Segundo a memória da reunião de planejamento do dia 14 de maio de 2009 temos:

Missão: Promover o diálogo inter-religioso para incentivar a cultura de justiça e da paz. **Objetivo geral:** Atuar na construção

de uma sociedade justa, fraterna e pacífica pautada no respeito à diversidade religiosa. **Objetivos específicos:** - Conhecer e valorizar a diversidade religiosa na perspectiva da construção de relações de diálogo, respeito, justiça e paz; - Combater a intolerância religiosa e toda forma de preconceito e exclusão social. - Ampliar e fortalecer o Comitê Inter-religioso enquanto referência na defesa dos direitos humanos e liberdade religiosa (COMITÊ INTER-RELIGIOSO DO PARÁ: 14 maio 2009).

Desde então seus enfoques principais são: formação para uma cultura de paz e assessoramento nos casos de intolerância religiosa. No primeiro caso destacam-se celebrações inter-religiosas e seminários sobre diversidade religiosa. O segundo enfoque baseia-se no acolhimento e encaminhamento de denúncias de violência e intolerância motivadas pela causa religiosa.

No segundo semestre de 2009, chegou às mãos da coordenação uma denúncia de intolerância religiosas ocorrida no município Salvaterra, localizado na Ilha do Marajó. Conforme os relatos, um professor da rede de educação municipal, após desenvolver conteúdos de história da África durante o mês da consciência negra que culminou com um festival com apresentações de religiões de matriz africana, foi exonerado pelo prefeito, por este ser evangélico e não concordar com as abordagens pedagógicas que revelavam ao seu ver “apego à idolatria”.

Além de encaminhar a denúncia ao Ministério Público Estadual, o Comitê Inter-religioso do Pará promoveu em parceria com a Promotoria dos Direitos Humanos um Seminário com o tema *Diversidade e intolerância religiosa e Estado laico*. O Comitê também já foi parceiro da Secretaria de Estado de Saúde Pública (SESPA) na promoção do se-

minário *Aids e religiões*. Além de contribuir no curso de ecumenismo da ACER, especificamente no módulo *Direitos humanos e diversidade religiosa*.

Retomando as *frentes* propostas por Gohn, o Comitê fica inserido na primeira por ser um movimento que se organiza a partir das demandas por direitos humanos, por liberdade de expressão e por exigir avanços no marco legal que garantam a integridade das *minorias religiosas*. Contudo, até porque as *frentes* trabalhadas pela autora são justamente flexíveis, também podemos situar o Comitê na segunda e terceira *frentes*, pois ele tem uma atuação associado a outras pautas relacionadas a melhorias de condições de vida, apoiando movimentos e entidades do campo e da cidade, e, por fim, também estabelece redes de interação e atividades em nível nacional e internacional.

A década de 2000 parece portanto marcada ao mesmo tempo por elementos de continuidade e de ruptura, com transformações que podem parecer contraditórias à primeira vista. Por um lado, as mobilizações populares preservaram ou recuperaram forte intensidade, continuando a se apoiarem organizações territorializadas e extremamente fragmentadas. O discurso dos direitos e da justiça, se mudou de contexto, continua apoiado na afirmação de valores, como a diversidade cultural, assim como em construções identitárias, em particular no caso dos indígenas. Por outro lado, enquanto alguns movimentos se desfizeram e perderam toda combatividade, outros se unificaram parcialmente em nível nacional, não obstante sua fragmentação, como no caso dos piqueteros, ao mesmo tempo em que passavam por um processo de institucionalização bem adiantado, fosse quando seus dirigentes eram chamados a exercer fun-

ções governamentais, fosse quando os movimentos se transformavam em partidos políticos aptos a participar da competição eleitoral. Globalmente, portanto, os movimentos da década de 2000 apresentam muitos elementos de continuidade em relação aos que pareciam “novos” nas décadas anteriores, ao mesmo tempo em que passaram por inevitáveis transformações (GOIRAND, 2009, p. 323).

Com seu leque de objetivos e sua dinâmica ao postulá-los, o Comitê Inter-religioso do Pará expressa muito bem o que afirma o pesquisador Joanildo A. Burity, segundo o qual,

assiste-se desde a década passada a urna renovada tematização da república no pensamento político e em certas iniciativas práticas de movimentos políticos ou de organizações da sociedade civil. O fulcro dessa tematização aponta em duas direções: o alargamento da esfera pública, para além da sua referência estatal clássica, e a criação ou o aprofundamento de uma cultura cívica da participação e da responsabilidade política dos cidadãos. Em ambos os casos a república é pensada em chave democrática. Já não se trata tanto da ideia de urna mobilização de massas revolucionária, dirigida à superação da democracia burguesa e em nome de uma sociedade socialista. Também não se limita à afirmação de uma identificação dos cidadãos com os símbolos da nacionalidade ou de uma comunidade de destino homogênea (2005, p. 23).

É nesta conjuntura que encontramos o Comitê Inter-religioso do Pará. Diante do esgotamento das lutas mais classistas, até mesmo por-

que hoje já estão sendo implementadas algumas das políticas públicas que antes foram motivo de mobilizações e passeatas reclamando por sua aplicação. Outro fator que altera o rumo das estratégias é o fortalecimento da democracia que obrigada o Estado a se aproximar dos cidadãos na promoção de referendos, plebiscitos, congressos e conferências públicas, ampliando a possibilidade de intervenção das organizações sociais na esfera pública.

4 Considerações finais

“No fim do século XIX, ao mesmo tempo em que homens e mulheres celebravam as conquistas da sociedade, experimentavam também um vazio que deixava a vida sem sentido; muitos ansiavam por certezas em meio ao atordoamento da modernidade; alguns projetavam seus temores em inimigos fictícios e imaginavam uma conspiração universal” (CORDEIRO, 2009, p. 08).

Diante destes fundamentalismos que ainda despontam nos cenários mais cotidianos de nossa sociedade, a experiência de um Comitê que congrega diversas religiões pode ser compreendido como um sinal de esperança. Pois para a sociedade pacífica que almejamos viver é imprescindível que as religiões se respeitem e colaborem para a concretização e sustentação desta possibilidade.

Este tem sido o trabalho do Comitê Inter-religioso do Pará. Com avanços e recuos, o Comitê tem sido a alternativa para quem não quer viver sua fé, independentemente do prisma que se orienta, isolado como uma ilha. Tecer fio por fio uma rede de fraternidade transformadora.

Referências

- ALVES, Rubem. O suspiro dos oprimidos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.
- ALVES, Rubem. O que é religião. São Paulo: Abril Cultural / Brasiliense, 1984.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. *Estudos Avançados*, n. 18, p. 261-288, 2004.
- BURITY, Joanildo A. Religião e república: desafios do pluralismo democrático. *Cadernos de Estudos Sociais*, Recife, vol. 21, n. 1-2, p. 23-42, jan./dez. 2005.
- CARRANZA, Brenda. O Brasil, fundamentalista? In: DIAS, Zwinglio M. Os vários rostos do fundamentalismo. São Leopoldo, CEBI, 2009.
- COMITÊ INTER-RELIGIOSO DO PARÁ. Memória de reunião. Belém, 14 maio 2009.
- CORDEIRO, Juliana Guedes. Fundamentalismo – algumas considerações históricas sobre o fenômeno. In: DIAS, Zwinglio M. Os vários rostos do fundamentalismo. São Leopoldo, CEBI, 2009.
- GOHN, Maria da Glória. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. *Caderno CRH*, Salvador, v. 21, n. 54, p. 439-455, set./dez. 2008.
- GOIRAND, Camille. Movimentos sociais na América Latina: elementos para uma abordagem comparada. *Est. Hist.*, Rio de Janeiro, vol. 22, n. 44, p. 323-354, jul./dez. 2009.
- NOVAES, R. Os jovens sem religião: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. *Estudos Avançados USP*, São Paulo, v.

18, n. 52, p. 321-30, 2004.

ONU. Declaração para Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação com Base em Religião ou Crença . Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República e Agência Cooperação Advocacy, [2006].

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996.

ROSA, João Guimarães. Grande sertão: veredas. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

SANCHEZ, Wagner Lopes. (Des)encontro dos deuses: CNBB e pluralismo religioso no Brasil. Um debate a partir dos Encontros Intereclesiais de Base de CEB's (1992-1997). Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.

SANCHEZ, Wagner Lopes. Pluralismo religioso: as religiões no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2005.

TEIXEIRA, Faustino. Pluralismo religioso. Horizonte, Belo Horizonte, v. 6, n. 6, p. 27-32, 1º sem. 2005.

Contribuições de uma espiritualidade quéchua

A uma sociedade mais justa

*David Mesquiati de Oliveira **

Resumo

Os quéchuas são grupos indígenas que habitam a região andina (especialmente Bolívia, Peru e Equador) e contam com uma população estimada em dez milhões de indivíduos. É uma cultura/religião que resistiu à colonização/evangelização europeia de diferentes maneiras ao longo desses últimos quinhentos anos. Com uma espiritualidade própria, baseada na sabedoria ancestral, resiste, e de alguma maneira, ressurgiu nos dias atuais – se bem que, não como essência, pois consideramos que as culturas devem ser tratadas como processos históricos. Assumimos também que os plurais caminhos religiosos da humanidade manifestam faces dos rostos de Deus. A espiritualidade quéchua, então, teria aportes à construção de uma sociedade mais justa, contribuindo para a revalorização do papel da religião na construção/integração social. Na primeira parte, apresentamos as riquezas da cultura e religião quéchua. Na segunda, as categorias do pensamento quéchua e alguns elementos de sua teologia. Por último, que contri-

* David Mesquiati de Oliveira, doutorando em teologia pela PUC-Rio, docente do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões na faculdade UNIDA. E-mail: david@faculdadeunida.com.br

buições essa espiritualidade teria na promoção de mudanças que tragam justiça e igualdade, não somente para o desenvolvimento local de seus povos, mas também (e por que não) para toda a atual sociedade. O presente texto recolhe também dados e “observações” do autor em contato com os quéchuas durante os últimos quinze anos (viveu na Bolívia por quase cinco anos como missionário), e mantém diálogo e visita com quéchuas no Peru e Equador.

Palavras-chave: Cosmovisão Andina; Diálogo Inter-religioso; Sabedoria Ancestral

1 Introdução

Os quéchuas são indígenas da região andina com uma espiritualidade própria, baseada na sabedoria ancestral. A espiritualidade quéchua, como uma expressão do rosto de Deus, tem aportes à construção de uma sociedade mais justa, contribuindo para a revalorização do papel da religião na construção/integração social. Na primeira parte, apresentamos algumas riquezas da cultura e religião quéchua. Na segunda, as categorias do pensamento quéchua e alguns elementos de sua teologia. Por último, que contribuições a espiritualidade teria na promoção de mudanças que tragam justiça e igualdade, não somente para o desenvolvimento local de seus povos, mas também (e por que não) para toda a atual sociedade. O presente texto recolhe também dados e “observações” do autor em contato com os quéchuas durante os últimos quinze anos (viveu na Bolívia por quase cinco anos como missionário), e mantém diálogo e visita com quéchuas no Peru e Equador.

2 Religião e cultura quéchua

Um dos símbolos dos quéchuas e do império inca foi o Sol, divindade adotada que dava unidade política e religiosa. Descendentes numerosos, os quéchuas estão concentrados na chamada América Andina. A região andina está localizada na América do Sul, onde a cultura dos incas do Peru foi acolhida e abrange desde a Colômbia até o Chile. Com forte presença dos povos originários, é uma área do continente em que as culturas nativas ainda resistem, a seu modo, ao avanço da globalização e da homogeneização cultural do ocidente.

São aproximadamente oito a dez milhões de pessoas que falam o idioma quéchua¹ nos Andes (KLEE & LLINCH, 2009, p. 132s), e a grande maioria está concentrada nos países andinos centrais – Equador, Peru e Bolívia. No Peru e na Bolívia, o quéchua é também idioma oficial do país. Na prática, no entanto, a língua sofre múltiplas pressões, quando os próprios locais preferem que seus filhos sejam educados em espanhol e não mais em suas línguas originárias (questões que envolvem o emprego, a universidade e a crescente urbanização). Com exceção de alguns movimentos ligados à educação bilíngue, o aparato do Estado e o funcionamento das cidades acontecem desconsiderando essas culturas (por exemplo, polícia, serviço de saúde, leis, não são traduzidos ou oferecidos de modo bilíngue). Isso evidencia a exclusão social e a discriminação a que são expostos (SICHRA, 2001, 2006 e 2008).

1 Estamos cientes do erro que seria julgar a importância de um idioma pela quantidade de falantes. No entanto, é importante destacar que a expressiva quantidade de falantes desse idioma indígena aliada à história desse povo exerce um verdadeiro impacto na cultura andina. Há alguns que sustentam até 13 milhões de quéchua-falantes hoje nos Andes.

Resistem, também, à evangelização, tanto católica como protestante (VIVEIROS DE CASTRO, 1999), sendo as correntes pentecostais uma exceção (ANDRADE, 2004). As versões pentecostais e carismáticas, por sua proposta mais sensorial e “encantada”, têm maior receptividade entre os povos indígenas. No entanto, esses grupos exigem mudanças culturais que produzem “ocidentalização”. Há todo um esforço em curso entre os católicos e protestantes, conhecido como *teologia índia*, que busca revalorizar o *próprio*, a *revelação* recebida nesses povos, para que a evangelização não ocorra “de fora para dentro”, mas para que *germine* a partir das próprias culturas e religiões, movimento conhecido como *inculturação*.

A cultura quéchua, assim como outras culturas antigas, desenvolveu-se sobre a base da intuição – em quéchua *sonqöwan* não é tão dependente da razão, como as sociedades sob o recorte da dita “ciência”. Tal abertura possibilita a comunicação com o transcendente e alimenta uma função sensória do conhecimento. Essa visão integrada e sensitiva da realidade sacraliza os elementos da natureza, bem como as relações humanas. O homem andino é, sobretudo, um homem religioso, conectado ao sagrado (ROBR, 1997).

Na cosmovisão ancestral quéchua há três mundos: o mundo de cima, *hananpacha* (mundo dos espíritos), o mundo do meio, *kaypacha* (mundo dos homens), e o mundo de baixo, *ukupacha* (mundo dos mortos). O homem andino deveria viver em equilíbrio (*ayni*) com esses três mundos. *Ayni*, no idioma quéchua, quer dizer “reciprocidade”, ou “equilíbrio”. Significa ter uma relação síncrona com a Natureza (*Pachamama* ou *Mamapacha*), com os três mundos da cosmologia andina e com o *ego*. Esse equilíbrio está baseado na prática da solidariedade e da ajuda mútua entre os membros de uma comunidade. Os in-

cas incorporaram o princípio da reciprocidade e da complementariedade como uma das bases do funcionamento econômico e social de seu império (ALMEIDA, 2005, p. 267s.). Ledezma Rivera pode fazer uma comparação das comunidades campesinas andinas atuais com a sociedade ocidental e concluiu que a reciprocidade (âmbito produtivo) e a redistribuição (âmbito do consumo coletivo) não estão baseadas no prestígio e poder econômico, como na sociedade ocidental. Nas comunidades campesinas o prestígio e o poder são dados pela capacidade de reciprocitar e de redistribuir (2003, p. 178). Trata-se, portanto, de uma mentalidade diferente (TEMPLE, 2003).

A religiosidade indígena tem sua forma própria de interpretar o sobrenatural. Não está apoiada em uma sistematização teológica ou em uma estrutura eclesial (ELIADE, 1995, p. 59). Sua relação com o divino é aberta, inclusiva, não direcionada por nomes ou estruturas. O índio terena Lúcio Flores (Brasil) sugere que, vê-los como comunidade inclusiva, é uma chave para se entender os povos indígenas (FLORES, 2003, p. 12). São heterogêneos, com centenas de povos e línguas diferentes não redutíveis a uma classificação compartimentalizada. Sobre religião, há uma grande diversidade de expressões de fé: muitos rituais, calendários sagrados personalizados, locais e formas de culto variadas, além de muitos nomes para Deus. Trata-se de uma religiosidade incluyente e “ecumênica”. Ouvem o outro, cultuam com o outro, aceitam o outro, seja este outro um indígena, padre, pastor ou místico.

O Inca representando o Sol (*Inti*), e sua esposa, a Lua (*Quilla*), são reverenciados em contos mitológicos. O Sol, que propiciava a existência, foi motivo de maior veneração, e foi instrumentalizado na conquista de outros povos pelos incas, como forma de centralização do poder imperial. Luis Millones reflete: “Nas civilizações da América

pré-hispânica, as espigas de milho e seu aspecto dourado apontavam para o Sol e nutriam a sua gente; resulta inelidível que o astro e a planta sejam parte de seu panteão cotidiano” (MILLONES, 2008, p. 15).

Essa religiosidade está, de alguma forma, aberta às relações interculturais. Eduardo Viveiros de Castro afirma que, no começo da evangelização dos indígenas, se pensou que eram povos sem religião, pois não tinham as mesmas estruturas de hierarquia, nem de ídolos nem de poder tal como a religião europeia. Acreditava-se tratar de povos como papel em branco, em que se podia imprimir a nova fé sem restrições – primeiras cartas de Manoel da Nóbrega. Com o passar dos anos, esse preconceito e ignorância deu lugar ao estereótipo do selvagem inconstante, que rapidamente volta aos seus hábitos pagãos, pois não atendia a um dos pressupostos básicos da catequese do século XVI: a essência da crença era a obediência. Para “converter” os índios, a estratégia foi mudar seus costumes e hábitos, enfim, sua cultura. Para evangelizar, foi preciso “desidentizar” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 10 e 29).

3 Categorias do pensamento quéchua

Partiremos das principais categorias lógicas do pensamento quéchua e das relações existentes entre elas. Apesar de fazer uso de termos ocidentais para identificá-los, deve ficar claro que, em quéchua, tais expressões atendem à outra episteme. Destacamos cinco categorias: 1) espaço, 2) tempo, 3) qualidade, 4) quantidade e 5) causalidade.

As relações espaciais (*llapa pacha*) e temporais (*karma pacha*) expressam-se muitas vezes com as mesmas palavras em quéchua. De

fato, o termo *pacha* encerra as duas realidades, tempo e espaço. Ileana Almeida defende, inclusive, que na formação da cultura/idioma quéchua, as representações espaciais vieram antes que as temporais. Isso explicaria como, ainda hoje, eles costumam expressar o tempo em termos espaciais. Ainda sobre o espaço, os quéchuas usaram o próprio corpo para estabelecer direções. Por exemplo, “etimologicamente, a palavra *ñauya* (diante, em frente), derivaria do termo *ñawi* (face, rosto). Igualmente, as primeiras unidades quéchuas de medição estão vinculadas com as partes do corpo ou com seu movimento” (ALMEIDA, 2005, p. 104).

O universo era imaginado pelo quéchua como dividido em quatro quadrantes, número da plenitude, do “completo”. Os quatro “pontos cardeais” na cosmovisão andina são: *Chinchaysuyu* (norte), *Antisuyu* (leste), *Cuntisuyu* (oeste), *Collasuyu* (sul). Foram definidos a partir do “caminho do sol”: solstício de junho e de dezembro, um espaço-tempo festivo e sagrado (WACHTEL, 1973).

O “tempo” aparece depois na história quéchua. Na formação da ideia de tempo, considerou-se o momento da atividade verbal da pessoa que falava. O passado é visto como “o que se adiantou”, “o real”. Em relação ao que fala em tempo presente, o passado em quéchua, posiciona-se diante do que fala. O futuro, embora concebido também como real, ainda é desconhecido, e situa-se atrás, de costas para o presente, é o “não visto”. O referencial é o homem que realiza a ação e a comunica. Sendo o idioma construído com sufixos, um exemplo de conjugação verbal mantém a lógica. Para expressar “eu como” (*mikuni*), o quéchua usa *miku* (raiz de “comer”) e o sufixo de primeira pessoa *-ni*, que provém do dizer “*nin*” (ALMEIDA, 2005, p. 105). Victoria Carrasco mostra outros exemplos:

Callari Pacha: o começo, o início, o princípio.

Ñaupá Pacha: adiante, pegadas dos predecessores, antes.

Cunan Pacha: hoje, presente, atual, onde estou.

Sarún Pacha: chegar a ser, imediato, ir, futuro.

Shamun Pacha: virá, atrás, amanhã, mais tarde, os filhos (CARRASCO, 1997, p. 29).

Nota-se que *Ñaupá Pacha* corresponde ao “passado” ocidental. Mas ele é descrito como “adiante”. O que precedeu deixou pegadas para não perder-se do caminho. É um indicativo para seguir as pisadas dos antepassados, que, por isso, são tão valorizados. O *Shamuy Pacha* (“futuro”), em quéchua, é o que vem “atrás”, o que sucederá amanhã. Conclui Victoria Carrasco:

São concepções que conjugam tempo e espaço. À frente está o passado, com todas as lições históricas, a herança cultural e o legado de sabedoria; o futuro está atrás, como tarefa e compromisso que só se realizará se forem seguidas com fidelidade as pegadas dos predecessores, os que foram adiante (CARRASCO, 1997, p. 36).

A medição cíclica do tempo tinha como critério o ritmo da vida, da natureza e do próprio homem. Assim, o calendário era lunar (fases da lua) e posteriormente migrou para solar (posições do sol no horizonte). A semana tinha dez dias (*kahuna*), provavelmente correspondendo aos dedos das mãos, referindo-se ao trabalho no campo (ALMEIDA, 2005, p. 106). Em tudo, tempo e espaço estavam conectados.

Quanto ao surgimento do pensamento qualitativo quéchua (*kapuykay*), ele não começou utilizando-se de palavras abstratas. Ainda

hoje se percebe essa relação direta entre os nomes das propriedades dos objetos com os próprios objetos, o emprego atributivo do nome. É o caso de *chaki-ñán* (atalho), literalmente “perna” e “caminho”; *maki-kapchi* (artesanato), literalmente “mão” e “arte”; *sumak* (formoso), da junção de “bem” e uma forma antiga do verbo *kani* (ser). Mais tarde surgiram palavras abstratas para expressar conceitos de qualidade, vindo a ser considerada como objeto e formulada verbalmente. Almeida registra: “o processo de substantivação do adjetivo expressa um altíssimo crescimento dos conceitos abstratos e do pensamento em geral” (ALMEIDA, 2005, p. 107).

Da mesma forma que a qualidade no início, o conceito de quantidade (*cheka kay*) também surgiu associando a ideia a um objeto. Nesse caso, aos dedos da mão. Com o aperfeiçoamento das ideias de quantidade, surgiu o sistema decimal, que ampliou a base de cálculo. O termo *yupana* expressa a relação quantitativa entre os objetos e o pensamento matemático, mas significa também apreço e honra. No período incaico os quéchuas utilizavam o apelativo *yupanki* (“tu contas”, literalmente) para referir-se ao Inca, significando que o grande rei tinha prerrogativa para contar, calcular, ordenar e organizar (ALMEIDA, 2005, p. 107).

A causalidade (*raykukay*) fundamentava-se nas ideias temporais e espaciais, mas evoluíram ao longo dos anos. A relação causal pode ser vista na posposição *-manta* que expressa a relação causal em forma geral: *-ta*, significa “por” e *-man*, “a”. Em sentido temporal-espacial, significa “desde” (*wasimanta*, “desde a casa”). Contudo, pode ser utilizado para expressar causalidade, como no caso de *kuyaymanta*, que significa “por amor” (ALMEIDA, 2005, p. 108). Atualmente, para indicar claramente causa, razão e motivo, usa-se também o tema gramatical *rayku* (do verbo *raykuna*) como posposição, no sentido de “atribuir”, “culpar”.

Esses conceitos/categorias quéchuas foram forjados histórica e culturalmente como expressão intelectual coletiva e social, refletindo suas circunstâncias, necessidades e interesses. Almeida acrescenta que esses conceitos “se aplicaram e se seguem aplicando como instrumentos indispensáveis do conhecimento e compreensão da realidade” do povo quéchua. Qualquer aproximação a esses povos precisa considerar essas categorias (ALMEIDA, 2005, p. 107).

Outras categorias mais amplas ajudam a entender a racionalidade integrada andina. É sua concepção do acontecer como cosmocêntrico e holístico. Sendo cosmocêntrico, coloca o mundo no centro, e não o ser humano, que sequer é hierarquicamente superior; em lugar de dominar o universo (*pacha*), o ser humano exerce uma função de “ponte” entre diferentes âmbitos da realidade. Sendo holístico, faz interagir todo o cosmos. Nesse sentido, Josef Estermann identificou cinco princípios diretivos do pensamento andino, que enumeramos a seguir e comentaremos na sequência: 1) “o princípio de relacionalidade”, 2) “o princípio de correspondência”, 3) “o princípio de complementaridade”, 4) “o princípio de reciprocidade” e 5) “o princípio de ciclicidade histórica” (ESTERMANN, 2007, p. 126-139).

1) *O princípio de relacionalidade*: essa seria a característica mais fundamental e determinante do pensamento andino, a relacionalidade de tudo, segundo Estermann. Não há a concepção de absolutidade (entes absolutos) no mundo andino; não pode haver nenhum “ente” completamente carente de relações, sejam imanentes ou transcendententes. Isso significa que cada “ente”, acontecimento, estado de consciência, sentimento, fato e possibilidade estão conectados com seus pares, imersos em múltiplas relações. A relacionalidade é um “axioma inconsciente” da filosofia e teologia andina e “a

chave pré-conceitual da interpretação hermenêutica da experiência do *runa* [ser humano ou pessoa] andino” (ESTERMANN, 2007, p. 128). Essa concepção inclusiva concebe o ser humano sempre “vinculado”, nunca separado ou autônomo. Os demais princípios são “axiomas derivados”.

- 2) *O princípio de correspondência*: defende a correspondência entre o micro e o macrocosmo, entre o grande e o pequeno; para todas as coisas há uma “resposta” correlativa. É um questionamento dos pressupostos mecânicos da causalidade física, revelando, ao contrário, um nexos simbólico-representativo. Assim, os solstícios, as fases da lua, o arco-íris, as nuvens, as montanhas têm um caráter *numinoso* e sagrado. Mediante atos simbólicos, o ser humano representa no micro o que se passa no macrocosmo.
- 3) *O princípio de complementaridade*: planteia que cada ente e cada acontecimento têm seu complemento para ser “completo”, para ser capaz de existir e atuar. A “oposição” não paralisa a relação, antes, dinamiza a realidade, fazendo coexistir opostos de maneira inseparável. A união de oposições possibilita o verdadeiro “ente”, um equilíbrio dialético ou dialógico. Esse ordenamento polar vai contrapor um lado esquerdo a um direito, chegando a um tipo de sexualidade não biológica. Isso vai projetar, para a categoria do divino, representações masculinas e femininas, sem fazer referência à dimensão reprodutiva, erótica ou genital, mas, sobretudo, evidenciando o princípio da complementaridade.
- 4) *O princípio de reciprocidade*: é uma “ética cósmica” que desperta um “dever cósmico” e uma “justiça cósmica”, bem diferentes da racionalidade ocidental, que pressupõe uma relação de interação livre e voluntária. A cada ato corresponde, como contribuição comple-

mentária, um ato recíproco, na mesma intensidade. A partir da interação, gestos recíprocos promovem o intercâmbio de bens, sentimentos, pessoas e valores religiosos, resultando em um sistema harmonioso e equilibrado de relações.

- 5) *O princípio de ciclicidade histórica*: baseado na experiência agrícola, o ser humano andino concebe o tempo e o espaço (*pacha*) como algo “repetitivo”. Não existe algo novo, totalmente desconhecido, para o pensamento andino. O tempo não é linear, mas circular, uma espiral interminável: “cada círculo descreve um ciclo, seja com respeito às estações do ano, à sucessão das gerações, ou seja, quanto às diferentes eras históricas” (ESTERMANN, 2007, p. 131). A sequência é dialética e descontínua, levando a outro ciclo, mas de nível diferente. Isto é, o tempo tem uma ordem qualitativa, não quantitativa. Depende da densidade, do peso e da importância de um acontecimento. Os rituais e as cerimônias devem ocorrer no “tempo” apropriado. Por isso, as categorias temporais mais importantes não são “avançado” ou “atrasado”, nem “passado” ou “futuro”, mas “antes” (*ñaupap*) e “depois” (*qhepa*). Cada tempo tem seu propósito específico.

Assim, esses princípios colocam o ser humano em um lugar específico em meio às relações religiosas, cósmicas, ecológicas, sociais e econômicas. Habitar esse Cosmos ordenado e harmonioso é viver estreitos laços de comunidade e irmandade, convivendo com outros seres vivos e inertes, sagrados ou profanos, divinos e não-divinos (ESTERMANN, 2007, p. 127). A racionalidade quéchua mostra-se, então, relacional e integrada, partindo da convicção de que este universo está interconectado e que obedece a uma ordem cósmica e antropológica fundamental (ESTERNANN, 2005).

4 A espiritualidade quéchua

A espiritualidade quéchua tem suas peculiaridades, mas procuraremos tratá-las de forma integrada, isto é, considerando a influência multiétnica da região andina e as transformações sofridas nos últimos séculos. Ocupar-nos-emos de uma espiritualidade vigente, não de uma espiritualidade idealizada, folclórica ou nostálgica.

Apesar das profundas mudanças que vem ocorrendo nas comunidades quéchuas – como os efeitos da modernidade, as crises econômicas, as alterações impostas aos migrantes na cidade, os prognósticos de desaparecimento da cultura quéchua –, paradoxalmente, a espiritualidade andina permanece atuante na vida do quéchua. Esse paradoxo se observa igualmente em todo o Ocidente, onde pese a força homogeneizadora da globalização econômica e cultural, distintas espiritualidades de cada nacionalidade insistem em permanecer (ou se dá a conhecer) no cenário internacional. Chama especial atenção as espiritualidades indígenas, por seu caráter comunitário e de valorização da vida.

O contexto indígena forjou uma espiritualidade própria. A cosmovisão andina “está baseada na holística, que reconhece tudo quanto existe e forma parte da experiência humana como fonte de vida e participa na vida do homem através do diálogo permanente.” (CHÁVEZ, 2005, p. 187.). Concordamos com Zenón Depaz quando afirma:

A tradição andina contém pressupostos ontológicos e valorativos, que por favorecer a expansão da diversidade e da dimensão celebratória e lúdica da ação, desde uma visão holística, relacional do ser, podem constituir uma referência para a aposta co-

letiva de refundação radical das bases civilizatórias no mundo contemporâneo (DEPAZ, 2005, p. 69).

As consequências éticas e espirituais dessa compreensão de mundo para o cristianismo foi de exclusão e de uma relação assimétrica com o restante da criação. Na tradição, a “teologia ascética e mística”, enquadrou a espiritualidade cristã em termos de ascese, pobreza e celibato (Antônio do Egito, 250-356), e do martírio e virgindade (Pastor de Hermas), pautas que vigoraram até o começo da Idade Média, quando Tomás de Aquino restringiu o “estado de perfeição” ainda mais: somente os monges (pelos votos) e os bispos (dedicação pastoral). O Concílio Vaticano II fez importantes correções, especialmente ao “incluir” os leigos na vida da Igreja. As espiritualidades indígenas são novas fontes de “correções”, que contribuem para um cristianismo inculturado.

Josef Estermann reflete:

As espiritualidades indígenas são, como qualquer outra espiritualidade, parte íntegra de uma “cultura” particular: sua ancoragem profunda e imprescindível, sua dimensão de orientação e sentido. Segundo meu parecer, é impossível e ainda violento separar os aspectos “abertamente culturais” dos aspectos “espirituais e religiosos” de uma cultura. Há certas igrejas e movimentos religiosos (sobretudo neopentecostais e evangélicos fundamentalistas) que defendem como postura ante o mundo andino: “Cultura andina sim, religião (religiosidade ou espiritualidade) andina não!”. Admite-se o idioma aimará ou o quéchua mas não a folha da coca ou a *waxt'á*; faz-se uma distinção maniqueísta entre o que é “de Deus” e o que é “do diabo”. Entretanto, promovem “valores” culturais de procedência estrangeira,

tal com o individualismo, a escrituralidade, a privacidade e a superação pessoal (ESTERMANN, 2010, p. 172).

Na espiritualidade andina não há a dicotomia ocidental do sagrado e do profano, pois a vida cotidiana é uma vida espiritual: a espiritualidade dos andinos a vivem em seu viver diário em contato com a natureza e o cosmos (CLASTRES, 1979). De acordo com Zenón Depaz o elemento chave da sensibilidade andina é a relacionalidade do todo, que prevê que os *entes* não são autônomos, como indivíduos autossuficientes, mas inseridos dentro de uma rede de múltiplas relações, como nós de relações. Dessa forma, continua o autor, “nenhum ente se concebe completo em si mesmo senão em virtude a sua *complementaridade* com outros em diversos planos da realidade” (DEPAZ, 2005, p. 55, 57). Privilegia uma integração harmônica entre os *entes*, sejam eles seres humanos ou não – como as plantas, as montanhas, os rios, e até os que morreram e os que virão. É uma visão relacional “universal”. Por isso, uma simples pedra no caminho, uma montanha na paisagem, podem ser autênticos meios para conectar os entes com o sagrado. Tudo está “vivo” e entrelaçado. Angelit Guzmán Chávez afirmou: “A força de criação e recriação se põe em jogo para encontrar novos modos de esconder o culto: converter em *waka* dando-lhe significado e forma religiosa a pedras amorfas do caminho que passavam despercebidas aos olhos dos expertos doutrinadores” (GUSMÁN CHÁVEZ, 2010, p. 129).

Há uma orientação vertical da sensibilidade andina (os três mundos quéchuas), mas não é descrita em termos de hierarquia nem em sentido transcendental. Eles estão articulados – os três compõem o mundo. Assim, o sagrado está em toda a *Pacha*, como *ponte* vital: “a comunidade de deidades não é estranha ao mundo, faz parte dele como

sua dimensão sacramental e se intensifica nas ‘zonas de transição’” (DEPAZ, 2005, p. 58). Esse “panenteísmo” tem lugares e tempos de transição simbólicos privilegiados. Os locais podem ser as *wakas* (locais sagrados andinos que foram cristianizadas pelo catolicismo com cruzes) e também as fontes, os raios, o arco-íris, etc. Os tempos de transição são as estações do ano e especialmente os solstícios. Em ambos os casos se vinculam polaridades complementárias.

A espiritualidade andina promove uma integração harmônica do diferente, é complementar, relacional (sintetizada no *uyway*: “te crio e me crias”), tem um profundo respeito à natureza, uma compreensão da profunda conexão entre corpo e alma (como enfrentam as enfermidades e a importância dada ao “ânimo”), e, especialmente, na memória dos que foram – como maneira de atualizar sua presença e influência (GUSMÁM CHÁVEZ, 2010, p. 155).

Conclusão

É preciso perceber a ação de Deus nas culturas originárias andinas, onde Ele também tem se revelado. Deus não chegou à América com os missionários cristãos. Ele já estava presente. Isso implica na não-demonização da fé dos povos originários e na busca por diálogo com o pensamento indígena. Conforme Marcelino Tapia “é preciso reconhecer que os povos indígenas representam um dos últimos refúgios onde o ser humano pós-moderno espera encontrar uma genuína espiritualidade” (TAPIA, 2010, p. 52.). Essa é uma esperança de que as espiritualidades indígenas nos ajudem a construir um mundo melhor, mais humano, de forte base comunitária, vinculante e fraternal.

Referências

- ALMEIDA, I. *Historia del pueblo kechua*. 2 ed. Quito: Abya-Yala, 2005.
- ANDRADE, S. *Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: Abya Yala; FLACSO; Lima: IFEA, 2004.
- CARRASCO, V. "Antropología indígena e bíblica: 'Chaqiñan' andino e Bíblia". In: *Ribla – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, n. 26, jan-jun, 1997, p. 25-47.
- CHÁVEZ, A. "Aproximación lingüística a la cosmovisión andina". PEÑA, A. et al. *La racionalidad andina*. Lima: Mantaro, 2005, p. 177-189.
- CLASTRES, P. *Sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Avila, 1979.
- DEPAZ, Z. "Horizontes de sentido en la cultura andina". PEÑA, A. et al. *La racionalidad andina*. Lima: Mantaro, 2005, p. 47-76.
- ELIADE, M. & COULIANO, I. P. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- ESTERMANN, J. "Equilibrio y cuidado: concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal. In: M. de la Torre & R. Zwetsch (orgs.). *Diaconía y solidaridad desde los pueblos indígenas*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CETELA, 2007, p. 126-139.
- ESTERMANN, J. "Las cruces verdes en las puntas de los cerros: Gracia e Cruz en la dinámica de la esperanza de los pueblos originarios andinos". R. E. Zwetsch (ed.). *CETELA: Encuentro de Cochabamba*. Bolívia, nov. 2005, p.1-16 (CD-ROM).
- ESTERMANN, J. "Más allá de la ortodoxia: pautas para una teología y misionología en perspectiva intercultural e interreligiosa". CORDERO, L e VARGAS, M. (eds.). *Espiritualidades indígenas, intercul-*

- turalidad y misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2010, p. 167-180.
- FLORES, L. P. *Adoradores do Sol: reflexões sobre a religiosidade indígena*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GUSMÁM CHÁVEZ, A. “¿La extirpación de egolatrías? Los retos de la misión cristiana con el pueblo andino”. CORDERO, L e VARGAS, M. (eds.). *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2010, p. 113-164.
- KLEE, C. A. & LINCH, A. *El español en contacto con otras lenguas*. Washington: Georgetown University Press, 2009.
- LEDEZMA RIVERA, J. L. *Economía andina: estrategias no monetarias en las comunidades andinas quechuas de Raqaypampa (Bolivia)*. Quito: Abya-Yala; Cochabamba: UMSS, 2003.
- MILLONES, L. *Perú indígena: poder y religión en los Andes centrales*. Lima: FECP, 2008.
- ROBR, E. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas: sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 1997.
- SICHRÁ, I. “Cultura escrita quechua en Bolivia: contradicción en los tiempos del poder”. *Tellus*, ano 8, n. 15, jul./dez. Campo Grande-MS, 2008, p. 11-34.
- SICHRÁ, I. *¿Para qué me enseñan quechua! ¿Acaso voy a ser dirigente campesino? La enseñanza del quechua en colegios de la ciudad de Cochabamba, Bolivia*. Cochabamba: PROEIB Andes, 2001.
- SICHRÁ, I. *Enseñanza de lengua indígena e interculturalidad: ¿entre la realidad y el deseo? Investigación sobre la enseñanza del quechua en dos colegios particulares en Cochabamba*. Cochabamba: PROEIB Andes, 2006.
- TAPIA, M. “La antropología, la espiritualidad indígena y los desafíos

para la misión de la iglesia en el siglo 21". CORDERO, L e VARGAS, M. (eds.). *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2010, p. 11-57.

TEMPLE, D. *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz: Plural, TARI, 2003

VIVEIROS DE CASTRO, E. *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas*. Cuiabá: GTME, 1999.

WACHTEL, N. *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andina*. Lima: IEP, 1973, p.163-228.

O diálogo inter-religioso a partir da estrutura dialógica do ser humano segundo Martin Buber

José Maria Guimarães Ramos *

Resumo

O trabalho pretende iluminar a questão do diálogo inter-religioso a partir da compreensão da existência dialógica do ser humano segundo Martin Buber, a fim de mostrar que, em um contexto de pluralismo e intolerância religiosa, há sempre possibilidade de diálogo, pois o ser humano tem uma estrutura dialógica e existe como tal. Martin Buber era filósofo, escritor, teólogo e pedagogo judeu, defensor da coexistência entre árabes e judeus. A base de seu pensamento é o diálogo, única saída para a intolerância de sua época. As reflexões do autor são de grande importância para se pensar a questão do diálogo inter-religioso em nosso contexto, pois se parte da ideia de que o ser humano só pode existir em diálogo, isto é, em relação com o outro, com a natureza e com Deus, não uma simples comunicação, o verdadeiro diálogo é *comunhão*, o que quer dizer, reciprocidade de ação interior, que as pessoas devem ter uma para com as outras.

* Mestrando em Ciências da Religião na Universidade Estadual do Pará – UEPA.
E-mail: zecagrm@yahoo.com.br

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso, dialógica, pluralismo, intolerância religiosa.

1 Introdução

Perguntar sobre o homem, sobre o sentido de seu ser e de sua existência, é desde os primórdios da humanidade a reflexão primordial do espírito humano. Apesar de tantos séculos de reflexão o homem materialista de nosso tempo reduz sua preocupação a interesses imediatos, consumo desenfreado, e pensamento calculista e intolerância religiosa.

A reflexão antropológica de Martin Buber é uma das últimas abordagens à questão do homem. Em primeiro lugar, ele se distancia de antropologias redutivas como aquelas de Kant, Hegel e Marx. Buber examina concepções antropológicas que privilegiaram somente um aspecto do homem e as consequências dessas concepções e afirma a necessidade de olhar para todos os aspectos do homem, examinando-o em sua totalidade. Para isso, o autor, parte da dialógica, onde se encontra os princípios norteadores de sua antropologia, a saber, as palavras fundamentais “Eu-Tu” e “Eu-Isso”. As palavras fundamentais caracterizam o homem como um ser totalmente de relação com o outro e com o mundo, um ser que tem uma estrutura dialógica e que existe como tal. Em oposição ao mundo da relação, na qual o sujeito participa com todo o seu ser está o mundo da experiência e da utilização. Este é o grande perigo de nossa época, ou seja, o crescimento do mundo da experiência, da relação sujeito-objeto, que transforma o outro e o mundo em coisas para serem utilizadas, consumidas e ins-

trumentalizadas. Este perigo se evita com a relação pessoal da palavra fundamental “Eu-Tu”, que é uma relação consciente e responsável, que não trata o outro como objeto, esta é uma relação de amor.

A questão da existência humana segundo Buber se encontra em uma condição muito delicada, pois o homem se encontra em uma crise sem precedência. No plano social, depois das duas grandes guerras e do esfacelamento do modelo social tradicional baseado na reciprocidade, uma reavaliação da idéia de homem se faz extremamente necessária. No plano filosófico se deve buscar uma visão de conjunto, superando a tendência de fragmentar o homem em diversos setores, que proporciona um exame mais detalhado, mas desconexo e menos empenhado. E finalmente no plano espiritual, o homem se encontra em um vazio existencial e vê o mundo construído por ele próprio voltar-se contra si mesmo, se fazendo hostil nos setores da técnica, da economia e da política.

A pergunta sobre o homem deve buscar a fundo o que é fundamental como a posição particular do homem no cosmo, a sua relação com o destino, a sua relação com o mundo das coisas, a compreensão do outro, a existência de um ser consciente da morte, a sua atitude no caso de cada encontro seu, o ordinário e o extraordinário e o mistério no qual a sua vida é imersa (BUBER, 2004c, p. 7).

É justamente o caráter mais profundo da existência do homem que Buber procura demonstrar, não uma existência priva de significado como um dado que simplesmente aparece no mundo entre as outras coisas, mas se procura a diferença entre o homem e as outras criaturas, ou seja, a busca do verdadeiro sentido de tal existência. A diferença entre o homem e as outras criaturas que estão no mundo, segundo o autor, se dá pelo peculiar ser social do homem que se manifesta originariamente, não por interesse ou utilidade, nem depende dos sen-

timentos, mas se mostra em um a priori universalmente válido em uma categoria de relação que coloca em contato imediato e gratuito o “eu” com o “outro” (BUBER, 2004c, p. XVI-XVII). Nesse caso, o problema fundamental do homem se configura como o problema do “entre” (Zwischen) ou inter-relação. Que é a rede de relações à qual o homem participa e se compara, se confronta com o mundo, com as coisas, com os outros seres vivos, distinguindo-se deles. São nestes dois aspectos de distinção e confronto, a partir de uma auto-reflexão, isto é, examinar a si mesmo, que se pode chegar a conhecer o homem real.

2 Reencontrar o ser humano

Martin Buber nasceu em Viena em 8 de fevereiro de 1878 e morreu em Jerusalém em 1965. Sua vida foi marcada por experiências religiosas intensas como a espiritualidade judaica que viveu na casa de seus avós paternos em Lemberg na Galícia após a o divórcio de seus pais, também viveu o clima de abertura intelectual da Universidade de Viena onde estudou Filosofia e História da Arte e a escalada da ideologia nazista do Terceiro Reich. Em 1933 é destituído pelos nazistas de seu cargo de professor da Universidade de Frankfurt, em 1938 se transfere para Jerusalém a convite da Universidade Hebraica de Jerusalém onde permanece até o fim de sua vida.

Como vimos, Buber viveu em ambientes diversos, mas que tinham em comum, com exceção da casa de seus avós, conflitos que pareciam sem solução senão a guerra e o extermínio do outro, como a perseguição dos nazistas aos judeus na Alemanha e a convivência, há séculos turbulenta, entre judeus e árabes. No entanto, diante deste cenário, o

autor na busca do sentido, enquanto busca existencial do sentido da vida, não caiu em um ateísmo como o de Albert Camus ou a negação do homem como fez Karl Barth mas procurou um efetivo engajamento de responsabilidade e o sentido da existência humana nas suas manifestações concretas, acolhendo o outro incondicionalmente em sua integridade e alteridade. Buber deposita uma grande fé no homem, esta é sua convicção pessoal, importante para superar as dificuldades, onde o diálogo é plenitude.

3 O sentido existencial das palavras fundamentais eu-tu e eu-isso

A dialógica de Martin Buber se funda sobre as duas palavras fundamentais (*Grundworte*) que dá possibilidade de falar sobre a existência humana. Tal homem, que vive uma tensão fundamental, a partir das categorias originais do seu ser, quando entra em relação com o mundo natural, com o mundo espiritual, com os outros homens e com Deus. Toda essa teia de relações se dá na palavra fundamental Eu-Tu (*Ich-Du*) que junto com a outra palavra fundamental Eu-Isso (*Ich-Es*) é fundamento do modo de ser do homem (POMA, 1974, p. 39).

Para Buber a palavra fundamental não é uma palavra singular mas uma palavra composta (BUBER, 2004d, p.59), isto revela alguns princípios da ontologia de Buber e, sobretudo, que ao centro da reflexão está o homem. O dualismo da palavra fundamental está em conformidade com o modo de ser do homem, em conformidade com aquilo que ele pode pronunciar. Com isso, o mundo se apresenta em uma forma específica como observa Andrea Poma:

O mundo, portanto, tem duas faces somente porque existe um homem ao qual ele aparece, o dualismo do mundo não é interno ao próprio mundo, mas é a sua adequação à duplicidade do homem, ou seja, o mundo é dual porque o homem pode colocar-se diante dele em dois modos diferentes, porque diante do mundo o homem pode pronunciar duas palavras diferentes: Tu e Isso (POMA, 1974, p. 39-40)¹.

Buber define as palavras fundamentais como segue:

Uma dessas palavras fundamentais é o par Eu-Tu. A outra palavra fundamental é o par Eu-Isso, onde, no lugar de isso se poder usar as palavras ele ou ela, sem que a palavra fundamental perca o sentido. Assim também o eu do homem é duplo. Porque o eu da palavra fundamental Eu-Tu é diferente daquele da palavra fundamental Eu-Isso (BUBER, 2004d, p. 59).

Neste trecho não podemos pensar, como parece, que o fator de distinção entre as palavras fundamentais seja que Eu-Tu se refira à relação do homem com os outros homens, e Eu-Isso se refira à relação com as coisas. Pois, no lugar de “Isso”, da palavra Eu-Isso, se pode usar a palavra “ele”, e na relação Eu-Tu pode-se efetuar a relação com o “tu” de entidade espiritual. Portanto, o fator de distinção das duas palavras fundamentais é o tipo de relação que ocorre entre os dois termos base. A verdadeira diferença está entre o reino da experiência e o reino da relação (POMA, 1974, p. 41). “O mundo como experiência pertence à palavra fundamental Eu-Isso. A palavra fundamental Eu-Tu funda o mundo da relação” (POMA, 1974, p. 61).

Como vimos, a experiência pertence ao mundo do Eu-Isso. Mas o que significa experiência, ou seja, a relação Eu-Isso? Segundo Levinas

1 Todas as traduções são minhas.

(1992) o mundo do isso coincide com tudo aquilo que é o eu na sua experiência objetiva e prática. Segundo Andrea Poma para Martin Buber fazer experiência de uma coisa, de uma pessoa ou de uma ideia significa considerar a coisa, a pessoa ou a idéia como próprio objeto e a tratar-lhes em uma ou mais de suas qualidades para uma utilidade, no plano da experiência ou no plano da utilização (POMA, 1974, p. 41).

Estamos diante de um mundo que se deixa experimentar, que se torna objeto para o eu. Por isso, a experiência é sempre uma objetivação do mundo, das coisas e de tudo o que é tomado como objeto de experiência, inclusive pessoas. Portanto, fazer experiência é conceber as coisas a partir de um plano de relação impessoal, instrumental e superficial. Para Buber, aquele que faz experiência não faz parte do mundo. A experiência é nele, e não entre ele e o mundo (BUBER, 2004d, p. 61). Este modo objetivo de tratar a realidade é para Buber o esvaziamento de uma experiência enquanto evento existencial do qual o homem participa com todo o seu ser em uma autentica interação com o mundo. No plano social, tal interação, é o remédio contra o materialismo.

Um outro é o mundo da relação da palavra fundamental Eu-Tu. Pois, seja o eu como o tu são efetivamente participantes. Então, em uma relação autentica o tu não é acolhido superficialmente em uma das suas partes mas na sua integridade, no seu todo, na sua essência, e sobretudo, no seu presente, como aquilo que está diante. O tu não é tomado como um simples objeto que aparece diante de mim, como algo com o qual eu estabeleço uma relação objetiva, mas o tu é algo que está realmente fora de mim, na minha frente, com o qual eu entro em uma autentica relação, que quer dizer um autentico encontrar-se.

Este tipo de relação é elevado à categoria de encontro que coloca em um autentico contato o eu e o tu. Para Buber, relação não é outra coisa

que reciprocidade. “Não se deve enfraquecer o significado da relação, relação é reciprocidade” (BUBER, 2004d, p. 63).

Com isso, Buber quer sublinhar que o outro não poder ser reduzido a objeto e nem mesmo reduzido a um outro eu. O verdadeiro sentido é que o eu está diante de um outro que é externo. Não se trata de uma simples distinção metodológica para delimitar o campo do eu e do outro mas é requisito fundamental para que se possa dizer tu.

A relação Eu-Tu é a única que me coloca verdadeiramente em condição de conhecer tudo de uma coisa, ou melhor, de conhecer o todo, mas não por meio de uma relação de experiência, uma relação de sujeito-objeto, mas através de uma relação, na qual ambos, seja o eu como o tu, sejam plenamente empenhados com todo o todo seu ser, em saber que é sobretudo fazer, realizar (POMA, 1974, p. 44).

No mundo da relação, tanto o eu como o tu participam de maneira efetiva porque não se faz uma experiência superficial do tu que não é tratado como objeto privo de significado autêntico mas é tratado como um todo, na sua essência, como algo que está fora de mim e, sobretudo, é algo presente com o qual se pode estabelecer uma relação autêntica, algo com o qual se pode encontrar.

Através da categoria do encontro Buber estabelece a justa distinção entre o eu e o tu. Os dois sujeitos se encontram e estabelecem uma relação autêntica, no encontro cada sujeito tem o seu papel bem definido que se complementam em um diálogo harmonioso, não são objetos um para o outro mas se expressam como sujeitos autônomos.

Se estou defronte a um homem como estou de frente ao meu tu, se lhe dirijo a palavra fundamental Eu-Tu, ele não é uma

coisa entre as coisas e não é feito de coisas. Não é um ele ou uma ela, limitado por outros eles ou elas, ponto circunscrito do espaço e do tempo na rede do mundo; e nem mesmo um modo de ser experimentável, descritível, leve feixe de qualidade definida. Mas, sem proximidade e sem divisões, ele é tu que preenche tudo. Não é nada mais que ele e todo o resto vem de sua luz (BUBER, 2004d, p. 64).

O tu não é objeto de experiência, o homem ao qual eu chamo tu está na palavra fundamental que faz acontecer a relação com ele.

A partir das palavras fundamentais Eu-Tu e Eu-Isso Buber dá um grande contribuição para a reflexão filosófica e sobretudo para a filosofia da existência. Tal existência é caracterizada por ele como uma rede de relações fundada no princípio dialógico que examinaremos a seguir.

4 O princípio dialógico e a existência humana

Buber trata a existência humana como algo singular, o homem é o único ser que se coloca o problema de sua própria existência e que a ela dá um significado todo particular. No seu ensaio *Distancia originaria e relação* de 1950², Buber, trata a questão da existência humana, ou melhor do princípio do ser humano, a partir de uma distinção fundamental, ou seja, a diferença entre o ser humano e o animal. Esta diferença é estabelecida a partir da relação que tanto o homem como

2 Tradução italiana: *Distanza originaria e relazione*, in: BUBER, Martin. **Il principio dialógico e altri saggi**. Milano: San Paolo, 2004b.

o animal têm com o mundo, de como eles atuam e vivem no mundo. É o conjunto dos traços que caracterizam o estar no mundo, somente analisando esses traços que se pode colher o fundamento do principio do ser humano. Segundo Buber somente deste modo será claro como e por que este conjunto de traços determinam as diferenças e não constituem simplesmente um grupo particular de seres viventes, mas um particular modo de ser, e depois uma particular categoria do ser (BUBER, 2004b, p. 279-280).

Certamente Buber não elabora uma antropologia sistemática, mas a sua visão do ser humano trouxe uma grande contribuição para âmbitos específicos da antropologia filosófica. Por exemplo, a sua visão de homem enquanto ser presente no mundo, enraizado na historia, em uma relação de reciprocidade, traços fundamentais do ser humano, vai além de qualquer existencialismo de inspiração materialista.

O homem que vive no mundo, com sua rede de relações, com tudo aquilo que existe, se caracteriza pelo principio do ser-homem (*Prinzip des Menschseins*). Perguntar sobre esse principio é o mesmo que perguntar em que consiste o ser humano, que diferença tem entre a sua existência e a das outras coisas que estão no mundo.

Tal principio não é simples mas duplo, é um duplo movimento que coloca ambos em relação. O primeiro movimento é o “distanciamento originário” que é pressuposto do segundo movimento, isto é, o “entrar-em-relação”. O distanciamento originário é pressuposto pois só se pode entrar em relação com aquilo que se há uma certa distância, com aquilo que é autônomo diante de mim, com aquilo que autonomamente existe só para o homem

Buber descreve o modo de relação do homem com o mundo da seguinte maneira: “O homem tem um grande desejo de entrar em relação

pessoal com as coisas e de imprimir nelas o selo de sua relação com elas. Não é suficiente o uso nem a posse, as coisas devem tornarem-se sua de outro modo: imprimindo nelas um signo simbólico de sua relação com elas” (BUBER, 2004b, p. 287).

A relação simbólica com o mundo é a característica peculiar do ser humano com a qual ele transcende o simples dado sensível do mundo dando a ele autonomia. Da mesma forma é peculiar a relação dos homens entre si, uma relação cheia de sentido.

Contra as forças da natureza o homem se põe desde sempre como um ser autonomamente provido de um instrumento durável, que constituem as próprias associações a partir das singulares vidas autônomas. O animal nunca chega a escolher os companheiros de bando da comunidade que convive, como nunca chega a reconhecer no inimigo uma existência ao de fora do seu ser inimigo, isto é, ao de fora do âmbito que lhe é próprio. O homem, enquanto tal, distancia e torna autônomo o próprio homem, permite aos homens como ele, e deste modo ele, somente ele, pode entrar em relação com seus semelhantes.

Para Buber o fundamento do ser homem-com-o-homem é esta duplicidade e unidade: o desejo de todo homem de ser confirmado por aquilo que ele é, por isso que se tornará, a capacidade inata do homem de confirmar do mesmo modo os homens semelhantes a ele mesmo (BUBER, 2004b, p. 288).

Assim que a relação que se estabelece com o outro se torna o ponto fundamental da existência humana, e essa relação se dá a partir do ser do homem como diálogo. Esta é a contribuição fundamental de Martin Buber para superar as dificuldades de nosso tempo.

4.1 O ser humano dialógico

Buber inaugura um novo capítulo na interpretação da existência humana depois de Ludwig Feuerbach (1804-1872) e de Soren Kierkegaard (1813-1855). Deste último, Buber toma a ideia da palavra “existência” no seu significado atual que o influenciou na a sua ideia de relação do homem com Deus e da relação Eu-Tu. O ser humano como diálogo é o novo modo buberiano de interpretar a existência humana. É o diálogo, como categoria existencial, o ponto de partida de suas reflexões, usado para justificar sua interpretação da realidade humana. Se construiu uma nova antropologia filosófica baseada na ideia do diálogo e da comum humanidade.

O diálogo é uma reflexão a partir da experiência vivida que supera qualquer antagonismo entre ação e pensamento, pois é o elemento de formação da concreta comunidade humana. Isto se verifica analisando a política e a sociedade. O dialogo não é um conceito, algo somente a nível teórico, abstrato, mas é algo que caracteriza a experiência vivida da comunidade humana, é uma realidade da qual deriva a sua existência, que denuncia o individuo enquanto pessoa.

Buber rejeita todo idealismo e coletivismo autoritário em favor de uma reflexão sobre o homem que procure o verdadeiro sentido de sua existência e ao mesmo tempo resgate o princípio ético e político.

A nova interpretação de Buber teve início com uma distinção fundamental: o homem se encontra em uma dúplici relação: com as coisas, com o mundo, com tudo aquilo que usa, é a relação Eu-Issso, e a relação com as pessoas e com Deus, isto é, Eu-Tu, como vimos precedentemente. O mundo material com o qual o homem tem um contato de experiência é em constante crescimento em respeito ao mundo das relações pessoais que se está restringindo. Ao mesmo tempo que se

verifica o crescimento da capacidade humana de experimentar e utilizar as coisas se verifica a diminuição da capacidade humana de criar relações interpessoais. O perigo está na expansão do mundo do “Isso”, ou seja, da utilização, da técnica, da experiência, que está destruindo o mundo da relação Eu-Tu, que Buber chama dialógica. A comunidade humana se constrói a partir do tipo de relação que ela tem, de consequência, uma sociedade construída baseada numa razão utilitarista leva à instrumentalização das pessoas e a um processo de desumanização.

O princípio dialógico, era ao centro da religiosidade chassídica³, a base efetiva de todo relacionamento humano. Do chassidismo Buber tirou os elementos principais para formular a sua doutrina do princípio dialógico. O chassidismo, esclarece o au-

3 Chassidismo é um movimento religioso popular que deu origem a um modelo de vida comunitária e uma particular concepção social que surgiu no judaísmo na segunda metade do século XVIII. Êxtase, entusiasmo de massa, coesão de grupo estreitíssima, direcionamento carismático são suas características sócio-religiosas. Aquilo que representa as características e a grandeza do chassidismo não é uma doutrina mas uma atitude de vida que forma uma comunidade que pela sua própria essência sobre a comunidade se modela. O chassidismo não significa em primeiro lugar uma categoria doutrinária, mas uma categoria da vida. A nossa fonte principal do conhecimento da própria vida são as suas vicissitudes. (Cf: POMA, Andrea. **La filosofia dialogica de Martin Buber**. Torino: Rosenberg e Sellier, 1974. p. 12-13).

“A vocação do homem completo – a vocação do homem pio, do justo ou daquele que foi tocado pela graça – consiste, segundo a concepção do chassidismo no agir no mundo como se Deus fosse onipresente nele até no que é imediato e sensível; consiste no servir a Deus, não nos mentos de elevação de um ato de culto mas em todas as ações da vida quotidiana. A pessoa humana, o eu, hic et nunc, mergulhado nos seus problemas e nas suas preocupações passaria por um processo de santificação. O eu humano realiza aqui a reunificação do profano e do sagrado. Não seria uma substância, mas uma relação. [...] Existir significa, portanto, juntar de novo o sagrado e o profano dispersos. Não significa de fato encontrar-se abandonado no absurdo do pensamento como certos filósofos da existência entre os quais, por outras razões, se poderia classificar Martin Buber”. (Cf: LEVINAS. E. **Fuori del soggetto**. Genova: Marietti, 1992. p. 13-14).

tor, não é simplesmente uma doutrina, é sobretudo um modo, um estilo de vida, que vai além da categoria da doutrina e se enraíza na vida. Ele representa a superação da cabala e do dualismo gnóstico restabelecendo a unidade entre o Eu, o Mundo e Deus.

O homem que está em relação com o mundo determinado do Eu-Tu, recebendo o mundo de Deus e agindo no mundo por Deus. O homem não vive sozinho mas está em relação com o mundo, isto é, com todas as coisas que o circunda e com Deus. Esta relação é o dialogo, que não é uma simples troca de sinais exteriores, que podem até faltar, mas um elemento comunicativo muito interiorizado.

A dialógica não é limitada à relação que os homens têm uns com os outros, ela é, como se viu, uma atitude dos homens uns para com os outros, atitude que só em suas relações se manifesta. Todavia, por mais que se possa deixar de lado tanto o discurso como a comunicação, uma coisa parece pertencer à consistência mínima da dialógica, estreitamente conjugada em seu significado: a reciprocidade da relação interior. Dois homens, ligados pelo diálogo, devem ser abertamente voltados um ao outro, isto é, devem ser voltados um em direção ao outro, não importa com qual grau de atividade, ou mesmo, consciência de atividade (BUBER, 2004a, p. 192).

O dialogo autentico não necessita de um conteúdo ou mensagens expressas de uma comunicação mas de algo que atua uma realidade, à qual eu participo com todo o meu ser, necessita de uma minha disponibilidade, que participo não só trocando mensagens mas “entrar” em uma relação e “permanecer” nela com a plenitude do meu ser. Não somente comunicação, o verdadeiro diálogo é *comunhão*, o que quer

dizer, reciprocidade da ação interior, que as pessoas devem ter uma para com as outras.

Podemos perceber o homem ao modo de um objeto que está diante de nossos olhos de três formas diferentes. A primeira forma é *daquela que observa*, que procura perceber os traços, o objeto consiste em traços que os explora e os reproduz. A segunda forma é *daquela que contempla*, é a atitude de quem vê livremente o objeto e espera o que lhe se será oferecido. Em comum a essas duas primeiras formas é o desejo de ver o homem que está diante de nossos olhos, separado de sua vida pessoal, “corretamente” percebido. O terceiro modo de perceber se chama *intuição*. Para Buber esse terceiro modo de perceber acontece de modo totalmente diferente, quando em um momento de receptividade de minha vida pessoal encontro um homem o qual não posso compreendê-lo de modo objetivo, simplesmente como alguma coisa (BUBER, 2004a, p. 194).

Este ultimo modo de perceber, é totalmente diferente dos dois primeiros, o homem não é nunca um objeto. O diálogo se estabelece a partir do momento em que eu aceito e, nesse caso, devo dar uma resposta. “De todo modo me chega uma palavra que exige uma resposta” (BUBER, 2004a, p. 194). Eis que a relação dialógica preenche todos os espaços da vida. “Ninguém pode recusar-se de ser recipiente da palavra. Os limites de possibilidade da dialógica são os limites da capacidade de intuição” (BUBER, 2004a, p. 194).

Portanto, o outro não é um objeto que devo conhecer mas aceitar e depois responder. Este è o centro da filosofia buberiana do *Outro*, a presença de um interlocutor diante de mim não é um objeto que se reduz aos meus juízos predicativos. A relação de presença é irreduzível à relação sujeito-objeto, é chamada por Buber “Encontro” ou relação

Eu-Tu. O ponto principal da dialógica é o diálogo que procura diálogo quando o Eu interpela o Tu não como objeto ou inimigo, mas buscando a fraternidade e a unidade. Diálogo é amor, que se expressa nas ações humanas, ou seja, na vida moral e na ética.

A dialógica é, para Buber, um dado essencial da pessoa, que é, por isso, definida como uma estrutura dialógica. É no “Encontro”, no voltar a palavra para o “Outro” que a pessoa sai da sua solidão e do seu isolamento, e passa a fazer parte de um ecossistema de relações no qual reconhece os outros e a si mesmo.

A atitude dialógica é aquela que eu tomo sobre mim a resposta (*Antwort*) e não devemos nos surpreender se a resposta vem da banal realidade cotidiana.

Na relação Eu-Tu, no diálogo, o responder a é sempre também um responder de responder à situação histórica a nós se apresenta, é sempre um tomar sobre si a responsabilidade. E tal responsabilidade tem sobretudo um caráter ontológico: aceitar e atuar a própria responsabilidade dialógica significa de fato respeitar e atuar a própria relação, por isso, em última análise, significa colaborar realmente, a “construir” e “confirmar” a si mesmo e o próprio Tu como pessoa (POMA, 1974, p. 72).

Neste trecho, podemos perceber o nexos entre existência e responsabilidade, esta não é concebida em um campo abstrato, de um *dever* abstrato mas vai diretamente aplicar a uma experiência de vida concreta. A verdadeira responsabilidade existe onde tem verdadeira resposta, de uma pessoa que confirma na vida o seu ser pessoal a liberdade inextinguível da sua própria alma. Para Buber, a responsabilidade é agir de acordo com a sua própria vocação, no agir livremente no mundo no qual se nasce. Isto não significa que somos prisioneiros das vicissitu-

des históricas mas estas dão a possibilidade de se alcançar a plenitude da existência humana através da relação como diálogo.

A definição buberiana de relação como diálogo podemos ver nas palavras Andrea Poma:

Esta relação dialógica que é chamada e resposta: uma chamada que consiste no dirigir uma palavra pessoal, uma resposta que consiste no tomar pessoalmente a responsabilidade da palavra que foi pronunciada, esta relação é para Buber, a relação autenticamente religiosa, não porque por ela se fuja do mundo para levantar-se em religião sacra, protegida das banalidades quotidianas, mas por que por detrás da situação concreta, quotidiana, tem sempre Deus que me fala por meio dela (POMA, 1974, p. 72).

Portanto, a vida religiosa não é evasão do mundo, mas um diálogo com Deus e com o mundo através do mundo, é a mesma “vida dialógica” (*dialogisches Leben*) que é a vida baseada no movimento fundamental do diálogo que é voltar-se a alguém ou a alguma coisa.

5 A relação enquanto fundamento da existência humana

Como vimos precedentemente a palavra chave da antropologia buberiana é a relação, “no início existe a relação” (BUBER, 2004d, p. 72). O homem se configura como tal somente em relação, por isso, a sua ontologia é definida como ontologia do *entre* (*Zwischen*) (BACCARINI, 2002, p. 129).

O Eu existe somente no duplo significada das palavras fundamentais Eu-Tu e Eu-Isso. “Porque não falo de um outro senão do homem real, de mim, de ti, da nossa vida e do nosso mundo, não de um eu em si, ou de um ser em si” (BACCARINI, 2002, p. 68). Não existe um eu em si mesmo, mas somente o eu da palavra fundamental Eu-Tu, e da palavra fundamental Eu-Isso. O sujeito pessoal não pode existir sem um tu e sem um isso. O homem não é uma substância, mas uma trama de relações que se pode chamar relação personalista.

Portanto, a relação é o peculiar modo no qual o homem se encontra no mundo inte-humano, isto é, *reciprocidade*. O sujeito humano está sempre de frente-a (*Gegenüber*), é um ser de frente-a. É no estar de frente-a que o ser humano toma consciência de si, toma consciência de sua individualidade, distinguindo-se dos outros indivíduos. A pessoa se manifesta entrando em relação com as outras pessoas.

O homem se torna eu no contato com o tu. Aquilo que está de frente vem e desaparece, eventos de relação se condensam e se dispersam, e nesse escambo, cada vez maior, se faz clara a consciência daquele elemento que permanece igual entre os dois, a consciência do eu (BACCARINI, 2002, p. 79-80).

O homem é capaz de diversos tipos de relações que se reduzem a somente duas de acordo com as palavras fundamentais que o eu pode proferir. O relacionar-se com o mundo é possível pela dialética do Eu-Isso, do mesmo modo que relacionar-se com o outro faz parte da dialética do Eu-Tu. Ao confrontar-se com o mundo se utiliza a palavra fundamental Eu-Isso. A “situação cotidiana” é a relação com o mundo no instante em que se profere a palavra fundamental. Neste sentido,

temos o eu e o outro que se abrem para esse universo de relações e de doação do seu ser. No momento em que se profere a palavra fundamental acontece a abertura essencial do ser no seu conteúdo e na sua intencionalidade. Portanto, as palavras fundamentais são os verdadeiros princípios da existência humana, pois são fonte de toda relação.

A estrutura do mundo ao qual o homem participa, o mundo das coisas (Eu-Iso) e o mundo das relações pessoais (Eu-Tu), tem o seguinte esquema de contraste: Eu-Iso, é o mundo da experiência, objeto, utilização, atenção por, fato descrição, capricho ou vontade arbitrária, possesso; Eu-Tu é o mundo da relação, presença, encontro, amor, fortuna e destino, liberdade, o mundo do ser (BEEK, 1972, p. 45). Este esquema não é um antagonismo entre as palavras fundamentais, mas pressupõe que o eu da palavra Eu-Iso é *individuo* e o eu da palavra Eu-Tu é *pessoa*.

Como vimos a cima, a palavra fundamental Eu-Iso consiste em experiência, em utilizar. Por isso, o eu se manifesta como individualidade que toma consciência de si como sujeito, sujeito da experiência, do utilizar. Já, a palavra fundamental Eu-Tu consiste em relação, tu e eu se encontram em relação de amor e liberdade, por isso o eu toma consciência de si como pessoa, como subjetividade (BACCARINI, 2002, p. 130).

A relação se estende a todos os setores da vida humana, que Buber define em três esferas: a vida com a natureza, a vida com os homens e vida com as essências espirituais. O homem que está no mundo, está em relação com tudo aquilo que existe e essa teia de relações se cruza com o ser divino, o Tu eterno.

6 Conclusão

As reflexões de Martin Buber são luzes que podem iluminar a nossa realidade marcada, sobretudo no campo religioso, pelo pluralismo que exige um diálogo capaz de harmonizar a relação entre as religiões do mundo e, no contexto brasileiro, encontrar saídas para o diálogo sobretudo entre as várias igrejas cristãs e a relação delas com as religiões de matriz africana.

Segundo Luigi Muratori o diálogo entre as religiões não é um diálogo qualquer, ele deve abordar assuntos muito delicados, ou seja, as convicções mais íntimas e importantes que envolve o homem em todos os níveis. Além do mais o diálogo se encontra diante de um obstáculo aparentemente insuperável, ou seja, a convicção, comum a todas as religiões, de ser a detentora da verdade, a única, a mais perfeita e superior a todas as outras (MURATORI, 2001, p. 193).

A religião é algo que toca o ser humano nas suas realidades mais íntimas. Por isso, Paul Tillich define a religião como orientação para o incondicional onde o indivíduo e a comunidade são comovidos no seu mais profundo ser e valor (TILLICH, 1973, p.162), é a preocupação última da pessoa que orienta todo o seu viver e que dá sentido a todas as coisas. Em vista disso, as religiões exercem um papel fundamental na organização da vida em comum pois o fundamento da religião é a busca do bem da pessoa.

O pluralismo religioso oferece um palco singular para que o bem possa ser percebido em cada religião e que o outro possa ser percebido como outro, como um Tu autêntico, que não se confunde, nem seja reduzido a um Eu e, tampouco, reduzido a um Isso, como um objeto

privo de significado autêntico. Para isso, é preciso reconhecer o outro como tal, a sua orientação ao incondicional que norteia a sua vida. Relativizar a verdade como fez a modernidade não é o caminho para o diálogo como propõe Buber, dizer que cada religião tem a sua “verdade” é transformá-la em um Isso, a somente mais um objeto entre tantos outros que pode ser experimentado e classificado, é colocar o outro e a sua religião no nível da experiência e não da relação. Para Hans Küng, disposição para o diálogo há que se buscar o seguinte:

Não um relativismo, para o qual não existe um absoluto, mas sim, mais sensibilidade para a *relatividade* em relação a todos os absolutismos humanos, os quais bloqueiam uma coexistência produtivas das diferentes religiões. Necessitamos também mais sentido para a *relacionalidade*, que permite entrever qualquer religião em sua tessitura de relações (KÜNG, 1993, p. 135)

O outro não é um objeto que devo conhecer mas aceitar e depois responder, para Buber, no encontro cada sujeito tem seu papel definido.

Buscar esse nível de compreensão do outro é fundamental em um contexto religioso plural e requer um processo de reconhecimento da alteridade no qual o Eu possa dizer Tu. É nesse processo que o ser humano se reconhece como tal e se torna consciente de sua existência, encontrando-se a si mesmo a partir do momento em que entra em relação, em diálogo. Segundo Buber o ser humano é dialógico, esta é uma característica constitutiva de sua natureza, por isso, não existe ser humano e, por conseguinte, nenhuma religião que não possa entrar em diálogo com outra, superando antagonismos e divisões, por mais profunda e histórica que seja como a relação entre judeus e árabes.

Referências

- BACCARINI, E. *La soggettività dialogica*. Roma: Aracne, 2002.
- BEEK, M. A., WEILAND, J. S. *Martin Buber*. Brescia: Aneriniana, 1972.
- BUBER M., *Dialogo*. In: BUBER, Martin. *Il principio dialogico e altri saggi*. Milano: San Paolo, 2004a. p. 183-225.
- BUBER M. *Distanza originaria e relazione*. In: BUBER Martin. *Il principio dialogico e altri saggi*. Milano: San Paolo, 2004b. p. 277-292.
- BUBER M. *Il problema dell'uomo*. Genova: Marietti, 2004c.
- BUBER M. *Io e Tu*. In: BUBER, Martin. *Il principio dialogico e altri saggi*. Milano: San Paolo, 2004d. p. 57-157.
- FORGHIERI, Y. C.(org.). *Fenomenologia e Psicologia*. Editora Cortez. São Paulo, 1984.
- KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- LEVINAS, E. *Fuori dal soggetto*. Genova: Marietti, 1992.
- MURATORI, Luigi. *L'uomo e le sue religioni: Breve manuale delle principali religioni viventi*. Parma: Istituto Interdiocesano di scienze religiose S. Ilario di Poitiers, 2001.
- POMA, Andrea. *La filosofia dialogica di Martin Buber*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1974.
- TILLICH, Paul. *Filosofia de la religión*. Buenos Aires: Megapolis, 1973.

Riqueza humana e espiritual em um diálogo: Estudo sobre alguns aspectos do diálogo do cardeal J. Bergoglio com o rabino a. Skorka

*Maria Teresa de Freitas Cardoso **

Resumo

Considera-se o diálogo do Cardeal J. Bergoglio com o Rabino A. Skorka no livro *Sobre o céu e a terra*, valorizando-se seu caráter humano e espiritual. Pretende-se: observar como se dá esse diálogo; verificar alguns aspectos humanos e teológico-espirituais de base; apreciar sua contribuição. O procedimento é: aproximar da Declaração *Nostra Aetate*, do Concílio Vaticano II; destacar e sistematizar alguns dados (apontados principalmente nos prefácios), que revelam a perspectiva estudada. No percurso do trabalho, observa-se que: o livro não só apresenta convicções e opiniões dos autores, mas também comunica uma experiência de diálogo; esse diálogo se coaduna com o espírito da Declaração NA e se faz com fraternidade e amizade; também reflete uma espiritualidade marcada pela fé, pela humildade e pela oração; que dá atenção às questões humanas; rememora o holocausto; leva em conta a Escritura. O diálogo de Bergoglio e Skorka mostra riqueza humana e espiritual. É uma contribuição no diálogo judaico-cristão, com possíveis inspirações para o diálogo inter-religioso ou para o diálogo em geral, particularmente para quem deseja dialogar com fé e abertura.

* Doutora em Teologia. PUC-Rio. E-mail: mtfcardoso@puc-rio.br

Palavras-chave: Diálogo, diálogo judaico-cristão, diálogo inter-religioso, espiritualidade, amizade.

1 Introdução

Desejamos neste estudo chamar a atenção para alguns elementos que nos parecem valiosos no contexto do diálogo de pessoas de fé. Esses elementos estão no diálogo de J. Bergoglio com A. Skorka, tal como se registra na sua obra literária *Sobre o céu e a terra*. Não apenas desejamos valorizar o diálogo, aqui o diálogo judaico-cristão, do qual o livro de Skorka e Bergoglio registra uma bela experiência, mas procuramos verificar alguns dos seus aspectos humanos e de caráter teológico e espiritual, que certamente podem conferir especial significado a um diálogo desse tipo. O diálogo desses líderes antecede o seu livro e vai além dele. Comunica-se-nos e de certo modo arrebatamos-nos.

Lembramos que a obra que estudamos abre um leque de quase incontáveis tópicos de discussão na atualidade, sobre os quais os autores apresentam opiniões e comentários deveras interessantes de acompanhar. Levantaremos do livro, porém, alguns poucos elementos, principalmente a partir dos prefácios, ou presentes entre os capítulos, que já nos conduzem a ressaltar a experiência humana e espiritual ali presente. Essas características do diálogo de Bergoglio e Skorka não são menos interessantes que as muitas ideias e opiniões dos autores; antes, correspondem ao propósito e ao espírito que os moveram, e estão subjacentes a todo o seu diálogo. Falamos da riqueza humana e espiritual do diálogo. Talvez seja certo dizer que elas tornam o diálogo mais afável e mais vigoroso. E ainda: a base humana e espiritual que

sustenta o diálogo confere-lhe um significado e uma força maiores do que o que ele já teria por trazer uma explanação de opiniões e colocações interessantes sobre tópicos atuais, por parte de duas pessoas tão cultas. Pode-se dizer que o diálogo em estudo se alinha com o que foi desejado e recomentado na Declaração *Nostra Aetate*, do Concílio Vaticano II, a qual exortava a que se fizessem, entre cristãos e judeus, diálogos fraternos.

2 No espírito da *Nostra Aetate*

O diálogo de Skorcka foi feito com o Card. Bergoglio, ainda antes de este ter sido eleito Papa e assumido o nome de Francisco. Mas como Cardeal Bergoglio e depois como Papa Francisco, ele veio manifestando interesse e solicitude pelo diálogo fraterno com os judeus. Depois de papa, ele recebeu o rabino, e, ao pedido do rabino de que dissesse uma palavra ao povo, o papa Francisco sugeriu que o diálogo deles era um sinal de que o diálogo é possível.

Logo ao iniciar seu pontificado, o Santo Padre Francisco mostrou que desejava prosseguir no caminho do diálogo com os judeus em continuidade com o Concílio Vaticano II. No discurso que fez aos representantes de outras Igrejas e Comunidades Eclesiais e de outras Religiões, dirigiu-se aos judeus recordando os laços dos cristãos com os judeus com citação da declaração *NA*, e falando do seu desejo de prosseguir o diálogo:

E agora dirijo-me a vós, ilustres representantes do povo judeu, ao qual nos une um vínculo espiritual muito particular, já que, como afirma o Concílio Vaticano II, “a Igreja de Cristo reconhece

que os primórdios da sua fé e eleição já se encontram, segundo o mistério divino da salvação, nos patriarcas, em Moisés e nos profetas” (Decl. *Nostra Aetate*, n. 4). Agradeço a vossa presença e confio que poderemos, com a ajuda do Altíssimo, continuar proficuamente aquele diálogo fraterno que o Concílio almejava (cf. *ibid.*) e que se tem vindo efetivamente a realizar, produzindo não poucos frutos, sobretudo no decurso das últimas décadas. (FRANCISCO, 2013).

A NA n. 4 mostra as raízes judaicas da fé cristã e sublinha um patrimônio espiritual comum. Pronuncia-se contra todo anti-semitismo e busca a superação de preconceitos; orienta os católicos para o espírito autêntico do evangelho e para considerarem em Cristo a paz, a reconciliação e a salvação universal. Exorta à estima mútua de cristãos e judeus e convida ao diálogo fraterno. Leva em conta a Sagrada Escritura, que assim tem lugar especial no patrimônio espiritual comum, que a NA considera “tão grande”. Vemos que a NA recomenda o mútuo conhecimento, o apreço, os estudos bíblicos e a realização de diálogos fraternos:

Sendo pois tão grande o patrimônio espiritual comum aos Cristãos e Judeus, este Sacrossanto Concílio quer fomentar e recomendar a ambas as partes mútuo conhecimento e apreço. Poderá ele ser obtido principalmente pelos estudos bíblicos e teológicos e ainda por diálogos fraternos. (NA, n. 4)

O diálogo de Bergoglio e Skorka aparece em consonância com a Declaração *Nostra Aetate*. Por exemplo, tem em conta os laços espirituais que relacionam cristãos e judeus; não caminha com preconceitos; usa em comum a Sagrada Escritura. É um diálogo fraterno.

Certamente que o diálogo de Bergoglio – Skorka, não é a forma única de cumprimento da NA ou de diálogo judaico-cristão. É, porém, um modo de realizar e fazer prosseguir o diálogo. É, em tempos nossos, uma nova busca e uma nova realização de diálogo, dando-se com engajamento pessoal, até o ponto de se ter constituído uma amizade sólida entre ambos os interlocutores.

3 Diálogo – na fraternidade e na amizade

O primeiro ponto que levantamos é que o livro desenvolve um diálogo. A obra “Sobre o céu e a terra” tem sido apresentada muitas vezes como as ideias do Papa Francisco. O fato do Cardeal Bergoglio ter-se tornado papa aumentou a curiosidade sobre o livro e a divulgação de seu conteúdo, ou de parte de seu conteúdo. No entanto, para atendermos melhor ao que o livro é, deveríamos levar em conta que nele se apresentam também as ideias do Rabino Abraham Skorka. Isso importa para o justo entendimento da obra e para se apreciar todo o seu potencial de contribuição. Esta não se deve apenas a ter dois autores e a expor uma quantidade de suas opiniões. Ela advém também de que ali no livro se dá e se desenvolve um diálogo, com a forma, a troca e a riqueza humana de um diálogo autêntico.

3.1 Desenvolver um diálogo

A experiência de diálogo de Bergoglio e Skorka se reflete em um livro, onde falam ambos os autores, mas é interessante ver como se realiza concreta e verdadeiramente o seu diálogo. Ao longo do livro, fala cada autor por sua vez, alternadamente, ao modo de uma viva con-

versa: o prefácio de um e o prefácio de outro; e depois, ao longo de todo o livro, em cada capítulo, os parágrafos nos quais fala um alternados com os parágrafos da fala do outro. O diálogo passa pelo falar e o perguntar, o escutar e o considerar o que foi dito, e a conversação avança com o que dizem os dois.

Observamos o interesse pelo que o outro tem a dizer e a atenção ao que disse. Um dos interlocutores propõe um tema ao outro, como pergunta ou como sugestão de um ponto a tratar. Cada qual parece escutar e responder. Aos poucos aparecem novos elementos para a consideração comum. E vão acolhendo o que o outro diz, completando, comentando, prosseguindo, contribuindo. Não se trata de repetir e nem sempre se segue o rumo pelo outro tomado; não é preciso ter a mesma opinião, embora às vezes as opiniões coincidam. Indaga-se, porém, a miúdo, o que o outro acha, o que pensa ou o que se faz na tradição dele, e surgem novos comentários, novas ideias, ou perguntas, ou complementos.

Os interlocutores no livro falam com honestidade e afeto. Têm interesse pelo que o outro diz e disposição para por sua vez falar. Bergoglio considera:

O diálogo nasce de uma atitude de respeito pela outra pessoa, de um convencimento de que o outro tem algo de bom a dizer; implica abrir um lugar em nosso coração para seu ponto de vista, sua opinião e sua proposta (BERGOGLIO-SKORKA, 2013, p. 12).

Os temas se sucedem e as respostas podem levantar outras questões. Entre o que foi dito e o que se pode ainda ser dito, sobre o mundo, as convicções religiosas, os dados das tradições e tantas questões da

atualidade, parece que a conversação do livro poderia ainda sempre prosseguir. Ou seja, é um diálogo que se desenvolve, mas não é um diálogo que se encerra. O diálogo fica aberto.

3.2 Com respeito, fraternidade e amizade

A experiência de Bergoglio e Skorka é descrita por eles como experiência de fraternidade, mesmo de amizade. Parece óbvio, porque é um desejo praticamente universal, encontrar fraternidade e fazer amizade. No entanto, não nos parece que a amizade costume se dar automaticamente. Ela precisa ser cultivada.

Na experiência de Bergoglio e Skorka o diálogo se fez concretamente, a partir da decisão simples de estar simplesmente a conversar. O Rabino A. Skorka relata que “muitos foram os momentos que serviram de aproximação e conhecimento” entre ele e Bergoglio, momentos esses que “pavimentaram uma longa série de encontros com diferentes características e circunstâncias”. Acrescenta: “certo dia marcamos um lugar e uma data simplesmente para nos sentarmos para conversar”. Depois conclui que “os encontros foram se repetindo, cada um com seus próprios temas” (BERGOGLIO-SKORKA, p. 8).

Além disso, Skorka faz reflexão breve, mas aprofundada sobre a experiência humana do diálogo. O seu prefácio se intitulava: “o diálogo como experiência”. Ali ele pondera como o diálogo implica uma descoberta progressiva do outro. Ele faz ver que a própria linguagem usada no diálogo precisa de ser desvendada. Buscar conhecer e compreender, dando-se uma manifestação progressiva do pensamento e do coração. É um diálogo que reflete e consolida uma amizade. A amizade mesma é por eles mencionada. Vemos Skorka aludir a muitas possibilidades de definição da amizade. Ele procura então os textos

talmúdicos e relata: “encontrei um que diz que a amizade significa compartilhar refeições, momentos, mas no final, aponta que a real amizade consiste em poder revelar ao outro a verdade do coração” (BERGOGLIO-SKORKA, p. 15).

Revelam-se os corações dos interlocutores – as palavras, os sentimentos, as aspirações ou inquietações, a alma de cada um. A busca do diálogo favoreceu a amizade. A amizade permitiu o aprofundamento do diálogo.

Bergoglio, por sua vez, sublinha no seu prefácio a ideia de “encontro”. Faz comentário sobre o frontispício da catedral de Buenos Aires, que representa o encontro de José com os seus irmãos. Para Bergoglio, temos hoje a necessidade do encontro. Refletindo sobre o que ele escreve, poderíamos dizer que seria preciso, então, permitirmos o encontro, buscar o encontro, favorecer o encontro. De modo semelhante ao encontro de José com os irmãos, no encontro de cristãos com judeus haveria que perguntar também pela pátria, pelos pais ou as raízes comuns. No encontro das pessoas ou no encontro de irmãos também haveria lugar para o pranto, para a reconciliação, para o reconhecimento, para o relacionamento como irmãos. Bergoglio diz: “Faltam o abraço, o pranto e a pergunta pelo pai, pelo patrimônio, pelas raízes da pátria. Há carência de diálogo.” Bergoglio explicitou o respeito.

O diálogo só é possível na consideração da dignidade humana do outro. Por isso mesmo, realizaram esse diálogo no respeito que cada um tinha pela identidade e as convicções religiosas do outro. Bergoglio diz: “com Skorka nunca tive que negociar minha identidade católica, assim como ele não o fez com sua identidade judaica, e isso não só pelo respeito que temos um pelo outro, mas também porque assim concebemos o diálogo inter-religioso” (BERGOGLIO-SKORKA, p. 11-12).

Procuram dialogar de modo irrepreensível, o que se confirma na leitura. Falam com sinceridade, com suas convicções e tradições. São pacíficos; são fraternos; são amistosos. Diz Bergoglio: “considero Skorka irmão e amigo” (BERGOGLIO-SKORKA, p. 13).

Esse diálogo não fica fechado em si mesmo. Bergoglio e Skorka estendem o diálogo a todos os que queiram dele se chegar. É a abertura ao próximo, seja ele quem for. Assim, Bergoglio e Skorka ampliam o círculo do diálogo ao fazer um livro que muitos possam ler. Eles desejam compartilhar com tantos outros os seus pensamentos, o seu caminhar, a sua experiência de diálogo. Disse Skorka:

organizar em um livro a intimidade de nossos diálogos significou nos unirmos ao próximo, seja ele quem for. Transformar o diálogo em uma conversa com muitos, desnudar nossas almas, aceitando todos os riscos que isso implica (BERGOGLIO-SKORKA, p. 10).

Ao divulgar seu diálogo, eles pretendem contribuir para se quebrarem barreiras e preconceitos ou animosidades entre cristãos e judeus. Diz Skorka: “a essência deste livro é quebrar esses círculos viciosos, voltar às origens, dar-se conta do parentesco que temos” (BERGOGLIO-SKORKA, p. 148). Ou seja, o diálogo Bergoglio-Skorka deseja ajudar a reencontrar o parentesco espiritual e a viver em mais fraternidade.

Achamos que esses dados todos – da busca do diálogo, do modo de dialogar, das atitudes e intenções mostram a riqueza humana desse diálogo. Essa riqueza humana aprofunda-se na espiritualidade que os autores trazem.

4 Na espiritualidade

Eles falam marcados pela sua espiritualidade. Em se tratando de um diálogo judaico-cristão, é natural que apareça a fé comum no Deus único, as lições da Escritura, as exigências éticas. Destacamos para este estudo cinco tópicos.

4.1 O diálogo tem um fundamento teológico

Skorka abre seu prefácio, que versa todo sobre “o diálogo como experiência”, citando o primeiro capítulo do livro do Gênesis, com a afirmação de que Deus falou ao homem e à mulher: “Deus os abençoou e lhes disse...”. Para Skorka, este seria “o primeiro testemunho de um diálogo que encontramos na Bíblia”. Além disso, para Skorka, “o indivíduo se caracteriza por sua especial capacidade de se relacionar com a natureza com o próximo, consigo mesmo e com Deus” (BERGOGLIO-SKORKA, p. 7).

Fica o pressuposto de que Deus fez o ser humano para diálogo e Ele mesmo instaurou o diálogo. O tema de Deus dialogar com os seres humanos ou ter iniciado o diálogo é comum a judeus e cristãos. O fundamento teológico valoriza a dimensão dialógica do ser humano, pelo que foi chamado ao diálogo por Deus, e pode dialogar com Deus, e entrar em um mundo de relações.

4.2 Os autores têm consciência de Deus presente a nós

Outro elemento teológico-espiritual é a consciência da presença de Deus e do significado tão grande que Deus tem para os interlocutores. É também a do caminho de buscar Deus e deixar-se buscar; de encontrá-lo, quando Ele já se antecipava.

Skorka, no prefácio, fala que conversavam muitas vezes sem citar Deus, mas sabiam que Deus estava presente: “Dialogar na mais absoluta intimidade, salvo a presença Dele, que, embora não O citássemos assiduamente – e era necessário? – sentíamos sempre presente.” (BERGOGLIO-SKORKA, p. 12) No primeiro capítulo, sobre Deus, quando propõe que Deus seja o primeiro tema de diálogo, faz considerar que Deus é quem faz nossos caminhos se encontrarem, Deus é quem nos dá a amizade, Deus está sempre presente ao seu diálogo (mesmo que trate diversos temas sem nomear Deus), Deus significa tanto seja para Skorka, o interlocutor judeu, seja para Bergoglio, o interlocutor cristão:

a primeira coisa que nos uniu foi – e continua sendo – Deus, que fez nossos caminhos se cruzarem e permitiu que revelássemos um ao outro a verdade de nosso coração. Embora abordássemos diversos temas em nossas conversas habituais, nunca falávamos explicitamente de Deus. Tacitamente, é claro Ele estava presente. Seria bom começar este encontro [...] falando daquele que tanto significa em nossa existência (BERGOGLIO-SKORKA, p. 15).

A presença de Deus aparece nas palavras de Bergoglio ao mostrar “que encontramos Deus caminhando, andando, buscando-o e deixando-nos buscar por ele [...] quando nos encontramos, percebemos que Ele já nos buscava desde antes, Ele nos antecipou”. Discorrendo ainda no tema do caminho, Skorka lembra o texto do profeta Miquéias: “praticar o direito, gostar do amor e caminhar humildemente com o teu Deus” (BERGOGLIO-SKORKA, p. 16). Tem em vista que a vida se encaminha na relação com Deus.

4.3 **Espiritualidade de fé e humildade, com oração**

Está na base de todo esse diálogo de Bergoglio e Skorka uma espiritualidade imbuída de fé e de humildade. Falando sobre os ateus, os nossos dialogantes falam, em contraposição, da fé. Manifestam respeito pelos que não creem, e pelos que duvidam. Consideram que também a fé não chega a ser a evidência, e que a certeza da fé não é como a evidência, mas permanece na dependência de um acreditar. Para ambos os interlocutores, situados na sua fé, é preciso crer com humildade.

Em outros lugares o diálogo também é sugestivo para a humildade. Por exemplo, ao falar dos líderes religiosos, considera-se que devem ter humildade. Bergoglio faz ver no Evangelho Jesus dizer “fui eu que vos escolhi”. Skorka faz ver “a grande palavra que deveria definir um líder religioso – a única virtude explícita que a Torá outorga a Moisés –, a humildade.” E Bergoglio considera com ele esse mesmo exemplo de Moisés, acrescentando que “diante de Deus não resta mais que a humildade, e quem quiser ser dirigente do povo de Deus terá que dar espaço para Deus; portanto, diminuir-se, abrir um buraco em si mesmo com a dúvida, com as experiências internas de escuridão, de não saber o que fazer. Tudo isso finalmente vai purificando-o.” Skorka volta ao tema da fé, “que requer necessariamente a dúvida”, posto que pressinto Deus [...] mas a essência da fé é continuar buscando-o” (BERGOGLIO-SKORKA, p. 38).

A oração tem lugar nessa espiritualidade e ambos têm algo a dizer sobre a oração. Depois de Skorka mostrar como “a oração deve servir para unificar o povo”, Bergoglio considera que orar é “um ato de liberdade”; em seguida descreve que “existem momentos que são de profundo silêncio, adorando, esperando para ver o que acontece. Na

oração convivem esse silêncio reverente e uma espécie de negociação, como quando Abraão negocia com Deus”, mas considera que “essa é uma atitude de coragem, que junto com a humildade e a adoração são imprescindíveis para orar” (BERGOGLIO-SKORKA, p. 53-54).

4.4 Aproximação das questões humanas

A espiritualidade do livro não fica separada da questão da questão humana, da vida, quer do indivíduo, quer da sociedade. Ao contrário. Procura se aproximar de tudo o que toca a experiência humana: o viver e o morrer, as aspirações e as inquietações, as responsabilidades, os sofrimentos. O diálogo de Bergoglio e Skorka, como foi dito mais acima, está aberto às questões que muitas vezes nos colocamos: sobre Deus ou sobre o ateísmo, sobre a religião e os líderes religiosos, e o diálogo ou o futuro das religiões; ou sobre o fundamentalismo, sobre a política; sobre a vida; a educação; questões do celibato ou do divórcio; do lugar da mulher na sociedade e do direito do nascituro à vida; ou dos idosos, e outros temas. O diálogo trata em um capítulo a memória do holocausto. Nesse tema, que o rabino Skorka apresenta como um tema que “é enorme”, o diálogo passa por indagações, pela consideração das atrocidades, pela busca de que os erros não se repitam e não aconteça mais um crime como esse. Essa memória e essa busca de uma atitude compromissada para um futuro de solidariedade é importante dado no diálogo judaico-cristão.

Observamos que o cardeal Bergoglio e o rabino Skorka consideram que Deus está em cada sofredor (BERGOGLIO-SKORKA, p. 143). Isso também é importante integrar no caminho espiritual e humano que o diálogo quer percorrer. Trata-se de uma aproximação do ser humano. O papa Francisco insistirá em uma atitude de apro-

ximação. Aqui falamos de uma espiritualidade que se aproxima de Deus, que caminha diante de Deus, mas aproximando-se do ser humano. Ou no dizer de Skorka: “somente o caminho do conhecimento do humano é capaz de nos aproximar de Deus” (BERGOGLIO-SKORKA, p. 10).

4.5 Compartilhamento das Sagradas Escrituras

Um último ponto gostaríamos de destacar nesse breve e necessariamente limitado estudo: o uso das Escrituras no diálogo judaico-cristão. Observamos que Bergoglio e Skorka fazem várias referências à Sagrada Escritura, de modo que ela é por eles de certo modo compartilhada. Isso também torna o diálogo interessante e significativo. Nem todos os capítulos do seu livro citam a Bíblia, mas muitos o fazem. Parece interessante que seja assim, posto que não é preciso usar a Bíblia para cada palavra que pronunciamos. No entanto, é muito sugestivo que se possa utilizá-la livremente. No diálogo de Bergoglio-Skorka, ambos os autores recorrem à Escritura e a comentam, de acordo com sua fé, sua ilustração, suas tradições, e também de acordo com sua experiência espiritual e seu modo pessoal de refletir.

Desse modo, aparecem temas diversos – da Torá, dos profetas ou dos Evangelhos, de cartas paulinas. Citações explícitas ou não. Comentam a Escritura de modo vivo e com a experiência de quem tem familiaridade com ela. Reportam tradições; com os Santos Padres; com os textos talmúdicos. Ou outros autores ou obras de arte, como a referência a uma pintura de Chagal.

Isso tudo é sugestivo para quem quer aprender a dialogar com as Escrituras. É, por exemplo, o que vimos na conversação sobre Deus, quanto ao termo “caminho”: Bergoglio lembrava que Abraão pôs-

-se a caminho; já Skorka pensou em Miquéias; O primeiro relatou a experiência de Jó, que finalmente vê Deus com os olhos do coração; e o outro acrescenta que foi Jó quem fez a intercessão pelos amigos. (BERGOGLIO-SKORKA, p. 15-17). Ou no capítulo sobre o diabo, justapõem-se interpretações diversas, depois com se faz uma aproximação (BERGOGLIO-SKORKA, p. 19-20). No capítulo sobre as religiões, Skorka cita Rute para mostrar a mente hebraica de povo em relação com a religião e Bergoglio cita Jesus nos dois mandamentos maiores, do amor, onde se concentra toda a Lei (BERGOGLIO-SKORKA, p. 27-28).

5 Conclusão

A consideração da obra de Bergoglio com Skorka parece-nos sugestiva para todo diálogo. É marcada pela aproximação do outro, pelo desenvolvimento do diálogo, pela viva espiritualidade. Na linha do que foi recomendado pela Declaração Nostra Aetate, de realizar diálogo fraterno, o diálogo achou sua própria fórmula e alcançou a amizade.

Nesse diálogo autêntico, os interlocutores se respeitam e se apreciam; abordam juntos a vida, as inquietações, as tradições; situam-se na fé e na abertura, na humildade e na solidariedade. É um diálogo de grande riqueza humana e espiritual.

Parece-me um diálogo sugestivo para o prosseguimento do diálogo judaico-cristão. As suas atitudes fundamentais trazem pistas também para todo o diálogo inter-religioso, e talvez para qualquer diálogo. Aproximar-se e dialogar com humanidade. Trazer para o diálogo a riqueza da espiritualidade.

Referências

BERGOGLIO, J. – SKORKA, A. *Sobre o céu e a terra*. São Paulo: Paralela, 2013.

FRANCISCO PP. *Discurso. Encontro com os representantes das Igrejas e Comunidades Eclesiais e das várias religiões*. 20/03/13. Disponível em: <www.vatican.va> Acesso em: 20 abr. 13.

Complexidade e religiosidade: o trânsito religioso dos adolescentes e jovens

*Maristela Ferreira Silva Vellozo **

Resumo

Neste artigo proponho pistas de reflexão e um repensar sobre as mudanças religiosas e as causas que levam adolescentes e jovens ao trânsito religioso. O tema, polêmico e atual, é fruto de estudos, debates e pesquisas sobre a complexidade e a religiosidade do trânsito religioso de adolescentes e jovens que na inquietude própria da idade buscam igrejas ou comunidades de fé, como um desejo de mudança religiosa. Diante da diversidade religiosa como uma realidade comum no Brasil, essa discussão é assunto complexo, pois dar visibilidade às crenças e atitudes religiosas que estão perpassando um simples conhecimento ou uma expressão de fé. Adolescentes e jovens, com suas experiências religiosas do sagrado fazem identificar o fenômeno religioso desse “transitar” e as causas que os levaram para outros credos, assumindo uma vivência religiosa diferente daquela de sua tradição familiar. É sabido que até os anos 70, o Brasil não só parecia uma nação católica, também monopolizava crenças e atitudes religiosas. Com a modernidade cresce o pluralismo religioso brasileiro diagnosticando um “fenômeno” preocupante às autoridades das igrejas e comunidades de fé: O despertar de uma espiritualidade para um novo rumo religio-

* Mestra, UNICAP, e-mail: maristelavelozo@yahoo.com.br

so surge e com ele, refletir sobre questões importantes para a liberdade religiosa e a convivência pacífica entre as diversas crenças, são fatores essenciais para uma convivência respeitosa e tolerante entre as diferentes denominações religiosas. Urge a necessidade das religiões, principalmente as tradicionais, (no que concerne, à importância para a compreensão da complexidade que envolve o sentimento religioso das pessoas), investirem, o quanto antes, em ações que ajudem no discernimento e amadurecimento religioso. Percebe-se a necessidade de uma maior introspecção dos adolescentes e jovens para melhor entendimento e aprofundamento nos diferentes valores religiosos, justificando-se estudos e pesquisas que os levaram ao trânsito. Informações pertinentes sobre a religiosidade dessa clientela e o transitar religioso dos mesmos, que experienciam, um visível pluralismo religioso, deixa pistas de estímulos para a reflexão da complexidade e entendimento com enfoque mais realista e crítico, numa pertença religiosa mais consciente, estável e integradora da personalidade.

Palavras-chave: Religiosidade. Trânsito religioso. Adolescentes. Jovens.

1 Introdução

Ao refletir este tema: “Complexidade e Religiosidade no trânsito religioso de adolescentes e jovens”, apresento duas questões:

Primeiramente, como e por que essa clientela enfrenta o desafio das ofertas religiosas e transitam em igrejas diferentes daquela de sua iniciação e tradição familiar? É possível caracterizarmos uma crise re-

ligiosa no adolescente ou jovem que desmotivado, em sua pertença religiosa, buscam outros sentidos de vida que respondam suas inquietações e ansiedades, próprias, dessa faixa etária dos 13 aos 25 anos?

Numa segunda questão, proponho observar como as igrejas ou comunidades de fé, estão buscando entender essa complexidade, se até mesmo os adultos, numa boa parte, sentem-se inseguros na sua identidade religiosa e procuram formas diversas de espiritualidade e religiosidade com encantos e desencantos?

Sobre complexidade e religiosidade, surge uma nova configuração do religioso:

Os tempos nos mandam sinais que exigem abertura para novos horizontes, nos quais havemos de erguer altares de respeito e veneração. Pois onde menos se esperava, temos agora a possibilidade de encontrar a dimensão do Absoluto – no próprio âmago da relatividade, uma pluralidade de absolutos! Porque hoje se pode considerar a complexidade da realidade e da verdade, exorcizando o princípio soberano da identidade, acolhendo o paradoxo para além do princípio de não-contradição e, sobretudo, servindo o outro e incluindo terna e ternariamente o diferente, em outros níveis de vida... Em nosso mundo, então, qual o lugar da religiosidade? Para onde vai o sagrado? O que é feito do Absoluto? (ARAGÃO, 2010, p.51).

É sabido que os problemas da complexidade e religiosidade tem levado estudiosos, pesquisadores, especialistas e cientistas da religião, a refletirem e expressarem, através do conhecimento e produção, os desafios que se apresentam, no campo religioso. Assim, propõem uma reforma do pensamento com informações, mais coerentes sobre o sagrado e sua importância na compreensão, da unidade e diversidade

religiosa para o gênero humano. Estudar e aprofundar os fenômenos religiosos inclui, portanto implementar processos renovados sobre sacralidade, principalmente advindos da própria formação e tradição religiosa, ainda dominantes nos espaços e ambientes de fé e religião.

2 O trânsito religioso dos adolescentes e jovens.

As crises religiosas e a reflexão sobre a fé são manifestações atuais que vem atingindo, portanto, também adolescentes e jovens que em busca de uma identidade religiosa transitam facilmente para uma nova formulação e teorização com mudanças religiosas. Em estudos e pesquisas com essa clientela, foram diagnosticados, no quadro a seguir, sinais visíveis do trânsito religioso, a saber:

Distribuição das respostas dos 46 estudantes por Igreja, em relação às Igrejas ou comunidades de fé que já pertenceram.

Igreja atual	Igrejas que já passaram	Frequência	Frequência %
Evangélica	Católica	15	51,7*
	Católica e Evangélica	5	17,2*
	Católica e Evangélicas (2 ou 3)	5	17,2*
	Católica e Wicca	3	10,3*
	Católica/Episcopal	1	3,4
	Total	29	100,0
Espírita	Católica	7	70,0*
	Católica e Evangélica	3	30,0*
	Total	10	100,0

Umbanda	Católica e Evangélica	2	66,7
	Católica, Evangélica, Messiânica e Espírita	1	33,3
	Total	3	100,0
Wicca	Católica e Evangélicas (2 ou 3)	1	33,3
	Católica, Evangélica e Espírita	1	33,3
	Católica, Episcopal e Espírita	1	33,3
	Total	3	100,0
Candomblé	Católica, Evangélica e Mórmon	1	100,0

Fonte: Dados da pesquisa

A tabela relaciona a religião atual e outras religiões pelas quais os 46 estudantes já passaram. Assim, dentre os 29 estudantes que atualmente são evangélicos, 15 (51,7%) foram apenas católicos, 5 (17,2%) já foram católicos e evangélicos, 5 (17,2%) já foram católicos e também já passaram por 2 ou 3 igrejas evangélicas, 3 (10,3%) já pertenceram à igreja católica e à comunidade de fé wicca e 1 (3,4%) foi católico e episcopal.

Dentre os 10 estudantes que atualmente são espíritas, 7 (70,0%) foram apenas católicos e 3 (30,0%) já foram católicos e evangélicos. Quanto aos 3 que estão na umbanda, 2 (66,7%) foram católicos e evangélicos e 1 (33,3%) pertenceu as igrejas: católica, evangélica, messiânica e espírita.

Dos 3 estudantes que atualmente estão na comunidade de fé wicca, 1 (33,3%) foi católico e, também pertenceu a 2 ou 3 igrejas evangélicas.

cas, 1 (33,3) foi católico, evangélico e espírita, e, 1 (33,3) transitou nas igrejas: católica, episcopal e espírita.

Finalmente, dos 46 estudantes entrevistados, apenas 1 (100,0%) que atualmente está no candomblé, já pertenceu a igreja católica, a igreja evangélica e a igreja do mormon.

Percebe-se, portanto, nesses adolescentes e jovens, um transitar religioso voltado para o indefinido com grandes interrogações, numa busca que evidencia dúvidas e incertezas.

Em meio a essa complexidade do sentimento religioso está à abordagem da religiosidade juvenil que nem sempre são estimulados e orientados para bem vivenciarem a própria religião e a conhecerem e respeitarem, outras denominações religiosas, diante do pluralismo religioso contemporâneo. Uma convivência pacífica entre as diversas crenças é entender e reconhecer o livre pensar acerca do divino e do transcendente, bem como promover o respeito à diversidade religiosa e suas práticas.

Adolescentes e jovens brasileiros, conforme o ECA, (Estatuto da Criança e do Adolescente), são considerados pessoas em desenvolvimento que devem ser reconhecidos como sujeitos de direitos e deveres. Como direitos fundamentais estão o direito à liberdade, ao respeito e à dignidade e; encontra-se aí incluso o direito à liberdade de crença e culto religioso.

Em tal afirmação pode-se subtender que essa clientela (na adolescência e na juventude), mesmo em fase de transição, goza de plenos direitos de escolha à religião, independentemente da sua tradição e formação religiosa familiar. No entanto, refletir sobre “Adolescência e Juventude”, caracterizando os seus momentos de adolescente e jovem, é pensar num período de mudanças significantes da vida humana, em que o corpo, o

amadurecimento sexual, o emocional, os interesses, as funções sociais e o sistema de valores vão sofrer uma profunda crise processual evolutiva, tanto no campo da realidade quanto no das possibilidades.

3 Adolescência e juventude.

Etimologicamente, a palavra adolescência vem do verbo latino *adolescere*, que significa crescer ou desenvolver-se até a maturidade (ROSA, 1985, p. 43). Antes, o termo foi definido apenas em função dos aspectos biológicos; com o mundo moderno, o conceito passou a ter também uma conotação psicossocial.

Vejamos algumas definições dadas por diversos especialistas em adolescência:

Adolescência é um conceito psicossocial. Representa uma fase crítica, no processo evolutivo, em que o indivíduo é chamado a fazer importantes ajustamentos de ordem pessoal e de ordem social (ROSA, 1982, p. 44).

Adolescência é um momento crucial na vida do homem e constitui a etapa decisiva de um processo de desprendimento. Este processo atravessa três momentos fundamentais: o primeiro é o nascimento, o segundo surge ao final do primeiro ano com a eclosão da genitalidade, da dentição a linguagem, da posição de pé e da marcha; o terceiro momento aparece na adolescência. (ABERASTURY, 1980, p. 15).

Adolescência é um período de um desenvolvimento situado entre a infância e a maturidade (MARTELLI, 1995, p. 293).

Adolescência é a idade da integração no universo social do adulto (INHELDER; PIAGET, 1976, p. 260).

Pode-se dizer, portanto, que na fase da adolescência acontece a descoberta de si, dos outros e do mundo. O adolescente vive a fase do provisório e está também na fase da iniciação pela curiosidade e pela busca.

Segundo Piaget, alguns fenômenos psicorreligiosos acontecem nessa fase da adolescência e juventude: o adolescente (11-17 anos), não mais como criança nem ainda como adulto vivencia momentos de intensa confusão, pois vai descobrindo novos saberes religiosos que não mais aqueles do período infantil, mas sim, algumas novidades que livremente questionam aceitando-as ou não. Esse adolescente tende a buscar argumentos de suas próprias revisões por suas certezas, próprias da idade e que responde as suas tomadas de posições entre um credo e outro, assunto desse trabalho: o trânsito religioso.

Quanto aos jovens (18-25 anos), sabe-se que é uma situação de amadurecimento para atingir a fase adulta. É nesse momento que ele deixa um pouco de lado os laços familiares e vai se identificando com outros grupos. Cria situações para com os valores religiosos assumidos, sendo capaz de comportamentos pessoais ou coletivos, em que a religião e a religiosidade vão transparecer toda sua completa realização transcendental na vivência e permanência própria.

Piaget contribuiu significativamente para o entendimento da religiosidade humana no “desenvolvimento intelectual da criança e do adolescente, fazendo parte do processo global e totalizante”, ajudando “a ampliar a reflexão sobre a religiosidade infantil, superando os estreitos limites de uma interpretação muito ligada aos esquemas da religiosidade do adulto”. Ele, associa o “desenvolvimento religioso da criança ao seu desenvolvimento intelectual, considerando como irrelevante a experiência religiosa da criança, se não estiver ligada à modali-

dade global de organização do pensamento, inclusive no que se refere à religião”. (PIAGET apud CAMPOS, 1975, p.7-8).

Para estudar e refletir sobre as capacidades mentais e comportamentais de adolescentes e jovens e compreender o significado de suas experiências religiosas, (dependendo também do contributo do ambiente, da família e do próprio ser humano com sua história nessas idades de 11-13 anos e mais), evidencia-se, na escolha de Piaget, todo o aprofundamento do desenvolvimento do indivíduo, tanto na capacidade do raciocínio abstrato, nas resoluções de silogismos, como também na capacidade das representações e abstrações dos conceitos. Por isso o indivíduo:

Já é capaz de filosofar e resolver problemas complexos, no dia-a-dia de sua existência, embora, ainda esteja muito condicionado ainda pelos sentimentos e afetos e todas as outras características de que trata a psicologia do adolescente (14-18 anos) e do Jovem (18-25 anos). (PIAGET, 1976, p.7)

Também é importante lembrar que, essa é a fase, nesse contexto, das operações abstratas ou formais (11-13 anos e mais). O essencial dessa fase é a capacidade de distinguir entre o concreto (real) e o possível, podendo prever e avaliar o que poderia acontecer no futuro. O jovem é capaz de raciocínio lógico e, abstratamente, elabora representações e conceitos, resolve problemas complexos cotidianamente. A adolescência (14-18) e juventude (18-25) ainda estão muito influenciadas pelas emoções e sentimentos, mas seu pensamento está se libertando do concreto, orientando-se para o futuro.

Piaget assim conclui sua fala sobre a afetividade e sentimento religioso do adolescente, na fase formal:

[...] as aquisições afetivas fundamentais da adolescência são paralelas às suas aquisições intelectuais. Para poder compreender o papel das estruturas formais no pensamento, na vida do adolescente, precisamos finalmente inseri-las na sua personalidade total. Mas, de outro lado, não compreenderíamos inteiramente a formação dessa personalidade sem aí englobar também as transformações do pensamento e, conseqüentemente, a construção das estruturas formais (PIAGET, 1976, p. 47).

4 Fenômenos psicorreligiosos na adolescência e juventude

Sinteticamente, estão colocadas abaixo, as principais características dessa fase (operatório-formal 11-13 anos e mais) do desenvolvimento intelectual e religioso global do adolescente e jovem. Eis, portanto, alguns fenômenos psicorreligiosos que acontecem nessa fase da adolescência e juventude:

Adolescente (11 – 17 anos)

- Aos 14 anos, começa a desaparecer a concepção material de Deus para o conceito personalizado e experiencial de Deus; Deus – o pai ideal.
- Percepção da falta de coerência entre as teses religiosas transmitidas pela catequese e pela escola com os novos conhecimentos científicos do mundo e de sua própria religiosidade.
- Tomada de consciência da disfuncionalidade da religiosidade infantil precedente.

- Desenvolvimento de uma certa relativização do pensamento religioso, consequência da maturação cognitiva e dos novos conhecimentos adquiridos.
- Reavaliação da própria adesão ao credo religioso em vista de uma impostação diferente.
- A religião não é a única resposta, mas uma das respostas aos problemas do mundo.
- A religião serve como fator de integração da personalidade em função dos processos de maturação.
- Possibilidade de evoluir para uma religiosidade mais madura, desenraizando-se dos resíduos infantis.
- Revisão das próprias concepções de acordo com os próprios esquemas mentais e as novas convicções adquiridas.
- Conflitualidade entre o pensamento religioso e os novos conhecimentos científicos adquiridos. (FIZZOTTI, apud LIBÓRIO, 2005).

Percebe-se que o adolescente (11-17 anos), não mais como criança, nem ainda como adulto, vivencia momentos de intensa confusão, pois vai descobrindo novos saberes religiosos que não mais aqueles do período infantil, mas sim, algumas novidades que livremente se questionam aceitando-as ou não. Esse adolescente tende a buscar argumentos de suas próprias revisões por suas certezas, próprias da idade e que respondem as suas tomadas de posições entre um credo e outro.

Jovem (18-25 anos)

- A religiosidade vai responder aos impulsos interiores ou centrar-se na percepção de Deus e responde às expectativas individuais do adolescente.

- Repercussão do fenômeno religioso da “personalização” no próprio comportamento: relação consigo mesmo e com os outros.
- O relacionamento pessoal com Deus varia de acordo com os momentos fortes da adolescência e independe de sua prática religiosa.
- Privilegia os valores e assume modelos partilhados.
- Ativa dentro de si o senso de respeito e de obediência àquilo que vem de Deus e garante “segurança pessoal”, principalmente se inserido num grupo de amigos, amadurecendo o afastamento do núcleo familiar.
- No homem (juvenil), Deus é concebido como pessoa que age e se mescla no próprio mundo do jovem.
- Na jovem há uma maior sensibilidade ao relacionamento pessoal e intimista com Deus, sendo Deus percebido por ela como alguém que oferece proteção e consolação.
- As jovens têm mais medo da morte, porque esta causa a perda da própria identidade; e os jovens, das conseqüências da morte em suas vidas.
- A fé, tanto de um como de outro, tem resquícios da religiosidade infantil e não há ainda uma fé precisa e madura.
- A vivência do credo que professam concentra-se nas vivências imediatas e intensas. (FIZZOTTI, *apud* LIBORIO, 2005).

Quanto aos jovens (18-25 anos), dir-se-á de uma situação que está amadurecendo para atingir a fase adulta. É nesse momento que ele vai deixando um pouco de lado os laços familiares e vai se identificando com outros grupos. Cria situações para com os valores religiosos assumidos, sendo capaz de comportamentos pessoais ou coletivos, nos

quais a religião e a religiosidade vão transparecer toda sua completa realização transcendental na vivência e permanência própria.

Eis assim, a caracterização religiosa do adolescente e do jovem que, numa realidade pós-moderna, vivencia um mundo globalizado e pluralista.

Vários outros pesquisadores do fenômeno religioso (religiosidade) confirmam, com a Psicologia da Religião, a grande importância e a complexidade que é estudar a inquietude adolescente e juvenil, própria da faixa etária que os levam à mudança. Reconhece-se na pertença e vivência religiosas dessas idades meios eficazes da experiência emocional com Deus, de um modo subjetivo, a partir do enfrentamento das variáveis existenciais, tais como: sexo, afeto e outros problemas.

Sendo o Brasil, um país de uma pluralidade religiosa que aumenta intensamente nos cultos, gestos e ritos, sob a orientação das lideranças de vários credos, se faz urgente e necessário avançar na construção de uma cultura de tolerância e respeito, no diálogo interreligioso, seja na família, na escola e na própria sociedade.

Conflitos irreparáveis na história religiosa da humanidade, continuam contribuindo para que pessoas, desmotivadas e até revoltadas, sejam impulsionadas à aumentarem o número daquelas que aderem a “qualquer coisa” pela busca e resposta religiosa.

Ao compartilhar responsabilidades e posicionar-se na tentativa de visualizar a importância religiosa e sua formação no desenvolvimento da pessoa humana, igrejas, instituições e comunidades de fé, comprometem-se em recolocarem fatos e ações que provocam momentos imprescindíveis ao desenvolvimento religioso com a relevância de responder conceitualmente o que é, e para que serve a “RELIGIÃO”.

Percebe-se que nos adolescentes e jovens estão essa abertura ao diálogo e a partilha religiosa. Estes, estão numa fase de debate às no-

vidades, aos desafios e aos enfrentamentos para um mundo religioso. Ao rejeitar idéias, papéis e valores ou assumi-los em curto tempo, o adolescente e o jovem buscam modificações nos ajustes necessários para a vida adulta em conformidade e na acomodação dos padrões estabelecidos pelos grupos de pares individuais.

Adolescentes e jovens, portanto, utilizam-se das imposições do mundo adulto e produzem trajetórias diversas que caracterizam a Pós-Modernidade, no que diz respeito, principalmente, à problemática psicossocial e religiosa.

Ao aproximar-se ou distanciar-se dos pressupostos historicamente apresentados pelos líderes ou parceiros de grupos (social e religioso), adolescentes e jovens caracterizam a importância e a significatividade da permanência ou não da pertença psicossocial e religiosa nas quais eles estão inseridos e se revelam como atrativos das pesquisas nas diversas áreas do conhecimento.

Sem dúvida, é com a Modernidade e Pós-Modernidade que a grande problemática religiosa (objeto de nosso estudo), atinge e desafia “igrejas, comunidades de fé, adolescentes e jovens” para um momento da transformação e do fortalecimento religioso.

Claro, que não se deve negar as inseguranças para o discernimento religioso, com as ofertas e várias oportunidades criativas e chantagistas, direcionadas à fase juvenil, com apresentações em massa populacional de delírios e de estratégias que potencializam a apropriação do sentimento religioso. Trata-se, pois um grande desafio descobrir perspectivas coerentes de mudanças e de avanço, onde à atração, o acolhimento e o dinamismo devam fazer parte das igrejas e comunidades de fé, direcionadas principalmente aos adolescentes e jovens.

Ao buscar-se uma formação integrada que fomente novos rumos, influenciáveis e decisivos, para uma mentalidade nova, apesar das variadas culturas e tradições religiosas, permite-se opções de liberdade religiosa com discernimento, acompanhamento e apoio, em prol de uma revisão histórica em assuntos de tamanha e complexa amplitude sobre religião.

Com tais motivações, reapresenta-se o anúncio e convite à vivência religiosa com o olhar para o futuro, num encontro pessoal, íntimo e coletivo de solidariedade e dignidade para o ser humano. É, portanto, assim, um momento histórico de mudanças e crises na sociedade e na pessoa humana. São tempos dos desafios, das reformas, da renovação.

Tendências novas aparecem e registram características diferentes das tradicionais. A pertença e a mobilidade religiosa promovem um trânsito que culmina numa realidade de vida e sentimento religioso, em que as pessoas constantemente buscam respostas aos novos desafios para o crescimento e reorganização das sociedades. E, no contexto social de renovação da tecnologia e da comunicação, estão inseridas as igrejas e as comunidades de fé que esperam e precisam dar continuidade à missão e ao enfrentamento às complexas relações entre os fenômenos religiosos, modernidade e mudança social.

Para os adolescentes e jovens o momento é de identificar e inspirar experiências provocadoras para o novo pensar e o novo agir teológico e pastoral. Modernizar-se, abrindo-se ao que é positivo na modernidade, é interpelar uma maior adesão à vivência e prática fraterna com a religião. Essa adesão gira em torno da renovação religiosa (igrejas e comunidades de fé), da realidade social do povo e das situações existenciais da pessoa humana.

5 Conclusão

A complexidade e religiosidade são assuntos desafiadores. O momento de transformação é também de fortalecimento religioso. Com as novas tendências, o mundo religioso está caracterizado pelas diversas camadas da população religiosa com práticas e crenças diversas, conduzindo-se a si mesmas, uma religiosidade superficial e emocional. E, é nessa situação que se encontra vários adolescentes e jovens, atraídos e convencidos a conviverem com uma sociedade religiosamente, plural e pós-moderna.

Atualmente, novos movimentos fundamentalistas propõem a essa clientela várias ofertas aos seus anseios e buscas. A insegurança e o fanatismo os levam ao entrosamento na nova práxis religiosa que, na maioria das vezes, alicia-os e os trata com rigor. Enfrentar esses desafios é a grande problemática religiosa. Ultrapassar o conservadorismo, estruturar mais solidamente grupos não engajados, doutrinal e pastoralmente, é o grande passo necessário para assumir com serenidade as transformações.

A crise religiosa, hoje, surge como alerta para uma nova postura das lideranças religiosas. Não há como continuar sem o debate e o esclarecimento das questões fundamentalistas das “Escrituras.” É inviável também continuar com os ensinamentos morais e religiosos de uma tradição não refletida, nem articulada com a vida moderna.

Ajudar os adolescentes e jovens pelo esclarecimento e pelo apoio, para que eles possam vivenciar a capacidade de experiência religiosa plural e diferente, é atualizar com clareza e transparência as possibilidades de realização, enquanto ser humano para as descobertas fundamentais da vida.

Referências

- ARAGÃO, G.S. Religiosidades populares e multiculturalismo: intlerâncias, diálogos, interpretações. Recife; Ed. Universitária da UFPE, 2010.
- CAMPOS, D. M. da S. Psicologia da adolescência: normalidade e psicopatologia. Petrópolis; Vozes, 1975.
- LIBÓRIO, L. A. A existência humana e a dimensão psíco-religioso. Recife, 2005. Mimeo.
- PIAGET, J; INHELDER, B. Da lógica da criança à lógica do adolescente: ensaio sobre a construção das estruturas operatórias formais. Trad. de Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1976.
- ROSA, M. Psicologia Evolutiva – Volume III – Psicologia da Adolescência. Rio de Janeiro, 1985.

A religiosidade contemporânea no Brasil: Fascínio ou desilusão da fé?

*Natanael Rocha Souza **

Resumo

Este artigo analisa a religiosidade contemporânea no Brasil numa perspectiva sociológica e antropológica a partir do Censo 2010 e de outras referências. Destaca, também, o cenário de constante mutação social e suas implicações na relação com a divindade. As amostragens do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística ajudam a visualizar a crescente pluralidade religiosa, o crescimento dos evangélicos, o decréscimo dos católicos e das religiões tradicionais e o crescimento do grupo dos sem religião. A atual configuração apresenta mudanças no pensamento e no estilo de vida das pessoas, apontando tendências no universo religioso como consequência da pós-modernidade e da globalização do capital. A era da sociedade de consumo e da aldeia global traz em seu bojo a massificação da informação, a religião de mercado, sinais de desinstitucionalização da fé, o crescente trânsito religioso e o fascínio da fé.

Palavras-chave: Religiosidade. Censo. Pluralidade religiosa. Trânsito religioso.

* Mestrando em Teologia, concentração em Religião e Educação, Escola Superior de Teologia (EST). São Leopoldo, RS.; E-mail: revnatanael.rocha@gmail.com

1 Introdução

Para situarmos nossa reflexão e nossa análise no tempo e no espaço, veremos um pouco do contexto que deu origem a pós-modernidade, também conhecida como alta-modernidade, destacando o ambiente da experiência com o transcendente, as relações sociais e as possíveis consequências do pensamento pós-moderno na religiosidade cotidiana.

No primeiro momento, a reflexão destaca alguns acontecimentos que marcaram a passagem da modernidade para a pós-modernidade no continente europeu. Em seguida, analisaremos a repercussão dessas mudanças no contexto brasileiro. Por último, apontaremos tendências da religiosidade do século XXI, destacando o contexto de pluralização crescente.

2 A Pós-modernidade na Europa

A pós-modernidade emerge da falência das crenças e dos valores da modernidade. Na modernidade, o homem postulava que seria capaz de resolver todos os problemas da humanidade através da ciência. Nicolau Copérnico (1473-1543) (STANLEY: 1997, p. 115), Galileu Galilei (1564-1642) e Isaac Newton (1642-1727) (STANLEY: 1997, p. 82) marcaram a mudança do pensamento pré-moderno para a modernidade. A modernidade tem como divisor d'águas a mudança do eixo teocêntrico para o antropocêntrico. O século XVIII ficou conhecido como o século das luzes e a modernidade alcançou o auge no século XIX.

No século XX, as contradições da razão humana chegam ao clímax. As duas grandes guerras mundiais mostraram, com sua crueldade e sua frieza, a incapacidade da razão dar conta por si mesma dos males que rondam a existência. A Europa, berço da Reforma Protestante do Século XVI, testemunha a maior tragédia na história: o holocausto, e a religião não conseguiu evitar e também fracassou. A razão, com seus pressupostos de que a autonomia e a maioria do homem moderno garantiriam justiça, paz e bem-estar, entrou em colapso.

Bauman, em seu livro *Modernidade Líquida*, define o novo tempo alongando e aprofundando a metáfora: “Tudo que é sólido desmancha no ar” (BAUMAN: 2001, p. 3-22). A ideia de solidez dos acontecimentos do século XVIII deu lugar a uma nova perspectiva. O tempo moderno caracterizou-se pela expansão marítima, pelo renascimento, pelas grandes revoluções (Industrial e Filosófica), o avanço tecnológico e a crescente globalização orquestrada pelo sistema capitalista, envolvendo indivíduos na rede de consumo. A pós-modernidade acentuou as mudanças iniciadas na modernidade, alterando o pensamento e o estilo de vida.

Muitos historiadores asseveram a impossibilidade de indicar quando aconteceu a transição da modernidade para a pós-modernidade. Assim, ressaltam que a pós-modernidade resulta das consequências da modernidade, por isso alta-modernidade ou sociedade líquida.

A sociedade líquida vê correr, entre os dedos, valores e crenças, como família tradicional, metanarrativas, conceitos como fidelidade, verdade, enfim. Para dar lugar a incertezas, relações superficiais, relativismo, pluralismo, secularização, individualismo e outros.

O estudo de Rocca sobre os escritos de Bauman permite-nos afirmar que a descoberta moderna de que as relações humanas se mo-

vem pela troca de mercadoria provocou uma verdadeira reviravolta no modo de pensar e agir (ROCCA: 2008). Com o poder do Estado reduzido, o mercado ganhou força e a economia passou a influenciar cada vez mais todas as áreas do conhecimento e, diretamente, a vida das pessoas.

Nesse novo tempo, a Web e a TV, enquanto meios de comunicação em massa, transportam seu público do seu habitat para o ambiente do acontecimento sem precisar sair do lugar. Inevitavelmente, a cultura estrangeira, com seus hábitos, costumes, crenças e valores, transpõe fronteiras e alcança países e lares longínquos. Uma geração online, sem raiz, sem passado, obcecada pelo instantâneo.

Longe de ser um tempo de falência da fé e negação da divindade, como pensavam alguns estudiosos, a alta-modernidade revela um cenário plural e místico, proporcionando um ambiente propício a experiências com o transcendente e diálogo inter-religioso.

No Brasil, mudanças na configuração religiosa revelam alteração no comportamento religioso. As concepções e as práticas religiosas tradicionais sofrem transformações consideráveis, fazendo surgir um fenômeno identificado pela sociologia como mobilidade religiosa.

Enquanto a Europa pós-segunda guerra mundial vive o que chamaríamos de declínio da fé cristã, o Brasil experimenta hoje uma situação bem diferente.

Então, o que dizer? Seriam a bricolage (SINNER, 2012, p. 234), a mobilidade religiosa e o crescimento do grupo dos sem religião uma forma e consequência da pós-modernidade no Brasil?

3 A Pós-modernidade no Brasil

Não se pode falar em pós-modernidade no Brasil nos moldes europeus. Existem elementos constitutivos da cultura brasileira que o distinguem de outros contextos e o tornam singular. O Brasil convive com três realidades concomitantemente: pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade.

A pré-modernidade caracteriza-se pela ausência dos benefícios da modernidade (avanço tecnológico e científico). Nas comunidades, nas favelas e nos cantões desse país com dimensão continental existem pessoas que vivem em condições consideradas precárias e arcaicas, lugares sem saneamento básico (água, luz e esgoto) e outros. Podemos assegurar, ainda, que a pré-modernidade se fundamenta na certeza irracional ou no mito e nas crenças religiosas, enquanto a modernidade destaca-se pela certeza racional pautada na razão (STANLEY: 1997, p. 98). Esse tempo traz consigo a revolução tecnológica como fenômeno de comunicação de massa. A internet e a televisão representam essa mudança. Enfim, a massificação da população é uma das características da pós-modernidade.

Para a pós-modernidade, o pensamento fundamenta-se na incerteza racional. Ao tentar conceituar o contexto contemporâneo, encontramos dificuldades, porque os estudiosos se limitam a falar de características, sem, contudo, precisar o que vem a ser de fato, porquanto a pós-modernidade consiste na continuidade e descontinuidade da modernidade.

Tratando-se do Brasil, ocorre um fenômeno diferente. O quadro religioso manifesta pluralidade e mobilidade religiosa crescente. Muitos vivem a experiência de multipertença. O Brasil é um país cuja matriz

religiosa tem como característica o sincretismo. Por natureza sua origem compreende abertura, ironia, resistência e hibridez. No passado os negros não podiam frequentar os templos nem ambientes que os senhores frequentavam. Por outro lado, eram obrigados a praticar a religião dos senhores. A aparente convivência pacífica com a religiosidade estrangeira dominadora oculta a sagacidade como forma de evitar perseguição.

Em Salvador, primeira capital do Brasil, a festa do Senhor do Bonfim, uma das mais tradicionais, reúne anualmente fiéis do catolicismo e do candomblé. Para o catolicismo a divindade celebrada é o “Senhor do Bonfim” e para o candomblé “Oxalá”. Muitos membros do Candomblé, da Umbanda e até mesmo do Espiritismo se autodeclararam ao mesmo tempo católicos. Exemplo do sincretismo religioso é o caso dos santos – “São Jorge e São Sebastião” e “Santa Bárbara”. No catolicismo “São Jorge e São Sebastião” e no Candomblé “Oxóssi”. “Santa Bárbara” para os católicos e para os fiéis do Candomblé “Iansã” (PRANDI, 2009, p. 59).

O antropólogo Pierre Sanchis é de opinião de que não se pode mais continuar falando, como no passado, da religião dos brasileiros, mas se deve utilizar o substantivo “religião” no plural. Ao mesmo tempo, ele afirma: o campo religioso é cada vez menos o campo das religiões na medida em que a religião se torna de maneira cada vez mais acentuada uma experiência e uma definição subjetiva (SINNER, 2012, p. 233).

Afirmar que a religiosidade brasileira atual resulta exclusivamente da influência do pensamento pós-moderno europeu seria ignorar a bricolage no nascedouro de sua cultura. Porém, negar a influência das transformações sofridas pelas sociedades ao longo dos séculos seria, também, negar a globalização do capital e seus efeitos no mundo.

4 A Religiosidade Contemporânea no Brasil

Censo Demográfico da Religião no Brasil de 1980 a 2010

Religião	1980	1991	2000	2010
Evangélicos	6,6%	9,0%	15,4%	22,2%
Católicos	89,0%	83,0%	73,6%	64,6%
Outras Religiões	2,5%	2,9%	3,5%	3,2%
Sem Religião	1,6%	4,7%	7,4%	8,0%

Fonte: IBGE, Censos Demográficos

4.1 O crescimento dos evangélicos versus decréscimo dos católicos

A tabela acima mostra a dinâmica do campo religioso no Brasil. Os evangélicos em 1980 representavam 6,6% da população, em 1991 9,0%, em 2000 15,4% e em 2010 atingem 22,2%. Enquanto o catolicismo sinaliza tendência decrescente: em 1980 89,0 %, em 1991 esse número cai para 83,0%, em 2000 chega a 73,6% e, recentemente, em 2010, 64,6%. O fato é que os evangélicos saíram de 6,6% para 22,2%.

Com base no Censo 2010, a Igreja Católica Apostólica Romana continua contando, ainda que nominalmente, com a maioria dos brasileiros, mas com considerável perda de percentual: Em 2000 de 73,6% baixou para 64,6% em 2010 (SINNER, 2012, p. 241). Nos últimos quarenta anos, o catolicismo decresceu 24,4 pontos percentuais. “O Censo 2010 constatou diminuição considerável no número de membros auto-declarados: de 125 milhões em 2000 para 123,3 milhões”, em 2010 (SINNER, 2012, p. 241). Com tudo isso, o Brasil continua sendo o país mais católico do mundo.

Em contrapartida, as igrejas pentecostais cresceram com rapidez, chegando a 25,4 milhões em 2010. Se juntar a nova categoria evangé-

lica não determinada, cuja maioria deve se enquadrar na categoria de pentecostais ou neopentecostais, alcança 34,6 milhões, ou 18,13% da população (SINNER, 2012, p. 241). De qualquer forma, o Brasil é em termos numéricos o país mais pentecostal do mundo. De 1980 a 2010, o número de pentecostais quadruplicou.

Os católicos são o grupo que mais perde membros em todas as direções, ao passo que as igrejas pentecostais e as neopentecostais, além dos sem religião, estão entre os grandes apanhadores.

Para compreender o crescimento dos evangélicos, analisaremos a inserção do protestantismo e seu desenvolvimento no Brasil.

A primeira tentativa de inserção do protestantismo ficou conhecida como protestantismo de colonização - franceses (1555-1560), no Rio de Janeiro; holandeses (1630-1654), no Recife. A segunda tentativa é denominada de protestantismo de imigração - anglicanos (1808/1810); ingleses, no Rio de Janeiro; alemães (IECLB), no Rio de Janeiro, em 1824; holandeses, no Paraná, em 1840. A terceira tentativa, conhecida como protestantismo de missão, de origem norte-americana - metodistas (1836/1886); congregacionais (1855); presbiterianos (1859); luteranos, Missouri – USA (IELB), em 1868; batistas (1881); episcopais (1898) (STF: 2001).

No século XX acontece o que os sociólogos da religião chamam de ondas do pentecostalismo. Essas mudanças marcariam decisivamente a configuração do protestantismo e do campo religioso brasileiro. A primeira onda ficou conhecida como pentecostalismo clássico - Congregação Cristã do Brasil (1910), em São Paulo; Assembléia de Deus (1911), em Belém - Pará; Igreja do Evangelho Quadrangular (1953), em São Paulo. Com ênfase no movimento de santidade, glossolalia e cura divina. A segunda onda, pentecostalismo autônomo - Brasil para

Cristo (1956); Deus é Amor (1960). Com ênfase em cura divina. A terceira onda, neopentecostalismo – aconteceu na década de 70, Igreja de Nova Vida; Igreja Universal do Reino de Deus; Igreja Internacional da Graça de Deus. Com ênfase em cura, exorcismo e prosperidade (STF: 2001).

As estatísticas apresentadas pelo IBGE indicam o predomínio inicial e a força do catolicismo como religião oficial que chegou ao Brasil com o padroado e seu posterior declínio. Em 1940, o catolicismo representava 95,2%; em 1950, 93,7%; em 1960, 93,1%; em 1970, 91,1%; em 1980, 89,2%; em 1991, 83,3% (PIERUCCI: 2004, p. 20); em 2000, 73,6%; e em 2010, 64,6% (IBGE: 2012). A abertura dos portos, a independência, a proclamação da república, o estabelecimento do Estado laico e as influências decorrentes do contexto pós-segunda guerra favoreceram a democratização do espaço religioso. Numa linguagem de mercado, houve quebra do monopólio católico e inauguração do livre-mercado religioso no Brasil. Falaremos sobre isto mais adiante.

Sinner observa que,

Já no início da década de 1990, uma nova igreja era fundada a cada dia útil apenas no Grande Rio. Algumas dessas igrejas mal e mal consistem de um galpão em que um pastor autoneado procura, diante de talvez 50 ouvintes, sobrepujar com seu microfone o barulho do trânsito (ou da igreja vizinha). Outras cresceram chegando a centenas ou até milhares de membros e montaram uma organização nacional e, em alguns casos, até internacional, “verdadeiras multinacionais da fé” (SINNER, 2012, p. 232).

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) (CAMPOS, 1997, p. 18, 35-36)¹ destaca-se com seus templos opulentos centrais e com a segunda maior rede de televisão do Brasil. Seus cultos e suas liturgias combinam fé, dinheiro, promessas de prosperidade e exorcismo. Sua expansão internacional está relacionada com a pretensão do nome. Ela tem pastores, bispos e igrejas presentes em quase todo o mundo. A IURD disputa o mercado religioso diretamente com a Igreja Católica Romana (SINNER, 2012, p. 232).

De certa forma, a IURD representa mudança no pensamento e no comportamento religioso brasileiro. Se utilizarmos a teoria da “escolha racional da religião” do norte-americano Rodney Stark, sociólogo da religião (MARIANO, 2008, p. 41), para analisar a IURD teríamos resultado satisfatório. Para ele, a relação com os deuses, agora, se estabelece pela troca. Ele se apropria de princípios da economia convencional e desenvolve sua teoria em sintonia com as transformações conjunturais no mundo contemporâneo globalizado e capitalista. Stark vê o campo religioso atual como mercado (MARIANO, 2008, p. 47). De acordo com essa teoria, o livre mercado, a competitividade, a oferta

1 A Igreja Universal do Reino de Deus surge em 1977. E se destaca pela sua capacidade de navegar nas ondas da pós-modernidade, uma sociedade em constante mutação. O pentecostalismo latino-americano ao perder sua perspectiva revolucionária, a partir da classe operária e média, incorpora o ideário da sociedade de consumo combinando símbolos, discursos e forças que emanam da religiosidade popular de origem Ibérica, nativa dos indígenas e africanos, mesclado com o fundamentalismo dos televangelistas norte-americanos. Em suma, houve uma mudança no paradigma dos pentecostais da esperança de um milênio com expectativas extramundanas para um historicizar sob o suporte ideológico da “teologia da propriedade”. Cf. nota 3 - Damos o nome de “teologia da prosperidade” a um conjunto de idéias formuladas nos Estados Unidos, popularizada pelos televangelistas e por protestantes sul-coreanos, a qual valoriza e considera o consumo de bens e serviços, típicos de uma sociedade de consumo, como sinais visíveis de que o fiel convive com Deus.

e a demanda são elementos importantíssimos para fortalecimento e expansão do mercado religioso.

As transformações ocorridas no cenário religioso brasileiro nas últimas décadas são inegáveis. Uma nova configuração emerge com pluralização religiosa, crescimento vigoroso dos evangélicos, trânsito religioso e decréscimo das religiões tradicionais.

4.2 O decréscimo das religiões tradicionais

Segundo Pierucci, no Brasil, três das religiões tradicionais classificadas pela sociologia mostram hoje sérios sinais de cansaço, de exaustão em sua capacidade de reprodução ampliada (PIERUCCI: 2004, p.17).

Em primeiro lugar, o catolicismo, que pensou um dia ter fincado raízes definitivas no nosso país, em cultura e civilização, selando-nos o destino confessional desde o nascimento: católicos de berço e de colo. Desde a iniciação eucarística na infância representada misticamente pela “primeira missa” celebrada por Frei Henrique de Coimbra, em Porto Seguro, em 26 de abril de 1500, aos braços marianos, com ascensão a trono em 1930, na era Vargas, com oficialização de Nossa Senhora Aparecida como “padroeira universal do Brasil” (PIERUCCI: 2004, p. 17). Dá sinais de diminuição, conforme amostragens do IBGE expostas e analisadas.

Em segundo lugar, o luteranismo, herdeiro direto da reforma protestante do século XVI, aportou no Brasil com os primeiros colonizadores alemães no início do primeiro Império. Suas pretensões de se consolidar esbarraram, possivelmente, no foco étnico, restrito aos imigrantes alemães. Talvez, por não ter desenvolvido o proselitismo num país reconhecido católico enfrenta, agora, redução. Apesar de ser menor que o catolicismo, é perceptível e sintomático (PIERUCCI: 2004, p. 17-18).

E, por fim, a umbanda. Não menos relevante, dada sua significação cultural que alcançou em nossa história republicana aos olhos de toda uma elite intelectual que se deixou embalar na crença de um Brasil brasileiro e se dedicou na definição normativa de uma religião identitária por natureza que seria brasileira porque sincrética (PIERUCCI: 2004, p. 18). A umbanda, também, apresenta sinais de decréscimo.

De acordo com os últimos quatro Censos do IBGE: 1980, 1991, 2000 e 2010, a perda no conjunto dos cultos afro-brasileiros é lenta. Em 1980 0,57% declaravam pertencer à Umbanda ou ao Candomblé, em 1991 0,44% apenas, em 2000 caiu ainda mais para 0,34%. Já em 1991, o IBGE passou a computar separadamente Umbanda e Candomblé. Os dados possibilitaram a identificação de qual das duas está perdendo terreno: a Umbanda. Saiu de 541.518 adeptos em 1991 para 432.001 em 2000 (uma perda superior a cem mil seguidores), enquanto o Candomblé no mesmo período cresce de 106.957 para 139.329 participantes (um crescimento de mais de trinta mil adeptos) (PIERUCCI: 2004, p. 25). Em 2010, os dados mostraram que a Umbanda diminuiu mais, chegando a 407.331. Já o Candomblé, em ascensão, alcançou 167.363 (IBGE: Censo 2010). Segundo Teixeira, representam respectivamente 0,26% e 0,08% (TEIXEIRA: 2012).

Quanto às religiões afro-brasileiras, tanto a Umbanda como o Candomblé mantiveram-se no eixo de 0,3% de declaração de crença. Não houve mudança substantiva com respeito ao censo anterior, que indicava a porcentagem de 0,26% para a Umbanda e 0,08 para o Candomblé (IHU, 2012).

O protestantismo de imigração passa pelo esgotamento. O próprio decréscimo do catolicismo não resulta somente da pluralização

crescente do campo religioso – está ligado intimamente com o crescimento dos evangélicos.

No Brasil, os evangélicos saltaram de 13.189.282 em 1991 para 26.210.545 em 2000, praticamente dobrando em número (PIERUCCI, 2004, p. 23). O censo 2010 aponta a tendência de crescimento dos evangélicos, registrando o aumento para 42.275.440 (Censo Demográfico 2010). O estado de brasileiro com maior presença dos evangélicos é Rondônia com 33,8% e a menor presença no Piauí com 9,7%. Já os católicos têm menor presença no Rio de Janeiro 45,8% e a maior presença no Piauí 85,1%.

Todavia, se o protestantismo cresce no geral, no específico as coisas não acontecem na mesma proporção, quando examinados os ramos protestantes em separado. Primeiro porque fica visível que o protestantismo brasileiro deve muito seu dinamismo aos pentecostais e neopentecostais. E, segundo, porque assim é possível discernir que alguns ramos, ao invés de crescer, regridem. É o caso dos luteranos (PIERUCCI, 2004, p. 23).

O desembarque de imigrantes alemães no século XIX em solo brasileiro marca também a chegada dos pioneiros do protestantismo reformado. Foi, principalmente, nos estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina que se formaram as primeiras colônias de imigrantes étnico-religiosas. A grande concentração de imigrantes alemães ficaria mesmo nas regiões sul e sudeste do país.

Contudo, o que nos chama atenção é que, até metade do século XX, o luteranismo era o maior dos ramos protestantes brasileiros denominados históricos: tinha aproximadamente 500.000 (quinhentos mil) fiéis em 1961 e, em 1967, o número já beirava 800.000 (oitocentos mil) (PIERUCCI, 2004, p. 23). Em 1991 o IBGE divulgou o

ranking das dez maiores igrejas evangélicas, sendo que o luteranismo já tinha perdido o primeiro lugar para os batistas, com a marca de 1.029.679 fiéis. Era a segunda maior igreja entre as históricas. Os batistas conseguiram atingir 1,5 milhão de seguidores (PIERUCCI, 2004, p. 23).

Os Censos seguintes só evidenciariam a tendência luterana de diminuição no ritmo de crescimento. Na década de 90 os luteranos registram 7,8% do total geral dos evangélicos. Foi o Censo de 2000 que veio flagrar a redução do crescimento em números absolutos, de 1.029.679 para 1.062.144: pouco mais de trinta mil a mais (PIERUCCI, 2004, p. 23-24). Esse resultado fez sua representação no total do protestantismo brasileiro despencar de quase 8% para 4%. Hoje com dados do Censo 2010, constatamos que na última década, os luteranos diminuíram mais ainda, atingindo 999.498 (Censo Demográfico 2010).

4.3 O trânsito religioso

O que leva as pessoas a migrarem de uma religião ou denominação para outra? E o que possibilita a construção de laços de pertença?

De acordo com Stark, “os seres humanos buscam o que percebem ser recompensas e evitam o que percebem ser custos” (MARIANO, 2008, p. 42-43). Para ele, a escolha da religião está relacionada com os interesses do indivíduo que busca uma relação de troca com os deuses. Nessa lógica, quanto maior o mercado e a livre-concorrência, maior a qualidade e a diversidade dos bens e serviços religiosos ofertados (MARIANO, 2008, p. 49). Os fiéis são vistos como consumidores exigentes e as promessas e os milagres bíblicos como bens de consumo disponíveis para satisfazer os desejos criados pelo marketing religioso sob influência da economia.

Os laços de pertença no século XXI são superficiais. As pessoas, para obterem recompensas religiosas, procuram utilizar e manipular o sobrenatural, estabelecendo relação de troca com os deuses. Os indivíduos observam e avaliam as condições e o nível de comprometimento exigidos no relacionamento, a fim de identificar os ganhos e as perdas. O pensamento da alta-modernidade é racional, incerto, pragmático, mercadológico e utilitário. Dessa forma, a pertença estaria condicionada aos dividendos dessa relação. Quando o contrato começa a gerar mais obrigação do que benefícios, estaria na hora de mudar.

Stark fala do modelo clássico de religioso num contexto de economias desreguladas, ressaltando a dificuldade de crer em recompensas a longo prazo, extramundanas, que não podem ser demonstradas (como a salvação) (MARIANO, 2008, p. 43). Em outras palavras, de acordo com Stark, o que move o indivíduo contemporâneo em sua escolha racional é a subjetividade. Enquanto que, para Marx Weber, o indivíduo é constrangido e orientado pelos valores em sua conduta racional (MARIANO, 2008, p. 44).

Uma pesquisa em 2004 entrevistou 2.870 pessoas já indicava o processo de mudança no campo religioso, em 23 capitais e 27 outros municípios. Segundo os estudiosos, a mobilidade religiosa é “um fenômeno social com dinâmica própria, estimulado pelas subjetividades individuais, pelas mudanças constantes das sociedades modernas e pelo apelo sócio-histórico que colocou em xeque o lugar social das religiões oficiais, mas não impediu o fascínio pelo religioso” (FERNANDES; PITTA, 2006, p. 121). O levantamento constatou 23%, isto é, uma em cada quatro pessoas trocam de pertença religiosa pelo menos uma vez na vida (SINNER, 2012, p. 243), ao passo que 68,3% permaneceram na mesma religião ou confissão desde seu nascimento. Isto

se aplica de modo igual a homens e mulheres, sendo que o número de homens (23,9%) que trocou de religião é ligeiramente maior do que o de mulheres (23,1%). O maior grupo de pessoas que trocaram de religião (27%) se encontra na faixa etária dos 46 aos 55 anos, embora também na faixa de 66 a 79 anos, entre os mais jovens (a partir de 26 anos) seu número seja ligeiramente acima da média (SINNER, 2012, p. 243). Tendencialmente, essas pessoas têm uma boa instrução: entre os entrevistados com curso superior concluído, 37,4% indicaram já ter trocado de pertença religiosa. Entre as pessoas divorciadas mais da metade já fez essa troca (52,2%), o que esse estudo, recorrendo a outro levantamento, atribui à busca de amparo em função do sentimento de solidão ocasionado pela separação conjugal. Neste caso nos parece, entretanto, sendo desconsiderado o fato de que em muitas igrejas, principalmente nas pentecostais e em protestantes históricas, o divórcio é punido com medidas disciplinares. Se, além disso, a pertença religiosa mudou em função do casamento, o parceiro posterior está exposto ao perigo de se ver subitamente privado de muitas relações de amizade por causa de uma atitude de disciplinamento e rejeição. Assim, para as pessoas divorciadas deve haver, além de fatores de atração na mudança para outra pertença (ou nenhuma), também fortes fatores que as empurram para fora.

Sinner, em sua análise, faz o seguinte destaque:

De acordo com o mesmo estudo, em termos percentuais, só 4% dos católicos trocaram de pertença religiosa, mas, em membros absolutos, isto equivale a cerca de 5 milhões de pessoas. Entre os protestantes históricos, os pentecostais e os membros de outras religiões (inclusive mórmons e testemunhas de Jeová), a proporção de pessoas que fizeram essa troca é particularmente

elevada: 72,2%, 84,6%, 89,3%, respectivamente. Entre as sem religião, 5 milhões, o segundo maior número em números absolutos, trocou de pertença religiosa, passando principalmente para igrejas pentecostais (33,2%) e para a Igreja Católica (23,1%) (SINNER, 2012, p. 244).

4.4 O grupo dos “sem religião”

Quem são os “sem religião”? E por que eles crescem tanto? Os dados do Censo 2010 também mostram aumento significativo dos “sem religião”. Em 1980 era 1,6%, em 1991 chegou a 4,8%, em 2000 esse número subiu para 7,3% e em 2010 alcançou 8%. Sem religião, entretanto, não significa necessariamente que essas pessoas não tenham nenhuma crença, só que elas designam como não pertencente a nenhuma religião (SINNER: 2012, p. 242). Esse grupo cresceu muito, mesmo ficando abaixo de 10%. A formação desse grupo acontece, via de regra, como resultado de uma peregrinação longa e, em última análise, insatisfatória por várias igrejas e religiões, e acabam se encontrando numa religiosidade própria, sem pertencer a uma comunidade religiosa (SINNER, 2012, p. 245). Assim elas manifestam uma “religiosidade própria e sem igreja” (SINNER: 2012, p. 245) (41,4%) ou sem frequência a igreja ou credo religioso (29,4%), mas também “não acredito nas religiões” (15,1%) ou “não tenho tempo para a igreja” (23,2%), sendo que outras respostas eram possíveis. Apenas 0,5% afirmam não crer em Deus. Em geral, a saída de uma determinada religião ou denominação acontece motivada principalmente pela discordância de preceitos e doutrinas. Muitos dos que abandonam a religião o fazem porque perderam a credibilidade em um sistema ou porque acreditam que é possível adotar uma fórmula simples que conjugue flexibilização

de normas e desenvolvimento de uma ética – ainda que carregada de símbolos religiosos – muito particular e desinstitucionalizada sob o ponto de vista de declaração de pertença (SINNER, 2012, p. 246).

No primeiro momento a sociologia e a antropologia denominaram como “mobilidade religiosa” ou “trânsito religioso”, mas na reflexão teórica aparece em primeiro plano o caráter *de caminho, o peregrino e nômade religioso* como representações. Sinner acentua que há uma diferença enorme entre as conversões em sentido mais estreito, nas quais é possível identificar claramente um “antes” e um “depois”, e a troca de pertença religiosa e de convicção pessoal que muitas vezes acontece de forma pouco espetacular (SINNER, 2012, p. 236). O teólogo e sociólogo da religião Leonildo Silveira Campos afirma: “converter está deixando de ser sinônimo de troca profunda de pertença e se tornando um ato banalizado de troca de templos” (Estudos de Religião, 2002, p. 85-109, à p. 87).

Um novo traço religioso cresce no país, a desinstitucionalização da fé. O grupo dos “sem religião” representa a busca por uma nova forma de relacionamento com o transcendente desapegado de limites, compromissos e dogmas.

Parece haver uma espécie de desencantamento com as instituições, estruturas e crenças, fazendo surgir uma religiosidade individualista, desinstitucionalizada e aberta à hibridez. Talvez esse seja o efeito contrário do movimento que tem gerado o crescimento dos evangélicos no Brasil.

Entretanto, reduzir as manifestações religiosas brasileiras a seu ambiente significa desconsiderar a conexão do Brasil com o mundo. Hoje, um fato acontece em outro país distante e logo os meios de comunicação cuidam em divulgar a notícia e rapidamente o mundo toma

conhecimento. O resultado disso é o rompimento das fronteiras e a invasão de culturas estrangeiras.

5 Conclusão

O Brasil experimenta, atualmente, o fascínio da fé com o crescimento dos evangélicos como tendência diante da redução dos católicos.

Na contramão do crescimento dos evangélicos, aparece o crescimento do grupo dos “sem religião”. Esse fenômeno religioso sinaliza desgaste das instituições, do corpo sacerdotal, dos ritos e dos dogmas. E aponta para uma religiosidade contemporânea desinstitucionalizada, espontânea e com um conjunto doutrinário flexível ao indivíduo.

Diferente do que pregaram alguns profetas da pós-modernidade, o número de igrejas e religiões se multiplicam no país. Ao passo que a forma de se relacionar com os deuses começa a mudar. A Igreja Universal do Reino de Deus, retrato da nova mentalidade, apresenta a possibilidade do indivíduo, senhor do seu destino, negociar com a divindade através de “sacrifícios”² durante cultos e liturgias que combinam dinheiro e promessas de exorcismo instantâneo dos males de atormentam as pessoas.

A cultura brasileira chama atenção pela capacidade de continuidade e ruptura. A religiosidade contemporânea no Brasil evidencia um ambiente aberto ao sincretismo, cuja presença está no passado e no presente. O espiritismo no Brasil adquire contornos próprios, o Candom-

2 Sacrifício – oferta monetária como pagamento que “constrange” a divindade à obrigação de conceder os desejos e vontades dos fiéis.

blé e a Umbanda com sua história de bricolage, além da própria IURD que faz combinação de diferentes concepções e ritos em seus cultos.

Por fim, se na Europa a pós-modernidade gerou declínio da fé cristã, no Brasil o efeito foi contrário, porque, mesmo com alterações no comportamento religioso, a fé não foi comprometida. Os protestantes crescem, o catolicismo diminui, religiões tradicionais decrescem, as religiões minoritárias passam a ter visibilidade e a mobilidade religiosa ganha força. No Brasil o efeito pós-moderno no campo religioso marca declínio dos compromissos, superficialidade nos laços de pertença, individualismo, relativismo e pluralismo religioso. Enquanto na Europa a pós-modernidade desencadeou a crise da fé cristã, no Brasil acentuou o fascínio.

Referências

- Anotações de sala de aula do Curso de Bacharel em Teologia, do Seminário Teológico de Fortaleza – CE, 2001.
- BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Osneide; SINNER, Rudolf von. Mobilidade Religiosa no Brasil – conversão ou trânsito religioso? In: *Religião e Sociedade: Desafios Contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo, conversão e construção de laços sociais no Brasil. *Estudos de Religião*, v. 16, n. 22, 2002.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, Templo e Mercado*. Petropolis, RJ: Vozes; São Paulo: Simpósio Editorial e Universidade Metodista de

São Paulo, 1997.

Censo Demográfico: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. IBGE. Rio de Janeiro: 2010.

Disponível em: <http://7a12.ibge.gov/vamos-conhecer-o-brasil/nosso-povo/caracteristicas-da-populacao>. Acesso em: 30 de agosto de 2013, 20h14min.

FERNADES, Sílvia Regina Alves; PITTA, Marcelo. *Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil. Religião e Sociedade*, v. 26, n. 2, 2006.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Sala de Imprensa. *Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião.* Datado de 29/ 06/ 2012. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170. Acesso em: 16 de agosto de 2012, 21h02min.

Instituto Humanitas Unisinos. Católicos no Brasil em Declínio: Os dados do Censo 2010. Datado de 30 de junho de 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511028-catolicismo-no-brasil-em-declinio-os-dados-do-censo-de-2010>. Acesso em: 02 de setembro de 2013, 18h33min.

MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP. v. 20, n. 2, 2008.

PRANDI, Reginaldo. Religião e sincretismo em Jorge Amado. In: Lília Mortitz Schwarcz; Ilana Seltzer Goldstein. (Org.). *O universo de Jorge Amado*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, v. 1.

ROCCA, Adolfo Vásquez. Zygmunt Bauman: Modernidad Líquida y Fragilidad Humana. Nómadas. *Revista Crítica de Ciências Sociais e Jurídicas*, julio-diciembre, número 019. Universidad Complutense de Madrid, España, 2008.

- SINNER, Rudolf von; BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Osneide. Mobilidade Religiosa no Brasil – conversão ou trânsito religioso? In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: Desafios Contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/ EST, 2012.
- STANLEY, J. Grenz. *Pós-modernidade*. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- TEIXEIRA, Faustino. *Ciências da Religião*. Faustino e as Estatísticas do Censo. Datado de 01/ 07/ 2012. Disponível em: <http://cronicap.blogspot.com.br/2012/07/faustino-e-as-estatisticas-do-censo.html>. Acesso em: 04 de setembro de 2013, 20h29min.

Diálogo inter-religioso nos encontros para nova consciência de campina grande/PB

*Vanderlei Albino Lain **

Resumo

Encontram-se em nossas sociedades pessoas de diferentes contextos culturais, que compartilham de experiências religiosas das mais diversas, numa situação social de inevitável coexistência do pluralismo religioso. Partindo do princípio de que se fazem necessários os propósitos de convivência pacífica e de disposição dialogável entre as religiões na contemporaneidade, pergunta-se: Como conviver com o outro diferente? Por que da dificuldade de ir à ‘casa’ do outro? Ou de se sentir acolhido pelo outro diferente? Em pesquisa de campo nos Encontros da Nova Consciência de Campina Grande, na Paraíba, nos deparamos com alguns sinais destas perspectivas ora apresentadas. Devido ao pluralismo de opções religiosas ou de posturas filosóficas presentes ao evento, reforçam-se as ideias de uma aproximação com o outro diferente, na diversidade das buscas, sem a necessária ordem de determinação ou de subjugação praticada pela força desta ou daquela religião ou visão de mundo, num intento ideológico unificador.

* Vanderlei Albino Lain é mestre em Ciências das Religiões, pela Universidade Católica de Pernambuco, onde atua como professor junto ao centro de Teologia e Ciências Humanas. E-mail: vtlain@bol.com.br

Palavras-chave: Pluralismo religioso, diferenças, diálogo inter-religioso, nova consciência.

1 Introdução

Vivemos num contexto cultural particular em que a paisagem global das religiões na humanidade embrenha-se numa pluralidade de feições, causadora de múltiplas e intrincadas performances religiosas, e que desafia o nosso olhar para as tradições religiosas na atualidade.

Se de um lado o processo de globalização vem causando amplos processos migratórios no mundo, desviando as culturas, com os seus distintos sistemas simbólicos, a terem que partilhar um mesmo lugar geográfico, provocando a necessidade e a urgência de experiências de diálogos interculturais, que possibilitem uma convivência pacífica entre os povos; de outro lado, e como consequência desse processo, os sistemas religiosos, que muito já deram plausibilidade as diferentes culturas, por vezes hostis entre si, agora aprendem a conviver em um mesmo cenário geográfico, produzindo paisagens múltiplas.

Diante do projeto de globalização que indica a tendência de homogeneizar culturalmente as sociedades, provoca em várias partes do mundo tentativas de retorno à ‘própria identidade’. Estes processos têm se difundindo dentro de determinadas doutrinas religiosas, promovendo diversos tipos de fundamentalismos que visam um hipotético ‘retorno aos valores religiosos originais’.

Neste cenário paradoxal e ambíguo, sem recusar o que há de singular em cada tradição religiosa, e que as diferenciam dentro desse contexto do plural religioso, nos deparamos com a necessidade de um

possível entendimento dentro desta multiplicidade religiosa, e que nos leve a exprimir um dinamismo que perpassasse por cada religião, promovendo um diálogo para além dos limites que as cercam.

Os grandes modelos, se não envolvidos por uma profunda decadência, passam por um processo de reavivamento, e passam a ser permanentemente ‘ressignificados’ diante dos novos contextos que se elaboram. Em várias partes do mundo, e em diferentes contextos culturais, há uma ‘suspeita’ em relação às grandes narrativas que ainda se julgam possuidoras de plena verdade e, na nova conjuntura que se abre a pós-modernidade, o sentimento de que o que se propõe sólido se ‘desmancha no ar’. Vislumbram-se na atualidade as fragmentações culturais de gênero, sexualidade, etnia e tantas outras, e que põem em cheque conceitos estabelecidos acerca dos outros e de nós mesmos, tendência esta que também se aplica no cenário do religioso.

Partindo de experiência de diálogo intercultural e inter-religioso que se realiza a mais de vinte anos, através do Encontro da Nova Consciência, buscaremos ponderar alguns aspectos que caracterizam esta experiência religiosa que ocorre no Planalto da Borborema, na cidade de Campina Grande. Algumas das características desta ‘nova consciência’ religiosa apontam para vivências delimitados pela coexistência, respeito mútuo e diálogo, marcados pelo exercício da tolerância e respeito à busca do outro, na tentativa da construção de uma consciência cada vez mais planetária.

Estão abarcadas nesse tipo de convivência e de espiritualidade não só distintas expressões de religiosidade, mas também aquelas expressões laicas, de fundamentação teórico-filosófica, assim como de bases científicas, ou mesmo aqueles sem deus, ateus ou agnósticos, numa tentativa de se permitirem exercer uma prática de diálogo inter-reli-

gioso e intercultural, donde se procura restabelecer caminhos comuns em relação ao compromisso ético destas religiões, místicas e fundamentos filosóficos, com a paz mundial num tempo de insegurança e de transformações.

2 Os Encontros da Nova Consciência¹ e a Organização Nova Consciência

Este estudo se desenvolve a partir do projeto de pesquisa do mestrado em Ciências da Religião da Unicap, e que envolve questionamentos acerca da multifacetada participação de representações religiosas, dentro de um contexto de diálogo intercultural e inter-religioso, dos 'Encontro para a Nova Consciência'.

Estes Encontros ocorrem propositalmente durante o período de carnaval, e que, ao longo dos seus 22 anos de existência, promovem a aproximação de diferentes posturas religiosas, místicas filosóficas, filosofias e posturas científicas, em vistas ao diálogo religioso e multicultural, refletindo sobre as mais diversas questões da vida humana. Todos os anos, desde 1992, no período do carnaval, a cidade de

1 A partir do 15º encontro ocorre uma mudança no nome do evento. Enquanto que do primeiro até o décimo quarto evento fala-se em Encontro 'para a' Nova Consciência, do décimo quinto evento em diante se utiliza o termo Encontro 'da' Nova Consciência, modificando a aceção acerca dos eventos. Antes se compreendia um movimento que buscava caminhar em direção a uma nova consciência ecumênica e de diálogo dentro da diversidade das posturas religiosas e filosofias. Com a alteração se enfatiza a ideia de um movimento que atinge a maturidade do diálogo, percebendo-se na dinâmica de uma nova consciência inter-religiosa já exercida e continuamente exercitada. Existe, portanto, um nível de diálogo em meio a esta diversidade de posturas que precisa ser alimentado e fortalecido constantemente.

Campina Grande torna-se palco de um dos mais atrativos, intrigantes e tolerantes eventos humanistas, de caráter religioso e filosófico, da atualidade, o 'Encontro para a Nova Consciência'. É desse provocante envolvimento de diversas representações religiosas, ciência e cultura que brotam os questionamentos deste estudo.

Todos os anos durante o carnaval, a cidade de Campina Grande, Paraíba-Brasil, se transforma em um espaço para a ciência, a cultura, a Arte, as Tradições Religiosas e tudo o que diz respeito ao Patrimônio Cultural Imaterial. É o Encontro da Nova Consciência, evento que já é realizado há duas décadas, sempre com grande sucesso de público de todo o Brasil, constando nos calendários de turismo de eventos nacionais.²

É importante destacar que a cidade de Campina Grande desenvolve sua economia de forma diversificada, apresentando-se com o 2º maior PIB Paraibano. Com uma agricultura e pecuária de subsistência de baixa escala, e com uma atividade industrial como diversas fábricas de pequeno e médio porte formal, e grande número de micro-negócios informais. Para além disso, o setor de eventos fortalece sua economia, e amplia a agenda cultural que a cidade oferece aos seus visitantes:

Outro setor que vem sendo mantido nos últimos 20 anos é o turismo de eventos estruturado em torno de uma agenda cultural variada, destacando-se os festejos de São João (30 dias de festas ininterruptos), que acontecem durante todo o mês de junho, os encontros religiosos de Católicos (Crescer), Evangélicos (Encontro da Consciência Cristã), Espírita (MIEP) e Ecumênico com o Encontro da

2 ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia>. Acesso em: 04 ago. 2013.

Nova Consciência, todos realizados anualmente durante o período de carnaval.³

Aqui é importante enfatizar que, além do Encontro da Nova Consciência, desenvolvem-se outros encontros de motivação religiosa na cidade, e que também são mantidos e motivados pela prefeitura da cidade, a exemplo do movimento católico, Crescer, do movimento evangélico, Encontro da Consciência Cristã, do movimento espírita, o Miep (Movimento de Integração Espírita Paraibano), e o Amigos da Torá:

Opções para fugir da folia não vão faltar para quem procura por um Carnaval de reflexão e momentos de fé. São eventos ecumênicos, evangélicos e da igreja católica que reúnem milhares de pessoas da região, de outros estados do país e até do exterior para discutir, entre outros temas, questões de cunho social e espiritual. O Encontro da Nova Consciência, o Crescer, o Encontro da Consciência Cristã, o Movimento de Integração Espírita Paraibano (Miep) e o Amigos da Tora, juntos, devem reunir um público de mais de 45 mil pessoas ao longo de quatro dias de atividade.⁴

Embora pudéssemos fazer um estudo de aproximação ou mesmo comparativo entre estes diferentes eventos de caráter religioso, no interesse agora abordar as características do Encontro da Nova Consciência. Num mergulho à história, o jornal Diário da Borborema apresenta, num curto artigo, o desenvolvimento do primeiro ‘Encontro para a Nova Consciência’, com a manchete ‘Tem início hoje o Encontro

3 ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/localizacao/campina-grande>. Acesso em: 04 ago. 2013.

4 CG atrai turistas em busca de espiritualidade. **Jornal da Paraíba**. Paraíba, 20 jan. 2013. Economia, p. 2.

para a Nova Consciência', datada do dia 29 de fevereiro de 1992, que traz as seguintes informações:

Será aberto hoje, às 09h, no Teatro Municipal Severino Cabral, o I Encontro para a Nova Consciência – O pensamento da cultura emergente. O evento, idealizado como uma reflexão espiritual na época das festividades do carnaval, irá reunir em Campina Grande, várias personalidades importantes na área da holística, transcomunicação, Ufologia, I Ching, Espiritismo, Iridologia, Florais de Bach, Tai-chi-chuan, entre outros, para um ciclo de palestras e debates sobre a nova consciência que se avizinha.⁵

Os Encontros da Nova Consciência tem desempenhado um papel significativo para a proeminência da cidade de Campina Grande no cenário nacional e internacional. Pessoas vindas de vários lugares chegam para compartilhar do evento, transformando a fisionomia da cidade. Se antes a cidade se esvaziava no período do carnaval, agora ela recebe visitantes de outros lugares do país e do mundo para participar do evento:

Trabalhando nesses 20 anos com uma proposta de Cultura de Paz, o Encontro mudou a face da cidade que esvaziava no período de carnaval. Hoje a cidade recebe turistas de todo o Brasil, lotando a rede hoteleira, restaurantes, bares e serviços, mudando totalmente a economia local, que já funciona hoje com o sistema de hospedagem alternativa, por ser grande o número de pessoas que procuram opções que não sejam carnaval.⁶

5 TEM início hoje o Encontro para a Nova Consciência. **Diário da Borborema**. Campina Grande, 29 fev. 1992. p. 8.

6 ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ognovaconsciencia>. Acesso em: 04 ago. 2013.

Para observar essa transformação, a manchete do Correio da Paraíba do dia 29 de fevereiro de 1992 que, por ocasião do primeiro Encontro da Nova Consciência, apresenta o título ‘Campina é o maior retiro do mundo no carnaval’:

Com a evasão, que tradicionalmente ocorre dos campinenses, em busca do litoral no período carnavalesco, a Prefeitura de Campina Grande, a exemplo do que já ocorreu no passado, decidiu não promover o carnaval de 92. Decidiu pela realização do I Encontro para a Nova Consciência, um fórum de debates sobre o pensamento da cultura emergente.⁷

De acordo com os cálculos da Prefeitura de Campina Grande, a cidade recebe cerca de 25 mil turistas neste período, que fazem movimentar a economia local, principalmente a rede hoteleira e gastronômica:

A procura por hospedagem já começou no final do ano passado, porque o carnaval é logo no comecinho de fevereiro. E desde dezembro os contatos de turistas em buscas de quartos já foi considerada grande. Por isso, a nossa expectativa é de que vamos chegar ao final deste mês com 100% de lotação garantida para o carnaval, disse Jeane Flores de Sá, gerente de reservas de um hotel no centro de Campina Grande.⁸

A programação que informa sobre as várias palestras e seus convidados, mesas-redondas, atividades e oficinas é divulgada nos dias que antecedem a véspera da abertura do evento, e podem ser visuali-

7 CAMPINA é o maior retiro do mundo no carnaval. **Correio da Paraíba**. Paraíba, 29 fev. 1992. p. 20.

8 CG atrai turistas em busca de espiritualidade. **Jornal da Paraíba**. Paraíba, 20 jan. 2013. Economia, p. 2.

zadas no *site* da Organização Nova Consciência. A Organização Nova Consciência foi criada a partir da necessidade de ordenar o Encontro da Nova Consciência, permitindo prever, organizar e orientar para o bom funcionamento do evento, dentro dos princípios de tolerância e de diálogo:

A Organização Nova Consciência é uma instituição sem fins lucrativos, criada em 2004 (apesar do Encontro da Nova Consciência existir desde 1992) com o propósito de promover o ecumenismo no seu sentido mais amplo e abrangente, como forma de se chegar à paz mundial através da compreensão, da tolerância, do respeito e do amor.⁹

A Organização Nova Consciência é uma ONG, também é qualificada como OSCIP - Organização da Sociedade Civil de Interesse Público – A Organização Nova Consciência, que está localizada na Rua Maciel Pinheiro, 134 - 1º Andar - Sala 9 - CEP: 58400-100 - Campina Grande-PB. A sede central das palestras e mesas-redondas do Encontro da Nova Consciência acontece, atualmente, no SESC Centro, ao lado do Viaduto Elpídio de Almeida, no centro de Campina Grande-PB.

Os participantes de Encontro da Nova Consciência reúnem-se, em primeira instância, em torno de palestras, debates ou mesas redondas, anteriormente, concentradas no palco do Teatro Municipal Severino Cabral, atualmente, no SESC Centro. Além dessa atividade central, também se congregam em atividades específicas, de acordo com cada seguimento filosófico ou tradição religiosa, como oficinas, cursos, vivências, exposições.

9 ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/ong>. Acesso em: 06 ago. 2013.

Aqueles que participam do evento poderão que optar em quais atividades irão se envolver, dada a grande quantidade de atividades que ocorrem simultaneamente, a exemplo de palestras, mesas-redondas, grupos alternativos, debates, cursos, estudos, terapias, curas xamânicas, florais, tarô, sessões de hipnose, acupuntura, búzios, implantes holográficos, mostra de cinema cult, astrologia, entre outros.

O Encontro da Nova Consciência também disponibiliza de um palco para shows e apresentações musicais, num palco armado no anfiteatro do Parque Evaldo Cruz – Açude Novo, com a intenção de criar espaços para manifestações alternativas, acolhendo os diferentes segmentos artísticos e culturais presentes ao evento.

Com inúmeros eventos paralelos, envolvendo pessoas de todas as idades e segmentos, o Encontro da Nova Consciência já conquistou seu espaço na mídia especializada e de massa com abrangência nacional, já tendo sido alvo de muitas reportagens nos meios de comunicação de maior alcance de público. A participação nas palestras e shows do Encontro é gratuita e não é necessário se inscrever para frequentá-lo, já que este é realizado por uma organização sem fins lucrativos.¹⁰

Outros acontecimentos expressivos do evento, das quais não iremos explicitar muito neste texto, são o ‘batismo ecumênico’ da Nova Consciência e a ‘união matrimonial’ de noivos participantes, realizados em ambiente alternativo, num clima festivo, em que todos os líderes religiosos que ali se encontram, apresentam suas orações e suas bênçãos.

10 ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia>. Acesso em: 04 ago. 2013.

Ocorre também ‘caminhada e ato pela paz mundial’, também chamada de ‘caminhada macroecumênica’ da Nova Consciência, que acontece no domingo à tarde. Concentrados no SESC Centro, os participantes seguem em caminhada, dirigindo-se ao anfiteatro Açude Novo. A programação ‘caminhada e ato pela paz mundial’ compõe-se num interessante palco de partilha oracional inter-religiosa, com a participação dos representantes de todas as religiões, tradições e grupos espiritualistas do evento. Cada liderança religiosa presente é convidada a se pronunciar ao público, com reflexões ou orações que, ora fazem referência ao evento, ora a questões humanas e sociais no mundo, ora direcionadas à divindade religiosa a qual se identificam, ora desejando a paz entre todos os povos e religiões no mundo.

Ao observarmos que entre os convidados e os participantes do evento encontram-se representantes de diversas sistemas de crenças, atitudes filosóficas e tendências científicas, entendemos também ser, o Encontro da Nova Consciência, um evento que promove o diálogo entre as diferentes tradições religiosas na atualidade.

3 Sobre o diálogo inter-religioso no Encontro da Nova Consciência

O Encontro da Nova Consciência é um evento que oferece condições para a realização de um diálogo inter-religioso e interdisciplinar, possibilitando a seus participantes discutirem temas de relevância humana e social da atualidade, numa atmosfera de aproximação e de conversação entre os representantes de diferentes tradições, filosofias e fundamentações, tudo isso frente a um público múltiplo e hetero-

gêneo. Leila Amaral, em sua obra *O carnaval da alma*, observa este desdobramento:

A participação nesse Encontro, constituído por oradores e facilitadores de *workshops*, convidados pela organização para realizar palestras, participar de debates e conduzir vivências e cursos, é totalmente aberta para um público heterogêneo formado por frequentadores voluntários, moradores da cidade e seus visitantes, em trânsito religioso ou turístico. O ponto comum a unir comparte e plateia, ambos com formação religiosa bastante díspar, é a intenção de alcançar uma ‘abordagem holista do tema em questão, proporcionada pela contemplação das diversas áreas da sabedoria humana: a arte, a filosofia e as tradições.’¹¹

Dentro dos propósitos de convivência pacífica, diálogo e de aceitação mútua, o Encontro da Nova Consciência visa promover a aproximação entre as diferenças, possibilitando o aprendizado recíproco que se elabora em torno dos diferentes sistemas de crenças e perspectivas existenciais, atitude que fortalece o desenvolvimento de um ambiente de aceitação e de afeição do outro, o que propicia a interação e diálogo inter-religioso:

Do ponto de vista do crescimento do ser humano, na busca do autoconhecimento e do bem estar individual e coletivo, o Encontro se propõe a: Promover o ecumenismo no seu sentido mais amplo e abrangente, como forma de se chegar à paz mundial através da compreensão, da tolerância, do respeito e

11 AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 189.

do amor. Promover o intercâmbio do conhecimento e das idéias nos campos das religiões, filosofias, ciências e artes, de uma forma harmoniosa e transdisciplinar, gerando uma grande corrente de saber e fraternidade entre os representantes de diferentes culturas e tradições.¹²

São convidados para evento, pensadores, estudiosos, autoridades religiosas e representantes da classe artística e científica de notoriedade na atualidade, nacional e internacional:

Ao longo destes vinte e um anos de existência, a Nova Consciência tem tido participações memoráveis de grandes figuras humanas de várias áreas, a exemplo de Leonardo Boff, Marcelo Barros, Pierre Weil, Paulo Coelho, Patrick Drouot, Divaldo Franco, Augusto César Vanuchi, Professor Hermógenes, Harbans Lal Arora, Starhawk, Pr. Nehemias Marien, entre tantas participações nacionais e internacionais, não menos importantes, que contribuíram para a consolidação e reconhecimento do encontro.¹³

Estes abordam temas diversos relacionados à vida e à humanidade, exercitando espaços de diálogo inter-religioso, na perspectiva de caminhar em direção de a uma proposta de Cultura de Paz na humanidade:

O Encontro da Nova Consciência é um evento único no mundo conseguindo envolver em um período de cinco dias, as maiores per-

12 ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/blog-consciencia/nossoobjetivoeaimportanciadeumaoscip-organizacaosocialdeinteressepublico>. Acesso em: 07 ago. 2013.

13 ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/blog-consciencia/21oedicaoodoencontrodanovaconsciencia>. Acesso em: 08 ago. 2013.

sonalidades nacionais e internacionais, para a abordagem de temas de interesse da humanidade, exercitando a tolerância, o diálogo Inter-Religioso, o Desenvolvimento Sustentável e Inclusão Social.¹⁴

Com o objetivo realizar um intercâmbio de conhecimentos nos vários campos da filosofia, ciência, arte e religião, o Encontro da Nova Consciência proporciona a aproximação entre as diferenças, gerando um diálogo amplo e construtivo entre os participantes do encontro, caminhos que alimentam o diálogo inter-religioso.

Segundo Elianildo Nascimento, um dos organizadores do Encontro, 'a Nova Consciência é um exemplo da participação da diversidade cultural, religiosa, étnica e de pensamento de forma harmônica e respeitosa, pois consolidou um inusitado modelo de encontro, onde a troca de conhecimentos sempre foi à tônica principal, o que se revela através das participações em suas programações, onde vemos organizações da sociedade civil, instituições e representações de entes do Estado, religiosos, ateus e agnósticos, cientistas de várias áreas da academia, artistas, cineastas, médicos, jornalistas e a sociedade em geral', afirma.¹⁵

O Encontro da Nova Consciência apresenta-se como um dos maiores eventos que envolvem o diálogo inter-religioso na atualidade. Reforça esta perspectiva o comparecimento das mais diferentes lideranças de expressões religiosas ao evento. Basta destacar a aproximação

14 ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/ong/o-que-e-o-encontro>. Acesso em: 06 ago. 2013.

15 ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/blog-consciencia/21oedicaoodoencontrodanovaconsciencia>. Acesso em: 08 ago. 2013.

que ocorre durante o evento entre os representantes do Catolicismo, Evangélicos, Espiritismo, Religiões de Matriz Africana, Islamismo, Budistas Shin e Zen, Hare-Krishna, Sai Baba, Ordem Sufi Halveti Jehahi, Tradições Ciganas, Xamanismo, Cristão Socialistas Libertários, Religião Científica, Ateus e Agnósticos, entre outros.

4 Considerações finais: Do diálogo inter-religioso à Nova Consciência

Partindo do princípio de que se fazem necessários os propósitos de convivência pacífica e de disposição dialogável entre as religiões na contemporaneidade, dada a inevitável coexistência da diversidade religiosa e pluralismo religioso nas sociedades complexas, pergunta-se: Como conviver com o outro diferente? Por que da dificuldade de ir à ‘casa’ do outro? Ou de se sentir acolhido pelo outro diferente?

Para considerar a questão ‘diferenças’ dentro desse contexto, poderíamos primeiro nos perguntar: O que nos faz pensar que somos diferentes? E se somos diferentes, em princípios, posturas e convicções, sejam elas sociais, políticas e religiosas, entre outras, o que nos faz pensar que somos inaceitáveis uns aos outros por causa das diferenças que possuímos? Ou mais especificamente: o que nos faz pensar que, por causa de nossas diferentes convicções religiosas, nos tornemos antagonicos e adversários? E porque pensamos que na possibilidade de um encontro do plural necessariamente possam ocorrer diálogos desfavoráveis, que comprometam o diálogo inter-religioso?

Cabe salientar que toda a identidade é relacional, ou seja, toda identidade traz consigo a marca das diferenças. Neste sentido, identidade e

diferença não são tão distantes, pelo contrário, são interdependentes, e se interpenetram na elaboração das realidades. Identidades ou diferenças derivam da ação de criação humana, e adquire sentido dentro dos sistemas de significação desenvolvidos pelo humano no contexto das relações sociais e culturais.

Se de um lado sabemos que a diversidade biológica é um produto da natureza, dado à variedade existente entre os organismos vivos, populações, espécies, e as complexidades ecológicas; de outro, sabemos que a diversidade cultural é um processo de construção ininterrupta, inconstante e instável, produzidas por operações de diferenciação dentro do contexto histórico, humano e social, através de longos períodos de tempo e de contextos culturais dos mais variados.

Promover o diálogo inter-religioso diante da diversidade plural religiosa, a exemplo do que vem ocorrendo no Encontro da Nova Consciência, poderia ser entendido como a capacidade daqueles optam e tentam acolher e de serem acolhidos pelo outro diferente, numa interação que se realiza pelo diálogo que assume e reconhece, sem receios ou angústias, as identidades e as diferenças que existem, e que não deixarão de existir contexto religioso humano.

A capacidade de sair de si, de ir visitar o outro, reconhecendo o valor de sua história pessoal, participando de sua intimidade, sem ambicionar dominá-lo ou, da mesma forma, sem deixar-se subjugar por ele, torna-se terreno fértil para o diálogo inter-religioso.

Pode ser que, ao nos depararmos com a diferença religiosa, o temor de nos perdermos no outro, se torne um impedimento para a aproximação com o diferente. Mas de outra maneira, o encontro com o diferente nos presenteia com o atrativo desse outro nos levar a refletir sobre nossas próprias convicções religiosas, ou de refletirmos sobre

a forma como estruturamos e vivenciamos nossas opções religiosas, de maneira questionante e construtiva, sem ter que se renegar a si ou mesmo da importância da alteridade.

Devido ao pluralismo de opções religiosas ou de posturas filosóficas presentes no Encontro da Nova Consciência, reforçam-se as ideias de uma aproximação com o outro diferente, na diversidade das buscas.

Não se faz interessante àquela suposta subjugação praticada pela força desta ou daquela religião ou visão de mundo, seguindo o intento ideológico unificador que exclui as diferenças.

Conversão, mudança de religião, a 'verdadeira religião', o medo da dominação pelo outro distinto, que é 'o diferente', são idéias comuns ao discurso da modernidade, já que ambas as posturas conduzem ao fechamento de perspectivas em vistas a uma única ordem restrita de verdade.¹⁶

Poder observar representantes das diferentes religiões entrarem em diálogo, no Encontro da Nova Consciência, no exercício em que se difundem afirmações e escutas em torno de diferentes perspectivas religiosas e filosóficas, são sinais fortes do diálogo inter-religioso em processo construção.

É também significativo ver que, ao final do encontro, diferentes líderes religiosos presentes se confraternizam, se abraçam, num exercício de profundo respeito e consideração ao outro.

Permanece como encadeamento do Encontro da Nova Consciência as aproximações realizadas entre as diferenças, que parecem aumentadas mutuamente. Permanecem as relações amadurecidas no encontro,

16 LAIN, Vanderlei Albino. **Nova consciência**: a autonomia religiosa pós-moderna. 2 ed. rev. Recife: Fasa, 2012. p. 106.

não o confronto, mas nas buscas comuns pelo que pode ser mais próximo e mais significativo à vida. São atitudes que nos fazem pensar de fato na possibilidade de desenvolvimento em uma ‘nova consciência’ que se elabora, passo a passo, dentro da cultura emergente.

Referências

- AMARAL, Leila. Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CAMPINA é o maior retiro do mundo no carnaval. Correio da Paraíba. Paraíba, 29 fev. 1992. p. 20.
- CG atrai turistas em busca de espiritualidade. Jornal da Paraíba. Paraíba, 20 jan. 2013. Economia, p. 2.
- ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia>. Acesso em: 04 ago. 2013.
- ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/localizacao/campina-grande>. Acesso em: 04 ago. 2013.
- ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/ong>. Acesso em: 06 ago. 2013.
- ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/ong/o-que-e-o-encontro>. Acesso em: 06 ago. 2013.
- ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/blog-consciencia/nossoobjetivoaimportanciadeumaoscip-organizacao-social-de-interesse-publico>. Acesso em: 09 ago. 2013.

ENCONTRO da Nova Consciência. Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/blog-consciencia/21oedicaodoencontrodanovaconsciencia>. Acesso em: 08 ago. 2013.

LAIN, Vanderlei Albino. Nova consciência: a autonomia religiosa pós-moderna. 2 ed. rev. Recife: Fasa, 2012. p. 106.

TEM início hoje o Encontro para a Nova Consciência. Diário da Borborema. Campina Grande, 29 fev. 1992. p. 8.

Vídeo do encontro (12)

Sessão Temática 9

Paul Tillich

A ST Paul Tillich objetiva reunir pesquisadores interessados na obra do autor que lhe empresta o nome, assim como nas repercussões que ela alcança. Tillich é considerado um dos mais importantes teólogos do século XX, tendo contribuído especialmente na reflexão sobre a necessidade de se compreender a religião em interação com a cultura em geral. Nesse sentido, trata-se de uma abordagem que tematiza explicitamente a religião e simultaneamente se abre para o diálogo com diferentes disciplinas acadêmicas. Alguns exemplos de discussões multidisciplinares encontradas em sua teologia se referem às artes, à política, à psicologia, à história, às ciências em geral e, de modo particularmente importante, à filosofia. A ST pretende ser um espaço em que esta variedade temática presente na obra do próprio autor se mostre a partir de pesquisas contemporâneas que o tenham, total ou parcialmente, como referência. A constituição da ST representa um espaço que resgata uma história de debates e pesquisas que já congregava interessados anteriormente à fundação da ANPTECRE, mas possibilita que este processo se insira, com sua experiência já adquirida, no

âmbito desta associação (Associação Paul Tillich do Brasil, que existe desde 1994), auxiliando no fortalecimento desta e na visibilidade que as pesquisas sobre Tillich merecem no campo dos estudos teológicos e de ciências da religião brasileiros. No terceiro congresso da ANPTECRE, foi oferecida uma sessão temática com o mesmo nome, na qual foram apresentadas 16 comunicações. Várias delas foram publicadas na revista *Correlatio*: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR>. Palavras-chave: Paul Tillich, Religião, Cultura.

Coordenação:

Prof. Dr. Etienne Higuete (UMESP), e-mail: etienne.higuete@metodista.br

Prof. Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz (PUC-SP)

Prof. Dr. Eduardo Gross (UFJF)

Prof. Dr. Enio Ronald Mueller (EST)

O conceito de religião em Paul Tillich e a ciência da religião

*Eduardo Gross**

Resumo

Paul Tillich apresenta um conceito substancial de religião, estreitamente afim ao seu conceito de fé. No debate atual na ciência da religião, a discussão a respeito deste tipo de conceito se mostra extremamente relevante, uma vez que a partir da caracterização do tema de estudo se configura o modo de ser do mesmo. A intenção desta comunicação é apresentar a relevância da compreensão tillichiana de religião, assim como analisar seus limites. Para tal, ela examinará textos fundamentais de Tillich a respeito do tema, assim como considerações críticas a ele. A hipótese básica a ser demonstrada na comunicação é que, se por um lado o conceito tillichiano é extremamente amplo e pode correr o perigo de abarcar fenômenos por demais alheios ao que o senso comum considera religioso, por outro ele possibilita a visibilidade do religioso em uma série de manifestações culturais aparentemente desencantadas, de modo que sua utilização pode continuar a render pesquisas relevantes no âmbito da ciência da religião.

Palavras-chave: Tillich, religião, substancialidade

* Doutor em teologia pela EST-RS, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. E.mail: Eduardo.gross@ufff.edu.br

Introdução

A discussão sobre os rumos da ciência da religião no Brasil está em curso. Depois do momento inicial, de implantação desta área de estudos, começa um segundo momento, de discussão sobre a configuração teórica e prática destes estudos no contexto brasileiro em relação a outros contextos acadêmicos. Parte importante desta discussão diz respeito a tentativas de esclarecimento da relação entre a ciência da religião e a teologia, estabelecendo distinções e possíveis convergências. A presente exposição parte da premissa de que esta discussão está recém iniciando no contexto brasileiro, e que ela é uma necessidade para a consolidação desta área de conhecimento no Brasil. Para isso, é necessário problematizar principalmente as compreensões tácitas que caracterizaram o momento inicial da ciência da religião no Brasil.

Esta exposição pretende oferecer uma contribuição pontual dentro deste debate em aberto. Trata do conceito de religião a ser utilizado na ciência da religião. Este é um dos temas clássicos do debate teórico em torno do estudo da religião. Evidentemente, em função de sua amplitude, não seria possível abarcar o conjunto das discussões que o envolvem. Nesse sentido, a opção aqui é por apresentar uma proposta particular de tal conceito, no caso formulada por Paul Tillich, e discutir sua pertinência para o âmbito da ciência da religião. Para tal, parte-se de uma problematização levantada por Donald Wiebe, para depois examinar textos de Tillich e apresentar uma avaliação quanto a vantagens e desvantagens relativas à utilização de sua definição.

1. A crítica de Donald Wiebe ao conceito “tillichiano” de religião

Donald Wiebe, em seu livro *Religião e verdade*, aponta para a dificuldade de se conceituar religião a partir de sua característica dupla, tanto exotérica quanto esotérica - ela é um fenômeno social e também interior, pessoal, sendo que nenhum dos aspectos deveria ser deixado de fora da definição. Contra quem se esquivava de definições, pretendendo saltar este momento teórico com argumentos vários, Wiebe afirma que as definições necessariamente permanecem pressupostas em quem se recusa a explicitá-las. Por isso, a busca de uma definição é inevitável:

[...] a menos que seja possível alguma definição preliminar da religião, alguma forma de compreensão intuitiva da natureza da religião suscetível de formulação verbal, nenhum estudo da religião pode chegar a ser iniciado. Sem tal delimitação de um campo de pesquisa, qualquer e todas as coisas estariam abertas à investigação; e se tudo está aberto à investigação, nós na verdade não temos absolutamente nenhum estudo específico da religião (1998, p. 16).

Tradicionalmente, a discussão sobre o conceito de religião, tanto na teologia quanto na ciência da religião, parte da distinção entre uma definição substantiva ou normativa e uma definição funcional ou operacional. Para Wiebe, entretanto, a distinção entre definição substantiva e operacional não é absoluta, mas apenas pragmática (1998, p. 18). O que ele busca é uma definição que seja operacional, portanto não essencialista no sentido de imobilizar a pesquisa empírica, sem ser arbitrária, o que pressupõe “alguma percepção intuitiva anterior acerca da natureza da religião” (Wiebe, 1998, p. 19).

É nesse contexto que ele faz referência a Robert O. Baird (apoiado na obra de BAIRD, R. *Category Formation and the History of Religion*. Mouton, 1971), autor que usa uma definição de religião que Wiebe chama de tillichiana: “aquilo que preocupa o ser humano de maneira última” (WIEBE, 1998, p. 22). Wiebe passa a expor, então, por que esta definição, que Baird considera puramente formal e sem implicação ontológica, não deveria ser aceita para uso na ciência da religião. É importante notar, desde já, que esta questão da relação entre definição e ontologia é um primeiro elemento que deverá ser investigado ao se tratar da definição proposta por Tillich. Até porque o próprio Wiebe já desconfia que há uma diferença entre a definição de Tillich e a de Baird, apesar de empregarem uma formulação verbal praticamente idêntica, à medida que o pressuposto relativo à dimensão ontológica da definição é distinto (WIEBE, 1998, p. 177, n. 6 e 7). Ao mesmo tempo, cabe observar que o próprio Wiebe questiona a possibilidade de se formular definições puramente operacionais, divorciadas de uma intuição que vise expressar o que o objeto definido é em si mesmo. Para isto ele se refere a Frederik Ferré, que, referindo-se a religião, rejeita qualquer definição que “de fato não encontrou um ‘ponto natural no cosmo’” (FERRÉ, F. *Basic Modern Philosophy of Religion*. Scribners, 1967, apud WIEBE, 1998, p. 19).

A definição proposta por Baird passa a ser então questionada em relação aos seguintes pontos:

a) Funções de realidade última, quando desempenhadas por realidades não religiosas, só conseguem sê-lo por um breve tempo. Ele exemplifica isso com o comunismo, o nazismo, a bolsa de valores, o beisebol. (WIEBE, 1998, p. 22). Desde já, cabe observar que esta é uma crítica pouco consistente. Afinal, o que significa “breve”? E não há “re-

ligiões” que também são breves? E algumas que, mesmo sendo milenares, só são “preocupação última” para certas pessoas por um tempo muito breve? Muito mais interessante será examinar esta crítica no sentido de que ela se dirige à falta de embasamento ontológico da “preocupação” em questão. Nesse sentido, para aproveitar a crítica de Wiebe é necessário modificá-la num sentido que já não pode mais ser atribuído a ele.

b) Tal definição é metodologicamente fraca. Ela é subjetivista e não observável, o que acarreta uma dificuldade para o tipo de ciência da religião que Wiebe tem em mente, na qual a observação empírica desempenha um papel fundamental. Além disso, a definição proposta por Baird evita discutir teoricamente a sua implicação ontológica: se há uma realidade objetivamente última. A pretensão de uma definição puramente formal é justamente essa, e Wiebe não aceita tal procedimento. Por fim, ela é metodologicamente fraca porque não delimita claramente o campo investigativo, já que desta forma praticamente qualquer coisa poderia ser religião - o que de novo cria uma dificuldade para a pesquisa empírica (WIEBE, 1998, p. 22).

c) A definição de Baird reduz a compreensão de religião a um fenômeno humano, negando por princípio a verdade do mundo transcendente. De novo, cabe observar desde já, algo bem diferente da concepção do próprio Tillich. Segundo Wiebe, Baird formulou sua definição tentando evitar a pressuposição de verdade de uma realidade transcendente ao se colocar a crença em tal realidade como um elemento da definição de religião, o que para Wiebe se mostra uma construção falaciosa (WIEBE, 1998, p. 23).

d) Outro problema que Wiebe enxerga nesse tipo de definição é que ela torna qualquer pessoa religiosa, mesmo sem que esta o queira.

Aqui ele faz referência a proposta nesse sentido feita por John Milton Yinger (*The Scientific Study of Religion*, MacMillan, 1970), também baseado nesse tipo de definição “tillichiana” formal. Esse tornar a todos religiosos implica em tornar inútil a definição, pois religioso e humano acabariam sendo sinônimos (WIEBE, 1998, p. 25).

Wiebe reconhece que há uma passagem não nítida entre o que é religião e o que não é; mas, mesmo assim, isso não significa que qualquer coisa possa ser religião. “Por conseguinte, sugiro que uma definição tillichiana de religião se caracteriza por uma orientação demasiadamente individualista para fazer justiça à nossa presente compreensão (intuitiva) da natureza da religião e que é aberta demais para ter um valor heurístico significativo.” (1998, p. 25).

2. A definição de religião proposta por Paul Tillich diante das definições pretensamente “tillichianas”

A definição de religião de Paul Tillich deve ser compreendida em estreita relação com a sua compreensão de fé, a qual por sua vez está ligada à tradição conceitual que remonta a Agostinho, Anselmo e Schleiermacher. Mas não no sentido de ser uma definição puramente subjetivista, como Schleiermacher foi muitas vezes interpretado (GROSS, 2013, p. 10, 12-13; cf. TILLICH, 1963c, p. 279, TILLICH, 1980, p. 5, 7, TILLICH, 1973, p. 76). É assim que, com respeito à religião, Tillich afirma que: “Religião não é um sentimento; ela é uma atitude do espírito em que elementos práticos, teóricos e emocionais estão unidos para formar um todo complexo” (TILLICH, 1973, p. 160). Na mesma direção, ele não aceita a elaboração que se desenvolveu no decorrer do

século 19 segundo a qual a religião seria uma função do espírito humano; para ele, ela é uma *dimensão* da cultura (TILLICH, 1959, p. V e 5-6). Entretanto, de fato ele define sinteticamente a religião como “preocupação última” (cf. p. ex., TILLICH, 1959, p. 8). Mas o fundamental para compreender esta definição de Tillich, é que tal expressão não é formulada no marco de uma perspectiva subjetivista. Assim como também ocorre com sua definição de fé, a religião é apresentada como um estado ou como uma dimensão, não como algo que possa ser reduzido simplesmente a uma produção, uma projeção ou uma configuração humana. Assim, as citações de Tillich que sintetizam sua definição com a expressão “preocupação última” devem necessariamente, para uma correta compreensão, ser apresentadas junto com a formulação passiva desta expressão, como na obra *Christianity and the Encounter of the World Religions*: “Religião é o estado de estar tomado por uma preocupação última” (TILLICH, 1963, p. 4), e em *A coragem de ser* “Porque religião é o estado do ser apoderado pela potência do ser-em-si.” (TILLICH, 1976, p. 122). Nesse sentido, mesmo que subjetivamente qualquer coisa possa se tornar uma preocupação última, nem tudo para Tillich deve ser uma preocupação última. Para ele “[...] religião é estar preocupado de forma última por aquilo que é e deveria ser nossa preocupação última. Isso significa que fé é o estado de estar tomado por uma preocupação última, e Deus é o nome para o conteúdo desta preocupação.” (TILLICH, 1959, p. 40).

A consequência principal desta concepção que Tillich apresenta de religião é o estabelecimento de uma relação dialética entre religião e sociedade não no sentido de encarar a religião em primeiro lugar como uma instituição. Ao conceber a religião como uma dimensão, Tillich quer ressaltar seu caráter ontológico, não sua visibilidade social. Isso

ele deixa claro em diversos pontos ao longo da sua obra. Assim, por exemplo, em *A era protestante* ele afirma que a religião não é entendida por ele como um sistema de símbolos, ritos e emoções, mas como a dimensão de profundidade da cultura (TILLICH, 1992, p. 87). Também na sua *Filosofia da religião* ele apontava para isso:

Religião é direcionamento para o Incondicional, e cultura é direcionamento para as formas condicionadas e sua unidade. Aí estão as definições mais gerais e formais a que se chegou na filosofia da religião e na filosofia da cultura. Mas estas definições são inadequadas. Forma e conteúdo pertencem um ao outro; não faz sentido colocar um sem o outro. Todo ato cultural contém o sentido incondicional; ele está baseado no fundamento do sentido; à medida que ele é um ato de sentido, ele é substancialmente religioso.

Ou seja, a definição de religião é um procedimento de abstração reflexiva. Na realidade, a cultura apresenta uma dimensão que sempre é religiosa, quer se expresse socialmente como um sistema explicitamente religioso, quer não.

É a partir dessa concepção que se origina, então, o ideal tillichiano de teonomia. Este representaria a realização histórica desta polaridade dialética de uma forma ótima (TILLICH, 1992, p. 85).

Na realidade se encontram uma série de sínteses criadoras de forma e conteúdo nas quais a ideia eterna, a síntese absoluta, se revela. Uma tal síntese concreta nós chamamos de teonomia. Ela é o conteúdo da contemplação profética, ela é a criação que é vivenciada no *kairós* simultaneamente como dada e como exigida (como aproximada). Teonomia é um estado em que as formas espirituais e sociais estão preenchidas com o conteúdo do

incondicional enquanto o fundamento sustentador, o sentido e a realidade de todas as formas. Teonomia é a unidade de forma sagrada e conteúdo sagrado em uma situação histórica concreta [...]. Ela preenche as formas autônomas com conteúdo sacramental. (TILLICH, 1923/1964, p. 94).

Dito de outra forma, teonomia pode ser considerada a permeabilidade ótima da religião na vida histórica de uma comunidade, sem representar uma imposição e mesmo sem uma contraposição entre uma esfera religiosa específica e o conjunto da vida social. Pelo contrário, quando se desenvolve uma força destrutiva dessa relação ótima entre o histórico e sua dimensão de incondicionalidade, está em curso a manifestação do demoníaco.

Nós chamamos de demoníaco o conceito destas formas opostas da forma incondicional, e portanto destrutivas e auto-destrutivas, em oposição à unidade das formas submissas ao incondicional, o divino. Em cada cultura se misturam formas divinas e demoníacas. Consequentemente nunca pode ser afirmada uma simples identificação entre religião e cultura. (TILLICH, 1923/1964, p. 96).

Para o propósito da presente exposição, o mais importante é que o conjunto destas manifestações nos textos de Tillich permite que se conclua a impossibilidade de se conceber sua definição de religião como se esta fosse resultado imediato de uma atitude do sujeito, seja consciente ou não. Tendo isso como premissa fundamental é que se pode ler outras manifestações sobre religião presentes na obra de Tillich, as quais não devem ser o ponto de partida para a compreensão do seu conceito, mas precisam ser entendidas como complementações

pontuais e aproximações de um uso mais corriqueiro do termo. Exemplos disso temos quando ele afirma que religião é o resultado da recepção de uma revelação (TILLICH, 1955, p. 3) e quando diz que religião é uma tentativa de auto-salvação do ser humano (TILLICH, 1957, p. 80).

3. Manifestações de Tillich relativas ao estudo da religião

Paul Tillich é um teólogo cristão, isso é evidente. É possível lê-lo como filósofo da religião, à medida que suas obras ressaltam a importância da reflexão filosófica. Além disso, pode-se argumentar que mesmo de seus textos teológicos é possível derivar uma filosofia da religião que não se restringe à exposição de uma perspectiva teológica cristã. Mas o que não é possível é apresentá-lo como um cientista da religião, ao menos como um tal pesquisador é geralmente entendido. Mesmo assim, há várias manifestações de Tillich a respeito da disciplina da ciência da religião, além do que suas reflexões sobre a filosofia da religião são também pertinentes para se refletir sobre possíveis contribuições para tal disciplina.

Particularmente sua reflexão sobre o conceito de religião se mostra interessante para isso. Tillich aponta um problema para a filosofia da religião no fato de esta precisar definir o que a religião é. Evidentemente, se isto é um problema para a filosofia, também o é para a ciência da religião. Tillich afirma o seguinte:

Há quatro objeções que a religião levanta contra o conceito de religião. Primeiro, ele torna a certeza de Deus relativa à cer-

teza de si (*Ichgewissheit*). Segundo, ele torna Deus relativo ao mundo. Terceiro, ele torna a religião relativa à cultura. Quarto, ele torna a revelação relativa à história da religião. Em suma, através do conceito de religião o Incondicional é fundamentado no condicionado e se torna ele mesmo condicionado, e com isso é destruído (TILLICH, 1973, p. 124).

Estas quatro objeções, como se percebe, giram em torno do problema da relativização. Por aqui se vê bem que Tillich, nesse particular que é essencial para ele, não se afina com a moda atual, que anatemiza “essência” e exalta “relativização” como um termo quase sagrado. O final da citação aponta com clareza a consequência que Tillich percebe no processo relativizador - a destruição do conceito como ele o entende. A primeira objeção citada é contra uma noção subjetivista de religião, o que o ponto anterior desta exposição já delineou. A segunda objeção é contra a metafísica tradicional, caminho que a teologia cristã também trilhou (cf. TILLICH, 1973, p. 137). A terceira e a quarta objeção dizem respeito ao período de surgimento dos estudos histórico-culturais. Pode-se perceber também aqui raízes que remontam ao Renascimento e ao Iluminismo, mas de certo o período de desenvolvimento das chamadas ciências humanas merece um destaque especial. Que a religião proteste contra sua relativização cultural é uma prova incontestada de que Tillich de fato não está na moda. A questão é se há uma alternativa possível à destruição da incondicionalidade do Incondicional - que, como vimos, é o que caracteriza para Tillich o religioso da religião - quando se envereda pela relativização. A proposta tillichiana é a de um processo dialético e sujeito a ambiguidades, em que o Incondicional irrompe em meio a uma história cultural e religiosa que de fato é sempre relativa. Nesse sentido, Tillich não é contra a relati-

zação da realidade histórica da religião. Mas ele é totalmente contra a identificação desta realidade relativa com a incondicionalidade que é o mais próprio da religião em seu sentido verdadeiro.

Mas um ato religioso não é um ato especial; ele só pode se tornar atual em outros atos do espírito. Isto quer dizer que ele tem de aportar a estes outros atos uma forma na qual a sua qualidade religiosa seja visível, e esta forma é paradoxal, isto é, é simultaneamente afirmação e negação da forma autônoma (TILLICH, 1973, p. 144).

A religião, enquanto auto-transcendência da vida, necessita das religiões e necessita negá-las (TILLICH, 1963c, p. 98).

Em consequência, ele é igualmente contra a segmentação entre a religião e as demais esferas de ação do espírito humano, reduzindo-a ao âmbito do que corriqueiramente se chama de religião.

[...] o princípio religioso existe somente em conexão com funções culturais externas à esfera da religião. A função religiosa não forma um princípio ao lado de outros na vida do espírito [...---]. Mas o princípio religioso é atualizado em todas as esferas da vida espiritual ou cultural (TILLICH, 1973, p. 161).

É assim que ver a religião simplesmente como um objeto entre outros significa a profanização da religião (TILLICH, 1963c, p. 98). O uso do termo *profanização* é uma alternativa a termos como *desencantamento* (cf. Max Weber) ou *secularização*. Entretanto, a opção terminológica de Tillich quer enfatizar que neste procedimento metodológico se está separando a religião de sua fonte - também ela é colocada “para fora do templo”, e analisada enquanto objeto. Esta é de fato a consequência do método científico moderno, aplicado às ciências huma-

nas e, daí, também a esta esfera do humano que é o âmbito religioso. Mesmo sem querer voltar a uma perspectiva pré-moderna, Tillich não considera que desta maneira se faça justiça ao estudo da religião. “Há objetos para os quais o assim chamado método “objetivo” acaba sendo o menos objetivo de todos, porque se baseia na falta de compreensão da natureza de seu objeto. Esta observação aplica-se especialmente à religião.” (TILLICH, 1992, p. 13). No mesmo sentido ele se pronuncia quando critica a incapacidade do marxismo em perceber uma dimensão transcendente (TILLICH, 1992, p. 270) e quando afirma os limites das ciências sociais e da psicologia em reconhecer incondicionalidade no âmbito moral (TILLICH, 1963b, p. 27, 30). Todas estas manifestações questionam a submissão da reflexão sobre a religião exclusivamente ao seu aspecto histórico.

Também quando afirma que a função de incondicionalidade da religião não apresenta um desenvolvimento histórico (TILLICH, 1963c, p. 336, 337), Tillich está apontando para a mesma concepção. Quanto à realidade histórica da religião, entretanto, esta é também por ele reconhecida como sempre transitória. Nesse sentido, de novo, uma atenção superficial aos textos poderia dar a entender que ele opera com conceitos distintos de religião. Na verdade, há ocasiões em que ele se refere ao fenômeno religioso no seu sentido corriqueiro, mas esta faceta da religião não recebe um tratamento conceitual. Assim, ele pode dizer que religião é o lugar em que se experimenta o que a transcende, o que por sua vez significa que esta experiência a relativiza (TILLICH, 1963c, p. 110). Esta evocação que lembra o misticismo aparece com força na reflexão sobre o encontro das religiões.

Na profundidade de cada religião viva há um ponto em que a própria religião perde sua importância, e aquilo para que ela

aponta irrompe através de sua particularidade, elevando-a à liberdade espiritual e com isso à visão da presença espiritual em outras expressões do sentido último da existência humana (TILLICH, 1963a, p. 97).

Na verdade, trata-se sempre da mesma dialética entre o incondicional e suas manifestações condicionadas. Enquanto que o conceito de religião tillichiano se apoia na dimensão da incondicionalidade, estas formas que são denominadas de religião só o são de modo derivado. É por isso que ele pode dizer, por um lado: “Mas nenhuma religião é revelada; religião é criação e distorção de revelação.” (TILLICH, 1963c, p. 99). E, por outro, pode também afirmar:

Enquanto religião, cada religião é relativa, pois cada religião objetiva o Incondicional. Enquanto revelação, entretanto, cada religião pode ser absoluta, pois revelação é a irrupção do Incondicional na sua incondicionalidade (TILLICH, 1973, p. 146).

A função que Tillich concede à ciência da religião é a de ser um instrumento auxiliar na mediação entre a filosofia da religião e a teologia. Enquanto a teologia reflete sobre o sentido dos símbolos tradicionais do cristianismo, a filosofia pensa os conceitos fundamentais que permitem compreender a dimensão universal da religião. Neste esquema, a teologia tem uma tarefa num âmbito particular, e a filosofia aspira uma reflexão universal. A ciência da religião aparece então como mediadora, à medida que permite à teologia reconhecer a natureza particular do simbolismo sobre o qual opera. Simultaneamente, a ciência da religião oferece à filosofia da religião a exemplificação concreta para os conceitos fundamentais na história cultural da religião (TILLICH, 1973, p. 31).

Desta função mediadora instrumental Tillich aproveita alguns termos para suas próprias elaborações, particularmente no que se refere à possibilidade de propor tipologias com as quais caracterizar as diferentes formas religiosas. Assim, termos como culto, mito, símbolo e revelação são apropriados por ele. Entretanto, tais termos são aproveitados à medida que se inserem na perspectiva conceitual tillichiana. Revelação e mito são então assim definidos: “Revelação é a forma em que o objeto religioso é dado teoricamente à fé religiosa. Mito é a forma de expressão para o conteúdo da revelação.” (TILLICH, 1973, p. 102). Desta forma, tanto revelação quanto mito estão incluídos no âmbito relativo da religião em sentido corriqueiro, mas sua fonte última está no incondicional que expressam simbolicamente. “Nós falamos de revelação onde quer que o aporte incondicional de sentido irrompe pela forma do sentido. A fé sempre está baseada em revelação, porque ela é uma apreensão do aporte incondicional através das formas condicionadas.” (TILLICH, 1973, p. 105). E assim também o culto tem sua definição conjugada com a compreensão conceitual geral de religião: “O culto é a soma total daquelas atividades através das quais o Incondicional deve ser atualizado na esfera prática. [...---] Toda atividade de fé é, pois, cúltica” (TILLICH, 1973, p. 110). Esta apropriação terminológica faz com que, enfim, estes elementos também acabem se tornando caracteres marcantes, praticamente universais, dos fenômenos religiosos, como Tillich diz sobre o culto e o mito em um de seus últimos textos: “Na verdade, eles nunca estão faltando. Eles estão presentes em cada religião e semi-religião, mesmo em suas formas mais secularizadas. Um protesto existencial contra o mito e o culto só é possível no poder do mito e do culto.” (TILLICH, 1963a, p. 93).

Nesse contexto, a rica reflexão de Tillich sobre o simbolismo merece ser citada. Evidentemente tal reflexão precisaria ser objeto de um estudo próprio, dada a centralidade e a extensão das reflexões de Tillich a respeito. Aqui só se faz uma rápida menção ao tema em virtude da sua importância para a compreensão da concepção de conhecimento religioso e de expressão religiosa para ele. Uma vez que o incondicional sempre está além da capacidade de ser abarcado pelo ser humano, inclusive no âmbito cognitivo, ele só pode ser expresso simbolicamente. Também a linguagem teológica, presente, por exemplo, nas dogmáticas, é expressão simbólica daquilo que foi uma revelação do incondicional que a teologia procura colocar ao alcance da compreensibilidade (TILLICH, 1992, p. 233-234). O grande problema é que muitas vezes não se reconhece a própria limitação humana, e se confunde a expressão simbólica com a própria realidade simbolizada. Nesse caso ocorrem usurpações da incondicionalidade por parte das formas condicionadas. Assim, para Tillich, a linguagem religiosa sempre é linguagem simbólica e deve estar consciente disso. O que também não é nenhum demérito. Tal como as manifestações históricas da religião são sempre expressões imperfeitas, mas simultaneamente são a atualização concreta da incondicionalidade, as expressões simbólicas são a possibilidade de transcender a limitação de expressão do incondicional mantendo a consciência da própria limitação (TILLICH, 1973, p. 71; cf. TILLICH, 1959, p. 58-59).

Uma outra tipologização que perpassa a obra de Tillich é a que se expressa na dinâmica entre o elemento ético e o elemento místico da religião. O primeiro passa por caracterizações como princípio profético, princípio teocrático, princípio protestante e crítica formal. O segundo está presente nas reflexões sobre substância religiosa, partici-

pação, irrupção, simbolismo, sacramentalismo. Dentro da concepção dialética tillichiana, estes dois elementos perpassam toda a realidade humana, e também é assim na religião. O equilíbrio ideal entre ambos é o que ele persegue, ao mesmo tempo que reconhece que na realização histórica diferentes configurações de relação entre os dois ocorrem. Tal proposta ele denomina “tipologia dinâmica”, querendo com isso ressaltar que os tipos religiosos que ele vislumbra são manifestações concretas de uma dinâmica que não se reduz a uma relação externa entre religiões positivas. Trata-se, para ele, de dimensões da realidade que se manifestam em expressões culturais e religiosas peculiares. Por isso, também estas expressões devem ser compreendidas como interdependentes. Nesse sentido, conflitos entre estas manifestações são inevitáveis, mas o objetivo é que se possa perceber na dinâmica completa um ponto além dos conflitos momentâneos (TILLICH, 1963a, p. 55; cf. TILLICH, 1973, p. 98). “[...] os elementos determinantes do tipo pertencem à natureza do sagrado, e com ele à natureza do ser humano, e com ele à natureza do universo e à auto-manifestação revelatória do divino.” (TILLICH, 1963a, p. 57).

É também a partir do conceito fundamental de religião que Tillich pode falar, num sentido próximo ao de um cientista da religião, de semi-religiões. Já nos seus textos iniciais, em que elabora sua crítica simpática ao marxismo, por exemplo, ele aponta para a determinação que este fornece para a ação pessoal e para a crença num destino inexorável da história como elementos tipicamente religiosos nele presentes (TILLICH, 1930, p. 205). Sua obra *Die religiöse Lage der Gegenwart*, cujo título indica que se trata de uma análise da situação religiosa, apresenta um diagnóstico da vida espiritual que permeia a cultura alemã da época, e a análise da vida religiosa no seu sentido corriqueiro

aparece quase que como um anexo. Ao introduzir esta última análise ele inicia dizendo:

Se nossos dois pressupostos estão corretos, que a relação entre eternidade e tempo é efetiva em todos os âmbitos da vida espiritual, e que sob o domínio do espírito burguês a liderança passou de forma geral à esfera cultural, então a parte mais importante da nossa tarefa já está cumprida, a resposta à questão pela situação religiosa de nossa época está fundamentalmente dada. Que isto é possível sem tocar na esfera propriamente religiosa é extremamente característico da nossa época. Seus mais importantes movimentos religiosos se realizam fora da religião (TILLICH, 1926, p. 103).

O mesmo pressuposto continua em ação ao longo da reflexão de Tillich, culminando na formulação da definição de semi-religião, com a qual ele descreve os movimentos totalitários do comunismo e do nazismo, por exemplo. Tanto no período inicial de sua trajetória intelectual quanto em seus últimos escritos percebe-se a intenção de apontar para os desvios demoníacos que caracterizariam estas semi-religiões. Entretanto, o tom das interpretações tillichianas dá a entender que em sua juventude ele era um pouco mais otimista com relação à possibilidade de que o reconhecimento da dimensão de profundidade e, assim, a correção do caráter demoníaco viessem a ganhar um espaço mais pronunciado na sociedade. Na sua obra *Christianity and the Encounter of the World Religions* as semi-religiões se mostram como uma real ameaça às religiões: “O caráter dramático do presente encontro entre as religiões mundiais é produzido pelo ataque das semi-religiões às religiões propriamente ditas, tanto teístas quanto não-teístas.” (TILLICH, 1963a, p. 12).

Conclusão

Após esta análise de textos de Tillich que tratam do conceito de religião e temas imediatamente correlatos, cabe voltar então aos questionamentos levantados por Wiebe em relação ao conceito de religião utilizado por ele e verificar em que medida se pode considerar convenientes ou não as implicações do conceito tillichiano.

Quanto à primeira crítica de Wiebe, de que aquilo que não é de fato uma religião só pode ser uma preocupação última por um breve período, já foi apontada um problema no modo de formulação desta questão. Mas se observamos agora o seu alcance em referência ao conceito de Tillich, chega-se à conclusão de que ela não se aplica porque este difere do de Baird à medida que a dimensão ontológica do conceito é inequívoca. Assim, aquilo que Tillich considera de fato religião é justamente o que nunca pode deixar de sê-lo: o incondicional. Por outro lado, aquilo que se manifesta como religião num sentido corriqueiro, as formas religiosas históricas, sempre é passageiro. Pode até durar por alguns séculos, mas ainda assim continuará sendo breve. Ainda que a crítica de Wiebe seja outra, aqui se pode também discutir a respeito das vantagens e desvantagens de um conceito substantivo como este que Tillich formula. Seguindo a linha geral da concepção de Wiebe, esta definição ontológica poderia ser rígida demais, obstruindo pesquisas empíricas praticadas pela ciência da religião. É verdade que o fato de Wiebe não simplesmente contrapor definições substantivas a operacionais mostra que para ele mesmo o que for útil empiricamente ainda precisa mostrar alguma afinidade substantiva, o que ele reconhece exigir uma habilidade intuitiva. Além disso, é bastante claro que Wiebe e Tillich discutem a partir de tradições filosóficas distintas, o que dificul-

ta a possibilidade de se encontrar convergências imediatas. Mesmo assim, é possível perguntar se o exercício intuitivo que Wiebe pressupõe poderia se dar à parte da tradição reflexiva que se desenvolveu sobre religião no ocidente, da qual Tillich faz parte e de que tenta atualizar uma das perspectivas importantes. Dito de outro modo, será que a intuição sobre o que se assemelha a uma religião não se exerce já sempre a partir da história dos conceitos, inclusive bastante substantivos, que marcam os nossos antecedentes? Mas, voltando à questão da rigidez de um conceito substantivo como o de Tillich, é inegável que ele apresenta dificuldades para uma pesquisa de cunho primordialmente empírico. Isso porque não é nesse horizonte de trabalho em que Tillich se coloca. Um pesquisador empírico precisa então propor uma adaptação de tal tipo de conceito - como faz Baird, sob o risco de modificar o conceito que, então, não deve mais ser considerado "tillichiano".

A segunda crítica é de que a definição de Baird é metodologicamente fraca. Esta crítica se divide em diversos aspectos. a) Em primeiro lugar, ela seria subjetivista e não observável. Quanto a Tillich, é evidente que tal crítica não pode se aplicar a sua conceituação. Ele mesmo procurou, com sua elaboração ontológica, superar a limitação que enxergava no subjetivismo moderno. É verdade que no caso de Tillich também não se trata de uma definição que privilegie a objetividade, como parece querer Wiebe. Do ponto de vista tillichiano, um privilégio a um conceito objetivista se sujeitaria à mesma crítica de divórcio entre sujeito e objeto que caracteriza a modernidade. Lendo-se esta observação num sentido mais superficial, entretanto, seria possível ressaltar o fato de que a definição proposta não permitiria a observação - no caso, empírica. Se a crítica for entendida neste sentido, de fato se constata que o conceito tillichiano não favorece a observação empírica. De novo,

haveria para tal a necessidade de uma reformulação. Por outro lado, cabe perguntar se a ciência da religião pode ser reduzida ao âmbito do empírico. Nesse sentido, a pertinência do conceito tillichiano é notória, uma vez que evita o reducionismo empiricista na compreensão da tarefa da ciência da religião. b) Em segundo lugar, Wiebe considera metodologicamente fraca a definição de Baird porque não discute a implicação ontológica da definição. Evidentemente, no caso de Tillich tal crítica não se aplica de modo algum, já que a discussão ontológica está no cerne da sua elaboração. Uma outra coisa seria perguntar o que Tillich e Wiebe tem em vista, ao se referir a ontologia. De novo, é claro que as concepções de ambos sobre ontologia são distintas, mas um tratamento pormenorizado desta questão transcenderia em muito os limites desta conclusão e deve ser deixado para um outro momento. c) Em terceiro lugar, a definição de Baird seria metodologicamente fraca porque não delimitaria suficientemente o objeto de estudo, particularmente para estudos empíricos. Neste sentido, a crítica de Wiebe atinge também o conceito de Tillich. Na verdade, o objetivo de Tillich é justamente não circunscrever religião a um âmbito particular. Trata-se de uma opção fundamental, novamente dependente da elaboração ontológica, e novamente dependente do privilégio que se dê ao viés empírico da investigação sobre a religião. Independentemente da opção que se tome, é de se destacar que este caráter amplo do conceito é o que permite a Tillich a apresentação de analogias bastante interessantes entre religiões e o que ele chama de semi-religiões, além de possibilitar um olhar crítico em relação a fenômenos culturais em geral que se pretendem alheios à religião. Especialmente nas sociedades modernas, este olhar desconfiado diante de pretensa profanação, secularização ou desencantamento não deixa de ser interessante.

A terceira crítica de Wiebe a Baird - redução da religião à esfera humana - não se aplica a Tillich e já foi descartada na apresentação do primeiro ponto desta exposição. A última crítica, então, é a de que tal definição torna toda pessoa religiosa, mesmo contra sua vontade expressa, o que redundaria em inutilidade do conceito. Também esta é uma crítica que se aplica a Tillich. De certo Tillich iria até além, à medida que para ele mesmo outras esferas além da humana compartilham da presença do incondicional ou do fundamento e abismo do ser. Mais uma vez, é necessário optar por uma certa perspectiva. O conceito tillichiano possibilita a descoberta de uma dimensão religiosa para além do seu reconhecimento imediato. Sua formulação substantiva também fornece um componente eurístico - é possível perguntar pelo que é último ou incondicional para uma pessoa, uma comunidade ou uma sociedade. Nesse sentido, é um conceito de religião que supera o senso comum. Se uma pesquisa de ciência da religião pretender se restringir às concepções do senso comum, entretanto, ela de fato não se contentará com a proposta de Tillich.

Referências bibliográficas

- GROSS, Eduardo. O conceito de Fé em Paul Tillich. *Correlatio*. V. 12, n. 23, jun. 2013, p. 7-26.
- TILLICH, Paul. *Biblical Religion and The Search for Ultimate Reality*. Chicago : The University of Chicago Press, 1955
- TILLICH, Paul. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York, London : Columbia University Press, ©1963a.

- TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser*, 3a. ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1976.
- TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*, 2ª ed. São Leopoldo : Sinodal, 1980.
- TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. São Paulo : Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.
- TILLICH, Paul. Grundlinien des Religiösen Sozialismus (1923). In: TILLICH, Paul {ALBRECHT, Renate, ed.}. *Gesammelte Werke*. Bd II (Christentum und Soziale Gestaltung). Stuttgart : Evangelischen Verlagswerk, 1962, p. 91-119.
- TILLICH, Paul. *Morality and Beyond*. Louisville [Kentucky], Westminster John Know Press, ©1963b.
- TILLICH, Paul. *Die religiöse Lage der Gegenwart*. Berlin : Ullstein, 1926.
- TILLICH, Paul. *Religiöse Verwirklichung*, 2. Aufl. Berlin, Furche Verlag, ©1930.
- TILLICH, Paul. *Systematic Theology*, v. II: *Existence and The Christ*. Chicago : The University of Chicago Press, 1957.
- TILLICH, Paul. *Systematic Theology*, vol. III. Chicago : The University of Chicago Press, ©1963c.
- TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. London, Oxford, New York : Oxford University Press, s. d. [ã de 1959]
- TILLICH, *What is Religion*. New York, Evanston, San Francisco, London : Harper and Row, 1973.
- WIEBE, Donald. *Religião e verdade*. São Leopoldo : Sinodal, 1998.

Paul Tillich e a compreensão do fenômeno religioso pentecostal

*Claiton Ivan Pommerening**

Resumo

Paul Tillich é um dos teólogos que tem elevado número de aproximações com o pensamento teológico e fenômeno religioso pentecostal clássico, embora este último nem sempre tenha se mostrado organizado de forma sistemática. Desta forma procura-se salientar possíveis elementos desta aproximação, embora este não fosse o objetivo de Tillich, demonstrando a compreensão da natureza da revelação no pentecostalismo, seu momento mítico e simbólico, a consequente racionalização do fenômeno e as resistências eclesiológicas e teológicas que esta provoca; tenta-se verificar em que proporções a revelação entra em conflito com a razão, fazendo com que possivelmente o adepto do pentecostalismo prefira o abandono da razão teônoma, criando até mesmo um anti-intelectualismo, para preservar o caráter mítico e fundante de sua experiência religiosa. Aborda-se ainda como a revelação influencia e supera a tendência ao formalismo e ao emocionalismo no pentecostalismo.

* Claiton Ivan Pommerening é doutorando em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), bolsista da Evangelisches Missionswerk da Alemanha. Membro do RELEP – Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais e do NEPP – Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo. Professor de Teologia na Faculdade Refidim (Joinville – SC); editor da Azusa Revista de Estudos Pentecostais (ISSN 2178-7441). E-mail: claiton@ceeduc.edu.br

Abstract

Paul Tillich is one of the theologians who has enlarged the number of approaches to theological thought and classic religious Pentecostal phenomenon, though this phenomenon has not always been shown to be organized in a systematic way. Thus we seek to point out possible elements of this approach, although this was not the purpose of Tillich, demonstrating the understanding of the nature of revelation in Pentecostalism, its mythic and symbolic moment, the consequent rationalization of the phenomenon and the ecclesiological and theological resistance it causes, tries to check in what proportions revelation conflicts with reason, possibly causing the follower of Pentecostalism prefer the abandonment of theonomy reason, even creating an anti-intellectualism, to preserve the character and mythical founding of his religious experience. It also discusses how the development influences and overcomes the tendency to formalism and emotionalism in Pentecostalism.

Palavras-chave: pentecostalismo, fenômeno religioso, razão, revelação, anti-intelectualismo.

Introdução

Paul Tillich é conhecido como teólogo das fronteiras e das correlações¹. Trabalha campos opostos ao mesmo tempo, e propõe, ao invés de ruptura, a união das partes, assim o faz também em relação à ra-

1 “O método de correlação explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas, em interdependência mútua.” (TILLICH, 2005, p. 58). Entretanto não privilegia nem a essência nem a existência, mas correlaciona-as.

ção e à emoção. Na tentativa de compreender esta união e de ajudar o pentecostalismo efetua-la, é que se propõe o presente trabalho. Além disso, Tillich relaciona a teologia aos elementos essenciais da vida, rompendo o distanciamento de um e outro, propondo a correlação sinérgica entre as partes. É justamente isto que, em boa medida, se percebe que o pentecostalismo faz, aproximando a realidade última (Deus) à concretude da vida cotidiana.

Para conseguir esta cotidianidade do sagrado é que Tillich propõe uma fenomenologia que leve em conta, não apenas proposições racionais, mas também avaliações das narrativas religiosas considerando elementos não-rationais, emotivos e vivenciais.

Apenas como uma tentativa de definição:

A fenomenologia religiosa é o estudo sistemático do fato religioso nas manifestações e expressões sensíveis, ou seja, do comportamento humano, com a finalidade de apreender o significado profundo. (PIAZZA, 1987, p. 18).

Partindo deste pressuposto, o pentecostalismo será avaliado à luz do fenômeno religioso, valorizando as manifestações extáticas e tentando estabelecer uma relação com a teologia de Paul Tillich.

1 A profundidade da razão

A expressão religiosa pentecostal é caracterizada prioritariamente como emocional, com certo desprezo pela racionalidade² da fé. Prova

2 Embora a racionalização também se dê na rotinização da organização do culto.

disso é a histórica aversão que a liderança deste movimento adotou em relação ao estudo teológico. A instalação de escolas formais de educação teológica somente foi discutida após 35 anos de instalação da igreja no Brasil, mesmo assim, o primeiro instituto bíblico foi oficialmente reconhecido 61 anos depois da fundação da igreja. Em todo o período entre a discussão inicial e o reconhecimento (e mesmo após este) houve calorosos debates sobre a necessidade e viabilidade do estudo formal, preferindo-se a loquacidade espontânea do Espírito.

O medo da teologia está relacionado ao perigo da perda da experiência fundante, esta que livrou o converso de temores e culpas, portanto, impõe mecanismos de defesa contra sua reestruturação racional. A espontaneidade emocional reforça no pentecostalismo sua atitude anti-intelectual, pois a racionalidade pode aniquilar a beleza presente na manifestação das emoções (ALVES, 2005, p. 99) e afastar a nostalgia da lembrança da experiência de revelação do mito, quando se deu a ruptura conversional com a religiosidade anterior, que agora não serve e é criticada como incapaz de satisfazer os anseios sentimentais. A revelação do mistério bem como a relação com o mesmo se torna uma experiência a ser buscada com intensidade e periodicidade (TILLICH, 2005, p. 122). O mito criado com esta experiência e o culto prestado agora obscurecem a razão objetiva (a realidade), pois Tillich afirma que:

Em si, não deveria haver nem mito e nem culto; eles contradizem a razão essencial. Eles mostram, por sua própria existência, o estado “caído” da razão que perdeu a unidade imediata com sua própria profundidade. Ela se tornou “superficial”, desvinculando-se de seu fundamento e abismo. (TILLICH, 2005, p. 94)

A conversão pentecostal sempre é uma experiência marcante. Ela rompe com um passado que agora é vergonhoso, na maioria das vezes, e se estabelece como um novo paradigma de vida, reorganizando e reordenando a anomia na qual anteriormente a pessoa se encontrava, ou suprimindo necessidades imediatas, ou ainda superando sua infinitude. Esta reorganização, embora racional, tem início com a nova experiência emocional da religião agora abraçada, maior do que a racionalidade e a emocionalidade da religião anteriormente professada. Isto faz com que o indivíduo fique retido em sua experiência de conversão, postergando, negando ou mesmo desprezando e criticando o aprendizado teológico sob medo de extraviar ou esquecer a experiência. O que seria um sacrilégio diante do impacto e da grandeza da divindade que se revelou naquele momento.

Embora no escopo das doutrinas pentecostais não se conheça o termo êxtase, este cabe perfeitamente para definir o momento de conversão (condição preliminar para as demais manifestações), o batismo com o Espírito Santo ou a manifestação dos dons espirituais, bem como em outras manifestações físicas, mentais e emocionais decorrentes do enlevo que o indivíduo sente no momento da “manifestação do Espírito”, do “revestimento de poder”, da “unção”, ou da “visitação”, utilizando os predicados próprios do pentecostalismo.

O fenômeno ocorre sempre pela ação do Espírito divino que age em todas as esferas existenciais da pessoa levando-a além daquilo que ele conseguiria realizar por si próprio, e a expressão dessa ação sobrenatural, são manifestações físicas que operam na edificação pessoal, comunitária e para a expansão do “Reino de Deus”. (KELM, 2013, p. 153).

Em sua finitude e situações limites o ser humano busca “poderes superiores” para dominar o que não pode dominar, surgindo assim as crises existenciais (GOTO, 2004, p. 67). Talvez esta seja a singularidade da expressão, que se usa no pentecostalismo, de “buscar o poder de Deus”, através do batismo no Espírito Santo e no falar em línguas.

Essas experiências evidenciam o que Paul Tillich chamaria de “profundidade da razão”, que metaforicamente pode ser aplicada a vários âmbitos da razão: cognitivamente é o apontar para a “verdade-em-si” daquilo que tem o poder infinito do ser; esteticamente aponta para um “sentido infinito e um significado último”; legalmente é a “seriedade infinita e uma dignidade última” da justiça. (TILLICH, 2005, p. 93)

A profundidade da razão é aquela característica da razão que explica duas funções da mente humana, o mito e o culto, cujo caráter racional não se pode afirmar nem negar, porque apresentam uma estrutura independente que não pode ser reduzida a outras funções da razão nem ser derivada de elementos psicológicos ou sociológicos pré-rationais. O mito não é ciência primitiva, nem o culto é moralidade primitiva. Seu conteúdo, assim como a atitude das pessoas frente a elas, revela elementos que transcendem tanto a ciência quanto a moralidade – elementos de infinitude que exprimem preocupação última. (TILLICH, 2005, p. 93)

O ser em sua finitude tem um “apelo ao transcendente” (que o salmista chamaria de sede de Deus), ao infinito, à “realidade última”, e busca a solução existencial de sua vida humana na transcendentalidade, na supramundanidade, no sobrenatural, ou no significado último das coisas, sendo essa a sua “experiência fundante”. É a manifestação

do religioso, entretanto ela não afeta a todos de uma mesma maneira e intensidade. (GOTO, 2004, p. 60-61)

O encontro com a profundidade da razão pode ser destrutivo sem uma estrutura racional que coloque em ordem, ou ao menos tente explicar minimamente esta nova modalidade de vida, caso contrário se transformará em irracionalismo. Assim a emoção assume uma racionalidade geralmente cega e fanática, tendo qualidades do demoníaco. “Se a razão sacrificar suas estruturas formais e, com elas, seu poder crítico, o resultado não será um sentimentalismo vazio, mas ascensão demoníaca de formas antirracionais, que geralmente são apoiadas por todos os instrumentos da razão técnica.”³ (TILLICH, 2005, p. 106-107). É esta tendência demoníaca da razão que pode levar ao fundamentalismo religioso. Entretanto, segundo Tillich, tal tendência demoníaca é o que leva os seres humanos a perguntarem pela “reunião de forma⁴ e emoção”, que é a pergunta pela revelação, a qual reintegra a razão ao seu fundamento (TILLICH, 2005, p. 107), sendo a revelação a resposta “às perguntas implícitas nos conflitos existenciais da razão.” (TILLICH, 2005, p. 157).

2 Revelação, êxtase e o fundamento do ser

Aquilo que não pode ser alcançado pelas vias normais do conhecimento é o que se chama de revelação (remover o véu).

3 Razão técnica é o lado cognitivo do conceito clássico de razão, onde somente “perduram os atos cognitivos que se ocupam em descobrir os meios adequados para alcançar certos fins.” (TILLICH, 2005, p. 86)

4 Aquilo que “torna uma coisa aquilo que é, é seu conteúdo, sua essência, seu poder definido de ser”. (TILLICH, 2005, p. 187)

Uma revelação é uma manifestação especial e extraordinária que remove o véu de algo que está oculto de forma especial e extraordinária. Frequentemente chama-se este caráter oculto de “mistério”. [...] Aponta para algo que é essencialmente um mistério, algo que perderia sua própria natureza se perdesse seu caráter misterioso. “Mistério”, neste sentido próprio, é derivado de *muein*, “fechar os olhos” ou “fechar a boca”. (TILLICH, 2005, p. 121)

Segundo Tillich o que “é essencialmente misterioso não pode perder seu caráter de mistério, mesmo quando é revelado. De outra forma, ser-nos-ia revelado algo que só aparentemente era mistério e não aquilo que é essencialmente mistério.” Entretanto precisa-se afirmar o paradoxo de que “Deus se revelou a si mesmo e que Deus é um mistério infinito para as pessoas a quem ele se revelou.” (TILLICH, 2005, p. 122)

Desta maneira, o mistério “precede” a relação “sujeito-objeto”, tornando impossível expressar o mistério em linguagem comum, pois esta linguagem o profanaria e seria compreendido de forma equivocada, porque a linguagem vem depois de estabelecida a relação sujeito-objeto. Para deixar que o mistério continue enfatiza-se o dom de línguas⁵ no pentecostalismo, ele manteria o mistério intacto porque é a manifestação não-racional daquele que se revela. A linguagem do dom de línguas continua com o mistério, porque se manifesta no êxtase do batismo no Espírito Santo. “Não deveríamos chamar de “mistério”

5 Tillich afirma, contradizendo a doutrina pentecostal, que a expressão da revelação não pode se dar numa linguagem própria, pois se utiliza da linguagem comum. (TILLICH, 1976, p. 135)

a algo que cessa de ser um mistério depois que foi revelado, e nem a qualquer coisa que possa ser descoberta por uma abordagem cognitiva metódica.” (TILLICH, 2005, p. 122)

Contudo, Tillich faz distinção entre êxtase (presente na revelação) e possessão (TILLICH, 2005, p. 570). A primeira não nega a estrutura humana, não a desvaloriza e nem a destrói, antes se manifesta aquilatando a estrutura racional e emocional do ser, pois Deus não precisa destruir sua própria criação para manifestar-se nela. O autor faz também distinção entre o êxtase proporcionado pelo Espírito do proporcionado pela intoxicação ou superexcitação religiosa, cujo critério de discernimento é a criatividade manifestada no primeiro e a ausência dela no segundo (TILLICH, 2005, p. 575). A superexcitação é um estado psicológico de experiência subjetiva, produzida artificialmente e não tem poder revelador. Já o êxtase transcende a condição psicológica, embora se manifeste “dentro da totalidade de nossas condições psicológicas.” (TILLICH, 2005, p. 125-126).

O termo “êxtase” (“estar fora de si mesmo”) aponta para um estado de espírito que é extraordinário no sentido de que a mente transcende sua situação habitual. O êxtase não é uma negação da razão; é um estado mental em que a razão está além de si mesma, isto é, além da estrutura sujeito-objeto. Ao estar além de si mesma, a razão não nega a si mesma. (TILLICH, 2005, p. 124).

Da mesma forma que o êxtase coloca a razão para além de si mesma, também coloca a emoção para além de si mesma (TILLICH, 2005, p. 127). Mas o sentimento está no mesmo nível da razão na experiência extática, ou seja, um está tão próximo ou distante da revelação

quanto o outro. Este é o equilíbrio que faltaria à paradoxal valorização emocional que o pentecostalismo faz da experiência extática.

É perfeitamente aceitável que algumas manifestações ditas de êxtase, sejam apenas manifestações demoníacas ou superexcitação religiosa, ainda mais que estas manifestações são encaradas como um rito de iniciação no pentecostalismo, embora não tenham este nome. Quem é batizado no Espírito Santo e tem o dom de línguas é considerado apto a exercer cargos de liderança e tem certo prestígio na congregação, sendo quase uma subclasse de pessoas quem ainda não manifestou esta experiência. Assim, certamente existem situações em que o que se manifesta não é a revelação do fundamento do ser, mas uma imitação barata para se sentir incluído e poder ser chamado de espiritual. Esta teatralidade é denominada de “colete” na umbanda.

Outro aspecto a ser observado em relação ao êxtase é a forma como as mulheres se impõem no pentecostalismo, através do que Tillich chama de “inspiração”, que é o elemento cognitivo do êxtase (TILLICH, 2005, p. 127). Como os espaços de poder são exclusivamente masculinos, embora a força operária e evangelizadora seja das mulheres, estas se utilizam e apropriam do exercício do poder, através do êxtase profético, ao menos durante este momento. Assim elas têm seu espaço de poder assegurado pelo exercício do dom espiritual. Não tem cargo nem título, mas no momento da “inspiração” têm mais poder que o próprio pastor ou líder, pois o homem tem ministério (dinheiro, patrimônio e funcionários), a mulher tem missão (abnegada, sofrida e sacrificial). (ALENCAR, 2012, p. 152)

No êxtase pentecostal, a revelação de Deus se dá de maneira a impressionar o intelecto e as emoções, tornando-se quase impossível qualquer “razão objetiva” (TILLICH, 2005, p. 89) da realidade que faça

desistir da compreensão emocional abraçada, pois além disso, ela reivindica uma “união completa com aquilo que se manifesta na revelação.” (TILLICH, 2005, p. 113). Esta revelação é equivalente a ser aceito numa classe especial de pessoas, pois a pessoa agora se sente incluída na divindade, que passa a cuidar dela de maneira especial. Logo, o converso pode reivindicar, além da união, as bênçãos que lhe são outorgadas por esta nova maneira de viver.

A união com o divino reivindica o conhecimento (Sócrates) naquilo com o qual se uniu, e este conhecimento transforma e cura, pois afeta a “profundidade da razão”. Conforme Tillich, este é o mesmo conhecimento que no grego neotestamentário é enfatizado por Paulo. Instala-se uma nova maneira de agir praticando o bem, porque agora se está unido ao que é a essência do bem que passa a fazer parte da vida, ainda que tenha que morrer por isto (TILLICH, 2005, p. 109), inclusive, se necessário, fazer morrer qualquer razão objetiva. Talvez por isto os pentecostais fossem acusados de alienados, pois a razão objetiva implica em agir em realidades concretas. Embora alienado do mundo, a vida do indivíduo é afetada por esta nova realidade e reorganizada objetivamente em sua concretude pessoal. Deve-se levar em conta ainda que a realidade (o que se vê) pressupõe algo superficial, enquanto a essência (aquilo que não se vê) é o que se revela de fato, interferindo na realidade e estabelecendo comunhão com o que se revela.

Tillich faz uma fundamental distinção entre revelação e êxtase.⁶ O primeiro provém da realidade última, do fundamento do ser, portanto, mais importante que o êxtase. Este nada mais é do que a transcendên-

6 O autor faz ainda distinção entre êxtase e entusiasmo, este “significa ter deus dentro de si ou estar dentro de deus.” Conforme: (TILLICH, 2005, p. 125).

cia da “condição básica da racionalidade finita”, é a possessão da mente pelo mistério. Entretanto “não há revelação sem êxtase.” (TILLICH, 2005, p. 124-125)

A racionalidade da fé não consegue satisfazer aos anseios do converso pentecostal, pois ela tende a ser controladora e dissecadora da realidade última revelada. Como a união com o que se revela é uma experiência com o todo, àquela é desprezada por fragmentar e “estragar” esta última. Pois aquilo que é explicável perde seu encanto. Assim o mito deixa de ser mito. Tornando-se palpável, passa a ser deste mundo,⁷ e tudo que é deste mundo assume características malignas no pentecostalismo clássico.

Isto talvez explique parcialmente a ojeriza à racionalização sistemática da fé através da teologia. Obviamente que existe racionalização teológica no pentecostalismo, mesmo sem que se admita estar fazendo teologia, porém a racionalização sempre é feita dando grande valor ao mito fundante da fé individual auferida, que sempre refletirá o momento da conversão de forma emocional, social e espiritual do indivíduo. Tal racionalização são os “acordos silenciosos que fazem parte da consciência coletiva da igreja.” (WITTGENSTEIN, Apud: ALVES, 2005. p. 87)

Por causa desta racionalização pode-se observar uma dispersão da teologia informal que havia no início do pentecostalismo, pois hoje, cada vez mais, este movimento está se tornando multifacetado de acordo com o local, o líder e as circunstâncias que movem esta igreja.

7 Mundo é o termo usado pelos pentecostais para se referirem aquilo que é profano em relação a categorias rígidas de disciplinas e regras de vida. Esta rigorosidade em muitas igrejas já não existe mais de forma aberta, mas ainda se mantém viva nos porões do inconsciente coletivo.

Portanto, quase não existe mais uma unanimidade doutrinária pentecostal na Assembleia de Deus. Talvez as que ainda a preservem, são as que observam os usos e costumes da forma como foi inicialmente, pois junto com estas observâncias conseguem manter também uma teologia mais tradicional.⁸ No entanto poucas igrejas da Assembleia de Deus escapam da influência neopentecostal, que a torna diversificada doutrinariamente. (POMMERENING, 2013, p. 8-9).

3 O ser e o não-ser como experiência de conversão

A revelação do mistério implica numa das descobertas humanas mais assombrosas: que o ser se torna não-ser ao estar afastado do fundamento do ser (aquele que se revela). É esta experiência de choque com o “elemento abismal no fundamento do ser” que torna a conversão ou o batismo no Espírito Santo algo tão marcante. É o que o autor chama de “choque ontológico” em que a mente é “arrancada de seu equilíbrio normal e abalada em sua estrutura”. (TILLICH, 2005, p. 126). O mistério se apresenta “como o poder de ser, vencendo o não-ser.” (TILLICH, 2005, p. 123). Ainda segundo Tillich, “cada ser tem o não-ser dentro de si mesmo, de modo que é eternamente presente e eternamente superado no processo de vida divina.” (TILLICH, 1976, p. 27). A revelação do mistério como fundamento do ser vence o não-ser, expressando-se em “símbolos e mitos que apontam para a profundidade da razão e seu mistério.” (TILLICH, 2005, p. 123)

8 Outro fator de uniformização doutrinária da AD é sua editora CPAD – Casa Publicadora das Assembleias de Deus, que publica somente obras que passem pelo conselho doutrinário, composto por teólogos tradicionais da igreja.

Na experiência de encontro pessoal com Deus, que é a fonte de coragem de ser, vence-se a ansiedade e o não-ser pela comunhão pessoal com esta fonte de coragem e o fundamento do ser. A coragem aqui descrita é eficaz porque não tem a si mesmo como fonte nem está enraizada em si própria, mas se deriva de um encontro com o que se revela e é baseada exclusivamente neste, mesmo que haja ameaças ao próprio eu, seu centro está no outro ser infinitamente maior e inabulável. Desta forma, é necessária uma individualização da coragem de ser, o coletivo apenas pode ajudar a cada indivíduo perceber-se como ser individual, como é o caso de igrejas cristãs que procuram alcançar as massas. Nelas, ao mesmo tempo em que o indivíduo se sente incluído, onde é aceito em amor, amor este que traz a recordação viva do paraíso perdido (DREWERMANN, 2004, p. 18), é desafiado a buscar sua individualidade, numa dualidade de confronto de sua culpa e condenação que precede o conforto da justificação pela graça ou da barganha com o ser que se revela. Esta é a resposta que as religiões místicas não cristãs não podem dar, pois sua justificação é baseada no esforço individual, que na busca pela coragem de ser encontra o não-ser. Na coragem de ser, vence-se nesta mesma confiança, a ansiedade do destino e da morte.

A graça da coragem de ser é a “coragem de aceitar-se como sendo aceito, a despeito de ser inaceitável.” (TILLICH, 1976, p. 128)

Decisivo para esta auto-afirmação é o fato de ela ser independente de qualquer condição prévia moral, intelectual ou religiosa: não é o bom, ou o sábio, ou o piedoso, quem está destinado à coragem de aceitar a aceitação, mas aqueles que são faltos de todas estas qualidades e estão certos de serem inaceitáveis. (TILLICH, 1976, p. 128)

Na união mística com Deus vence-se a ansiedade da vacuidade e insignificância, que é a forma com a qual os reformistas encontraram para lidar com esta ansiedade, transcendendo à coragem da confiança (TILLICH, 1976, p. 132-133). Tillich afirma que esta é a principal ansiedade que domina nosso tempo. Uma resposta satisfatória ao desafio é dada pelas igrejas pentecostais e carismáticas, que conseguem proporcionar aos seus fiéis o êxtase, reafirmando e reordenando a identidade e o destino dos fiéis a partir da comunhão pessoal com o divino.

4 O milagre revelador e o milagre banalizado

O pentecostalismo é um movimento religioso que valoriza o milagre. Muitas histórias e testemunhos são contados neste sentido e muitas pessoas aderiram ao movimento por esta causa. Mas atualmente tem havido uma avalanche de milagres midiáticos, especialmente espetacularizados pelo neopentecostalismo, que colocam em dúvida o milagre como revelação do fundamento do ser e apontam para milagres de magia.

Um milagre genuíno é, sobretudo, um evento assombroso, incomum, abalador, mas que não contradiz a estrutura racional da realidade. Em segundo lugar, é um evento que aponta para o mistério do ser, expressando sua relação conosco de uma forma definida. Em terceiro lugar, é uma ocorrência extática. [...] Aquilo que abala sem apontar para o mistério do ser não é milagre, mas magia. (TILLICH, 1976, p. 129)

Jesus não fez milagres de forma objetiva, segundo Tillich. Seus milagres sempre apontaram para o caráter assombroso de um evento-

-sinal recebido de forma assombrosa por indivíduos que o recebem em atitude de fé.

5 Seria o pentecostalismo uma revelação histórica?

Sempre houve grupos históricos que foram portadores da revelação através do êxtase e do evento-sinal. Mas a revelação somente acontece de fato se a revelação se dá, não na história, mas através da história apontando para além de si mesma (TILLICH, 1976, p. 132-133). A revelação se dá numa evolução histórica, mas sua revelação final se dará no final da história.⁹ O pentecostalismo estaria incluso neste processo de evolução revelacional, assim como qualquer comunidade, que recebe sua revelação através de um indivíduo, no enfrentamento da profundidade de uma vida pessoal, com suas lutas, decisões e auto-entrega. (TILLICH, 1976, p. 139).

É o lugar de contínuas revelações dependentes, que são um aspecto da obra do Espírito divino na igreja. Este aspecto frequentemente é chamado de “iluminação”, referindo-se à igreja como um todo, bem como a seus membros individuais. [...] O Espírito divino, que ilumina os crentes individualmente e como grupo, estabelece uma correlação revelatória entre a razão cognitiva dos crentes e o evento no qual se baseia o cristianismo. (TILLICH, 1976, p. 138-139)

9 Este processo de revelação final se dará quando haverá “completa transparência de tudo, para que o divino brilhe através de tudo. Eu seu reino plenificado, Deus é tudo em tudo. Este é o símbolo da revelação última e da salvação última em completa unidade.” (TILLICH, 1976, p. 157).

Neste sentido o pentecostalismo poderá reivindicar que sua provável teonomia, em determinado momento da história, aponta para uma profunda consciência da “profundidade da razão”, “do fundamento da autonomia e do centro unificador.” (TILLICH, 1976, p. 158). Porém, ao mesmo tempo em que o pentecostalismo é um instrumento de revelação histórico, tem negado a tradição histórica da revelação por se achar, em muitos sentidos, superior a esta, anulando assim por parte da tradição da igreja, seu evento-sinal. Sob esta mesma premissa tem historicamente desprezado a revelação que se dá na própria teologia, valorizando demasiadamente a experiência e a emotividade, salientando a inferioridade da razão presente na sistematização da teologia.

O pentecostalismo foi representante e intérprete, de eventos que apontavam para a realidade última. Foi instrumento revelatório enquanto permitiu transparência diante do fundamento do ser que se revelava, para que este se manifestasse. Quando passa a manipular o que se revela para obter vantagem própria e adquirir poder (não do Espírito, mas de forças humanas), deixa de ser elemento revelatório, pois torna-se opaco, passando a apontar para si mesmo como elemento de revelação. (TILLICH, 1976, p. 133)

A revelação pode ocorrer diante de qualquer personalidade transparente ao fundamento do ser. O profeta, embora seja um meio de revelação histórica, não exclui outros meios pessoais de revelação. O sacerdote que administra a esfera do santo, o santo que encarna a própria santidade, o crente comum que é possuído pelo Espírito divino – todos podem ser meios de revelação para outros e para todo um grupo. (TILLICH, 1976, p. 133)

A mesma transparência diante do ser que se revela, está presente nos santos, não como perfeição pessoal, mas como possibilidade de ser um meio de revelação para outros. “Sua fé e seu amor podem se tornar eventos-sinais para aqueles que são possuídos por seu poder e criatividade.” (TILLICH, 1976, p. 134). O conceito de santidade no pentecostalismo tem a ver com a tensão entre o que “não pode” e o que “deve” ser feito; ele não pode participar das diversões¹⁰ que o “mundo” oferece, mas deve ter uma vida de oração que demonstre uma boa espiritualidade.

Em sua demonstração de fé o cristão pentecostal tem, na experiência da oração, uma das principais formas de receber a revelação (mistério, milagre e êxtase). A oração recebe um grande valor no pentecostalismo e é incentivada como momento devocional, pois é a maneira eficiente de se comunicar com o que se revela, é a comunhão perfeita entre criatura e criador. Cita-se como exemplo incitativo¹¹ a oração, dentre outros, a vida do profeta Daniel e a épica batalha travada entre anjos e demônios para que a oração fosse atendida, quanto mais o indivíduo permanecer lutando em oração, mais certeza da resposta terá.

Toda oração e meditação, se cumprem seu sentido, isto é, reúnem a criatura com seu fundamento criativo, são revelatórios.

10 Entretanto este conceito de santidade está sendo cada vez mais desvalorizado pela crescente participação dos pentecostais nas mais variadas maneiras de se divertir na vida.

11 Outros exemplos de incentivo para oração utilizada pelos pregadores pentecostais são: é uma evidência da conversão (At 9:11); para vencer o mundo e o pecado; para aprofundar a comunhão com Deus; para ser revestido do Espírito Santo (At 3:1,7); para que o mover do Espírito Santo se faça presente (At 4:31); é um alívio na hora da aflição (Tg 5:13); produz edificação aos que convivem conosco (Jd 20); produz intimidade com o Espírito Santo nas dificuldades (Rm 8:26); para não cair em tentação (Mt 26:41); produz poder, pouca oração pouco poder, muita oração muito poder; etc.

[...] Falar a Deus e receber uma resposta forma uma experiência extática e milagrosa; transcendem todas as estruturas comuns da razão subjetiva e objetiva. Constituem a presença do mistério do ser e uma efetivação de nossa preocupação última. Se a oração é rebaixada ao nível de uma conversa entre dois seres, é blasfema e ridícula. Se, contudo, é entendida como a “elevação do coração”, isto é, como a elevação do centro da personalidade a Deus, é um evento revelatório. (TILLICH, 1976, p. 139)

Assim, a oração do pentecostalismo assume um caráter revelatório pela importância que é dada a ela e por através dela proporcionar a experiência mística do batismo no Espírito Santo.

Conclusão

Tillich sustenta superar a ruptura entre razão e emoção, embora critique a postura de alguns estudiosos de que tudo que se relaciona com emoção, mito, culto, instituições estéticas e relações comunitárias são “excluídas da razão e do conhecimento”, pois são consideradas “efusões emocionais sem validade e critério”, da mesma forma como são despojadas de verdade afirmações sobre o sentido da vida e a profundidade da razão, salientando que o “que constitui o mistério do ser e sentido é, ao mesmo tempo, o fundamento de sua estrutura racional e o poder de nossa participação emocional nele.” (TILLICH, 1976, p. 163)

Na revelação, a razão não é nem confirmada em seu estado de conflito, nem negada em sua estrutura essencial. Mas essa estrutura essencial é restabelecida sob as condições da existência, de modo fragmentário, é verdade, mas real e efetivo. A religião

e a teologia, portanto, nunca deveriam atacar a razão como tal [...]. Ataques indistintos desse tipo conduzem o cristianismo ao campo maniqueísta, e grande parte do negativismo teológico no que diz respeito à razão é mais maniqueísta do que cristão. (TILLICH, 1976, p. 164)

Aplicando-se o método de correlação de Paul Tillich e à luz de sua fenomenologia da religião, pode-se afirmar que as manifestações de êxtase presentes no pentecostalismo são de fato a revelação do fundamento do ser, da realidade última, do não ser se estabelecendo pelo ser, fazendo com que o indivíduo supere sua alienação da realidade última. Esta superação produz a alegria contagiante que é tão valiosa no pentecostalismo.

Referências

- ALENCAR, Gedeon Freire de. *Assembleias brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia – 1911-2011*. 2012. 285 f. Tese (doutorado). PUC São Paulo.
- ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Loyola, 2005.
- GOTO, Tommy Akira. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo, Paulus, 2004.
- DREWERMANN, Eugen. *O Amor e a Reconciliação*. Trad. Fátima Andrade. Rio do Mouro, Portugal: Círculo de Leitores, 2004.
- KELM, Thiago Rafael Englert. Manifestações e simbolismo: uma leitura do êxtase pentecostal a partir da teoria do símbolo em Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Paulo, Metodista, vol. 12,

nº 23, jun. 2013.

PIAZZA, Waldomiro. *Introdução à fenomenologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1987.

POMMERENING, Claiton Ivan. Pentecostalismo líquido: fluidez teológica entre os pentecostalismos. *Azusa Revista de Estudo Pentecostais*, Joinville, Refidim, v. IV, nº 1, jan. 2013.

TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

O Jesus histórico segundo Tillich: confluência com o método eliadiano de história das religiões

*Filipe de Oliveira Guimarães**

Resumo

O propósito deste artigo é analisar o posicionamento de Tillich sobre a pessoa de Jesus no que tange a sua historicidade, bem como a fé em seu ser. Percebe-se, em sua Teologia Sistemática, que o filósofo não dava muita importância a uma construção do Jesus histórico segundo os moldes da historiografia (por mais que valorizasse a historiografia). Ele considerou as apresentações historiográficas de Jesus como um fracasso, passando em seguida a propor um novo olhar para se entender o Jesus na história. Também observamos uma confluência entre o seu posicionamento e o método de História das Religiões de seu contemporâneo e colega Eliade. Tomando como base a cristologia desenvolvida por Tillich, o presente trabalho busca fazer um levantamento das suas principais idéias cristológicas com o propósito de aprofundarmos o entendimento do pensamento tillichiano acerca do Jesus Histórico e do processo da fé neste Jesus, bem como destacar algumas categorias que lembram o pensamento de Mircea Eliade. A pesquisa orientou-se pelo método exploratório e bibliográfico e teve

* Pesquisador FAPESP. Doutorando em Ciências da Religião na UMEP. E-mail: fili-peoligui@gmail.com

como objetivo geral: obter compreensões do pensamento de Tillich sobre o Jesus histórico. Os objetivos específicos foram: entender o processo dinâmico de fé que se dá frente a crença em Jesus como Cristo-Histórico e investigar possíveis indícios da influência epistemológica de Eliade em seu pensamento.

Palavras-chave: Tillich, Jesus Histórico, fé, Eliade.

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the positioning of Tillich on the person of Jesus in relation to its historicity. It can be seen in his Systematic Theology, the philosopher did not give much importance to construction of the historical Jesus in the manner of historiography. He considers the historiographical reconstruction of Jesus as a failure, then moving on to propose a new look to Jesus thinking in history. We also observed a confluence between his method and posicionamento History of Religions his contemporary and colleague Eliade. Based on Christology developed by Tillich, this paper seeks to make a survey of its main Christological ideas in order to deepen the understanding of thought tillichiano about the Historical Jesus and the process of faith in this Jesus, as well as highlighting some categories that resemble the thought of Mircea Eliade. The research was guided by the literature method exploratory and aimed to: gain understanding of Tillich's thought about the historical Jesus. The specific objective was: to understand your thinking about the dynamic process of faith that takes forward the belief in Jesus as Christ-History.

Keywords: Tillich, Historical Jesus, faith, Eliade.

Introdução

Uma temática que tem voltado a ocupar a mente de pesquisadores nos últimos anos é a da busca por um “Jesus Histórico”. Também verifica-se que o assunto tem sido do interesse social através da quantidade de matérias publicadas em revistas, entrevistas dadas em emisoras de radio e televisão, publicação de livros e artigos relacionados ao tema.

Uma das mentes mais destacadas no cenário filosófico-teológico do século XX, que se interessou pela temática, foi a de Tillich. Para o acadêmico o empreendimento da historiografia em tentar descobrir um Jesus Histórico, por um ângulo, parecia ser uma tarefa nobre, pois em vários aspectos, essa busca era corajosa e de grande significado, gerando inúmeras conseqüências que, ao seu ver, foram bastante importantes, sobretudo para a teologia.

Por outro lado, Tillich foi um dos responsáveis em lançar dúvidas sobre os resultados das investigações historiográficas que buscavam afirmar as reais imagens daquele que seria, para os historiadores, o verdadeiro Jesus Histórico. Percebe-se que o professor não concordava com a construção do método historiográfico - apesar dele ter o método historiográfico como proposta válida para o estudo do Novo Testamento e reconhecer contribuições para a atualização da teologia.

No capítulo intitulado “A realidade de Cristo”, Tillich dá a entender que tinha em mente duas construções para a pessoa de Jesus: uma

seria a da teologia ou tradição, neste sentido sua fala remete-se ao Jesus o Cristo, e do outro lado está a figura do Jesus de Nazaré, que é a persona que interessava aos historiadores modernos. Diante de suas colocações buscamos fazer um apanhado geral, presente em sua Teologia Sistemática, que nos proporcionasse responder as seguintes indagações: Por que Tillich buscou separar o Jesus Cristo do Jesus historiográfico? Por que, para ele, o Jesus o Cristo é mais importante do que o Jesus histórico historiográfico? Como ele pensou a dinâmica da fé em relação a figura de Jesus? Qual a influencia de Eliade em seu posicionamento a cerca do Cristo?

No primeiro momento procedemos com um breve levantamento da história da busca do Jesus histórico, cuja intensão foi situar, historicamente, o processo que fomentou esta curiosidade inovadora, que culminou com uma proposta acadêmica que destacava a existência de um Jesus diferente daquele que os evangelhos assinalavam. Na sequência a pesquisa procegue com a reflexão de Tillich sobre esta temática destacando pontos de encontro com o pensamento de Eliade.

A pesquisa orientou-se pelo método exploratório e bibliográfico e teve como objetivo geral: obter compreensões do pensamento de Tillich sobre o Jesus histórico, bem como o processo dinâmico de fé que se dá frente a crença em Jesus como Cristo-Histórico, no pensamento Tili-chiano e a influencia do pensamento de Mircea Eliade nesta construção.

1. A história da busca pelo Jesus histórico

A busca por um Jesus histórico nos moldes da historiografia não é recente. Pode-se situar o seu marco inicial como fruto do famoso mo-

vimento europeu iniciado no século XVIII, o iluminismo, que divinizou o uso da razão como o melhor caminho para se entender a realidade. O interesse da maioria dos intelectuais passou a ser nas causas naturais, sistematização de idéias e rejeição de afirmações religiosas. A ênfase foi posta na medição, verificação e razão objetiva, que passaram a ser balança obrigatória para se forjar metodologias. Nesse sentido, estava armado o palco que fomentaria o pensamento crítico.

No final daquele século ocorreu a primeira ação em direção a busca por um Jesus Histórico à ser harmonizado com o movimento iluminista. Os expoentes desta proposta, pioneira, que ficou conhecida como “Primeira Busca Pelo Jesus Histórico”, romperam com o comportamento, observado em toda a história da Igreja, de tentar harmonizar os evangelhos e começaram a escrever as denominadas “vidas de Jesus”.

Segundo Funari (2012, p.41) estas novas biografias diferiam das anteriores, principalmente em três campos:

1º - Buscavam estabelecer algum esquema, ou hipótese sobre o material evangélico, de modo que tudo passasse a ser interpretado segundo o paradigma proposto;

2º - A exclusão do material evangélico que não preenchesse este paradigma, submetendo, deste modo, a memória bíblica ao julgamento ao autor da hipótese que definia o que parecia ser o mais correto;

3º - A inclusão de reflexões não derivadas dos evangelhos, cujo objetivo seria o de preencher as lacunas presentes nos evangelhos com projeções do próprio autor.

Embasado neste modelo verifica-se, no século XIX, a produção de centenas de “vidas de Jesus”, gerando a construção de uma diversidade de molduras que buscavam definir a figura histórica de Jesus.

Algumas destas elaborações apresentaram Jesus como: Curandeiro, mágico, enganador, revolucionário político, mago, figura carismática da Galiléia, rabino da Galiléia, essênio, profeta escatológico, etc.

Dado a diversidade de material produzido, no intuito de explicar quem foi Jesus de Nazaré, meados do século XX foi marcado por um grande ceticismo sobre a possibilidade de descobrir-se um Jesus segundo a proposta historiográfica. A realidade era que a busca por um Jesus Histórico, conforme modelo da historiografia, tinha alcançado vários resultados negativos, posto que o interesse dos pesquisadores, em querer atualizar a persona de Jesus, tinha deslocado bastante sua imagem do seu cenário original.

Tillich foi um dos responsáveis em lançar dúvidas sobre os resultados das investigações historiográficas que buscavam afirmar as reais imagens daquele que seria, para os historiadores, o verdadeiro Jesus Histórico. Percebe-se que o Professor não concordava com a construção do método historiográfico - apesar do mesmo ter este método como proposta válida para o estudo do Novo Testamento e aceitar contribuições do mesmo para a atualização da teologia. (Um pouco mais a frente retomaremos este assunto)

A renovação do interesse pelo estudo do Jesus Histórico aconteceu em outubro de 1953, com a conferência intitulada 'o problema do Jesus Histórico', realizada pelo professor Ernst Kasemann. Na ocasião ele defendeu que a teologia acerca do Cristo deveria ser articulada em processos historiográficos.

De acordo com Funari (2012, p.51) este momento marcou o início da 'Segunda Busca do Jesus Histórico', que se caracterizou pela ênfase na identificação de aspectos específicos na pregação de Jesus ao invés de se estabelecer uma macro hipótese que pudesse abarcar todas as

explicações sobre a pessoa de Jesus. Toda esta efervescência desembocou, no final do século XX, nos Estados Unidos, naquele que ficou conhecido como o ‘The Jesus Seminar’ que pode ser considerado o marco inicial da ‘Terceira Busca do Jesus Histórico’.

No início o Seminário de Jesus (The Jesus Seminar) tinha como ambição o exame de cada tradição vinculada ao nome de Jesus buscando determinar suas palavras. Desta forma buscou-se agrupar todos os documentos, fossem eles canônicos ou não, escritos até o ano 300 da era cristã, que assinalasse algum dito atribuído a Jesus. A escolha do que era palavra de Jesus foi obtido a partir de votações. Em um segundo momento a ênfase do Seminário foi investigar proposições sobre a vida e obra de Jesus, passando para uma busca por descrever o mundo político-histórico do Nazareno.

Um dos principais nomes relacionados a pesquisa do Jesus histórico na atualidade é Dominic Crossan. O pesquisador comenta que em nossos dias a pesquisa acerca do Jesus histórico já está virando uma piada acadêmica em virtude da enorme gama de pesquisadores competentes que estão produzindo retratos divergentes acerca do figura histórica de Jesus. O resultado inevitável advindo desta enorme divergência de construções é a dúvida da eficácia investigativa do método historiográfico. (CROSSAN, 1994, p.26)

2. Tillich, Jesus histórico e fé

Podemos situar Tillich na transição da primeira para segunda fase da busca pelo Jesus Histórico pautado no lançamento de sua Teologia Sistemática (em três volumes) entre os anos 1951 e 1963. No volume

II ele aborda questões cristológicas tratando da temática que envolve Jesus o Cristo e o Jesus de Nazaré, ambos tomados como histórico em seu pensamento.

Tillich desenvolveu sua estrutura cristológica embasado na premissa de que o Jesus de Nazaré é o Cristo e que nesta afirmação se encontra a mensagem cristã. Para ele sua existência(da mensagem cristã) se dará enquanto houverem pessoas que a afirmem:

O cristianismo é o que é através da afirmação de que Jesus de Nazaré, que foi chamado o “Cristo”, é de fato o Cristo, isto é, aquele que aporta o novo estado das coisas, o Novo Ser. Onde quer que se sustente a asserção de que Jesus é o Cristo, ali acontece a mensagem cristã; onde quer que se negue essa asserção, ali se deixa de afirmar a mensagem cristã. (TILLICH, 2005, p.388)

O Professor construiu seu pensamento fundamentado na afirmação, dos receptores, de que Jesus seria o Cristo, não significando que a pessoa de Jesus seria de fato o Messias escatológico mas que fora percebida como. Para Tillich não importava se o nome Jesus era uma referência real ao Nazareno que fez história, mas aquilo que se pensava sobre ele. Neste ponto de diz:

O cristianismo não nasceu com o nascimento do ser humano chamado “Jesus”, mas no momento em que um de seus seguidores foi levado a dizer-lhe: “Tu és o Cristo”. E o cristianismo continuará existindo enquanto houver pessoas que repitam esta afirmação. Pois o evento em que se fundamenta o cristianismo apresenta dois lados: o fato que chamamos Jesus de Nazaré e a recepção deste fato por aqueles que receberam a Jesus como o Cristo. (TILLICH, 2005, p.388)

A palavra “Cristo” tem uma função bastante distinta para Tillich. Seu grau de importância o levou a sugerir um uso mais destacado da mesma. Ao invés de se falar Jesus Cristo, ele diz que o ideal seria “compreender o nome de Jesus Cristo como ‘Jesus que é chamado o Cristo’ ou ‘Jesus que é o Cristo’ ou ‘Jesus como Cristo’ ou ‘Jesus, o Cristo’”. (TILLICH, 2005, p.389)

Paul Tillich diz que ‘Jesus, o Cristo’ deve ser percebido como um fato histórico, ou seja, Jesus histórico, enquanto objeto de recepção da fé. Neste sentido, afirmou ele, “ficou cada vez mais evidente que a afirmação cristã de que Jesus é o Cristo não contradiz a honestidade histórica, por mais inflexível que ela seja”. (TILLICH, 2005, p.398)

Sem confirmar ambas as coisas, não é possível processar a afirmação sobre o evento em que se baseia o Cristianismo. Como fato histórico ele não está defendendo que o Cristo das profecias foi real, que nasceu de uma virgem, que é o Deus encarnado, que morreu e ressuscitou, e que fez o que os evangelhos apresentam sobre sua pessoa, mas que a percepção dos seus discípulos foi esta:

Se Jesus não tivesse sido o Cristo para os seus discípulos e, através deles, para todas as gerações posteriores, talvez lembrássemos o ser humano chamado Jesus de Nazaré como uma personalidade do ponto de vista histórico e religioso. (TILLICH, 2005, p.390)

De acordo com seu pensamento, Cristo deve ser o centro de um processo histórico que tem início por ocasião da percepção de alienação por parte do indivíduo. É neste sentido que ele pensa ocorrer o momento da conversão à fé cristã, como sendo a tomada de consciência

frente a alienação existencial e busca pela interiorização daquilo que ele chama de Novo Ser.

Devemos dizer agora que Jesus como o Cristo pertence àquele processo histórico do qual ele é o centro, determinando seu início e fim. Este processo inicia-se quando os seres humanos começam a perceber sua alienação existencial e formulam a questão do Novo Ser. (TILLICH, 2005, p.391)

Por alienação existencial o mestre da Universidade de Chicago se reporta a descrença – ou seja, distanciamento do centro pessoal humano do centro divino, ou ontológico, que é uma capacidade inerente a raça humana, bem como, a concupiscência ou desejos carnisais, tais como: desejo de reconhecimento e de poder ilimitado.

Quando se refere ao “Novo Ser” Tillich tem em mente a figura de Jesus como Cristo e o poder que esta imagem tem para derrotar a alienação existencial ou o poder de resistir às forças da alienação, ou seja, o desfrutar do poder que, em Cristo, se vence alienação da existência. Este poder acontece, em uma dimensão humana, quando o indivíduo se sente influenciado pelas palavras do Cristo, seu exemplo e sofrimento.

Para Tillich o empreendimento da historiografia em buscar um Jesus Histórico, por um lado, era uma tarefa que tinha seu valor. Ele diz que “em muitos aspectos, essa tentativa(encontrar um Jesus Histórico) era corajosa, nobre e extremamente significativa. Suas conseqüências teológicas foram inúmeras e bastante importantes.” (TILLICH, 2005, p.392)

Alguns resultados elencados por ele, que ao seu ver foram importantes para a teologia, são:

- 1º - Imensa quantidade de material histórico que foi descoberta;
- 2º - Aprendizado da Teologia no sentido de discernir elementos empiricamente históricos;
- 3º - A percepção de que a certeza da fé não implica qualquer certeza em questões de pesquisa histórica;
- 4º - Instrumental para se interpretar os símbolos cristológicos da Bíblia.

É justamente neste quarto ponto, ou quarta contribuição, que notamos a presença de uma categoria muito forte no pensamento de Eliade: o símbolo. Eliade trabalha o símbolo como a linguagem da religião, a expressão do incondicional, um elemento comunicador das histórias sagradas, ou seja, os símbolos religiosos são os lugares onde os mitos ganham vida, expressão e se perpetuam: o marketing dos mitos.

O que seriam então os símbolos cristológicos para Tillich? Provavelmente elementos presentes no texto sagrado cristão que sejam capazes de tocar incondicionalmente o indivíduo, nesse sentido seriam elementos que despertassem a fé, oferecendo respostas de ordem subjetiva, alimentando processos de ordem psíquicas nos seres humanos.

Conquanto Tillich encontrasse pontos positivos no uso metodológico historiográfico para se trabalhar a literatura bíblica, segundo o mestre, esta investigação era um fracasso. Também é interessante notar o seu argumento afirmando que o fracasso se deu porque os historiadores desejavam proporcionar ao Cristianismo aquilo que seria um “fundamento seguro à fé cristã”:

A busca do Jesus Histórico foi uma tentativa de descobrir um mínimo de fatos confiáveis sobre o ser humano Jesus de Nazaré, para que pudessem proporcionar um fundamento seguro a fé cristã. Essa tentativa fracassou. A pesquisa histórica ape-

nas forneceu probabilidades maiores ou menores sobre Jesus. À base dessas probabilidades, esboçaram-se algumas “Vidas de Jesus”. Mais eram mais romances do que biografias e certamente não podiam conferir um fundamento sólido à fé cristã. O cristianismo não se baseia na aceitação de um romance histórico, mas no testemunho sobre o caráter messiânico de Jesus dado por pessoas que não tinham o menor interesse em uma biografia do Messias. (TILLICH, 2005, p.395)

Um primeiro motivo para este naufrágio foi a pretensão da historiografia de achar que a fé cristã necessitava dos seus serviços para se firmar como fé cristã. Fé, como se sabe, é uma atitude pessoal frente aquilo que a individualidade aceita como verídico, histórico, plausível, real, satisfatório para a existência, o que toca incondicionalmente. Nesta direção Tillich argumentou que os indivíduos que reconhecem Jesus como o Cristo são pessoas que receberam o relato dos evangelhos sobre Jesus como reais, históricos e suficientes para fé.

Outra causa apontada pelo Dr. Tillich para o fracasso da busca historiográfica foi o desejo dos pesquisadores em querer afirmar certezas ao invés de probabilidades. Neste ponto ele diz: “Desta forma, o historiador nunca pode chegar a uma certeza absoluta, mas pode chegar a um alto grau de probabilidade. Mas seria um salto a outro nível se ele transformasse a probabilidade histórica em uma certeza histórica.” (TILLICH, 2005, p.394)

A terceira causa está na “natureza das fontes”. Neste quesito o Professor argumenta que conquanto a método historiográfico esteja em um processo de contínuo aperfeiçoamento, e mesmo que um dia suas deficiências venham a ser superadas, a estrutura da fonte continuará

sendo a mesma, posto que o relato é apresentado em uma perspectiva histórica. Em relação as fontes ele disse que os que nos falam sobre Jesus de Nazaré são os mesmo que nos falam de Jesus com Cristo, ou seja, as pessoas que o receberam como Cristo. Com estas palavras Tillich confere historicidade ao relato bíblico, não nos moldes historiográficos mas no sentido documento da fé.

O próximo argumento que induziu a pesquisa ao fracasso, diz respeito ao caráter reducionista da pesquisa historiográfica. Tillich disse que:

“tentou-se reduzir a descrição do Jesus histórico a seus traços essenciais (...) deixando os seus traços particulares sujeitos a dúvida. Mas isso não constitui solução alguma. A pesquisa histórica não pode traçar uma imagem essencial depois de eliminar todos os traços particulares, por serem questionáveis. (TILLICH, 2005, p.393)

Em se tratando de fé, Tillich acreditava que a pesquisa histórica não poderia proporcionar, nem subtrair, o fundamento da fé cristã, ao mesmo tempo que a certeza da fé também não poderia proporcionar certeza sobre questões do campo historiográfico. Com isso, ele buscou dividir os campos. A fé, em seu fundamento (o Jesus Messias) está acima de qualquer crítica e possibilidades céticas e é capaz de garantir a existência do Jesus divino e livrar o indivíduo da alienação existencial, posto que ela tem o poder de aceitar e preservar a imagem de Jesus como Cristo. Esta fé dogmática é tratada por Tillich como um ato de coragem:

A afirmação de que Jesus é o Cristo é um ato de fé e, consequentemente, de coragem ousada. Não é um salto arbitrário

na escuridão, mas uma decisão, em que estão mesclados elementos de participação imediata e, portanto, de certeza, com elementos de estranheza e, portanto, de incerteza e dúvida(...) por isso não existe fé sem risco (...) o risco da fé é existencial; ele diz respeito a totalidade do nosso ser (...) uma fé errônea pode destruir o sentido de nossa vida. (TILLICH, 2005, p.406)

Esta fé dogmática é tratada por ele como um ato de coragem. A certeza da fé, em seu pensamento, não implica qualquer certeza em questões historiográficas, porém é ela(a fé) útil para garantir a imagem bíblica de Jesus, e levar o cristianismo adiante sem a preocupação com a fala historiográfica.

Conclusão

Tillich desenvolveu sua cristologia, com o auxílio da análise existencialista, e defendeu a impossibilidade histórica e teológica de fundamentar a cristologia sobre a reconstrução historiográfica moderna de Jesus. Neste sentido, as apresentações de um Jesus histórico renascentista, ficaram distantes de serem uma representação plausível de um real Jesus histórico e por isso podemos dizer que a pesquisa historiográfica apenas apresentou aspectos históricos sobre Jesus.

O professor acreditava que a fé em Cristo não pode ser dissociada da imagem apresentada pelos evangelhos, deste modo, ele não concebia a possibilidade de se construir uma cristologia com pouco, ou nenhum uso, dos sinóticos. Seu posicionamento era que, cristologia tem a ver com a imagem bíblica de Jesus como o Cristo, que se tornou histórica

no ato de sua recepção ocular, e que os textos evangélicos proporcionavam um aspecto indispensável para existência humana, na medida em que eles mostravam a participação do Novo Ser nas condições de existência. Neste sentido ele promove a religião cristã e seus símbolos como matéria de relevância para o homo religiosus, confluindo com o pensamento eliadiano ao falar de “símbolo”, bem como “daquilo que toca incondicionalmente.” Percebe-se que Tillich não tem o menor interesse em reduzir o sagrado semelhantemente a Eliade.

Para Tillich o histórico na concepção cristológica de Jesus, teve início com a aceitação dos seus discípulos de que Jesus era o Cristo. Aceitação que se deu no campo da fé, significando que os mesmos estavam possuídos por aquilo que os tocava incondicionalmente, e a partir desta fé seus pupilos tornaram-se disseminadores da crença através da palavra oral e escrita.

Em Tillich a proclamação do Kerigma concede aos ouvintes a oportunidade da fé, que gera o despertar da fé naqueles que reconhecem o Novo Ser como a oportunidade de vencer a alienação. Este ato de fé é apresentado pelo Professor como uma decisão de caráter ousado frente ao risco existencial que tal posicionamento carrega, posto que, para ele, não existem garantias de que os símbolos cristãos possuam alguma veracidade factual.

Referências

CHEVITARESE, André L. FUNARI, Pedro Paulo A. **Jesus histórico uma brevíssima introdução**. Rio de Janeiro: Klíne, 2012.

CROSSAN, John D. O Jesus Histórico: **A vida de um camponês Ju-**

deu do Mediterrâneo. Rio de Janeiro: Imago Ed. 1994.

MEIER, J. P. **Um judeu marginal. Repensando o Jesus Histórico.**

Vol 1. Rio de Janeiro, Imago: 1993

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática/ Paul Tillich.** São Leopoldo:

Sinodal, 2005.

Sessão Temática 10

Religião e Esfera Pública

Esta Sessão Temática trata de pesquisas relacionadas à presença e ao papel das religiões na Esfera Pública Contemporânea. Abordaremos questões tais como: a presença do discurso religioso nos debates públicos, na relação com a moralidade, violência, gênero e políticas públicas, e, por fim, a dialética inacabada entre o reconhecimento público das religiões e a soberania do Estado de Direito. Nesse sentido, o ST abre-se a contribuições teóricas e/ou empíricas que abordem a presença da religião, em suas mais diversas manifestações e vertentes e o espaço público (instituições e arenas): a atuação de políticos religiosamente orientados, lideranças de movimentos religiosos, bem como atuação/reação dos agentes públicos em face da presença e das ações religiosamente orientadas. Nesse sentido, serão abarcadas desde controvérsias sobre a orientação moral, quanto estratégias político/partidárias, desde que tenham como palco o espaço público. Palavras-chave: Esfera pública, Discurso religioso, Fé e política.

Coordenação:

Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira (UFJF),
e-mail: emerson.silveira@ufjf.edu.br

Prof. Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero (UNIDA)

Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior (UEPA)

Prof. Dr. Rudolf von Sinner (EST)

Estado democrático de direito, religião e esfera pública: tensões e dissonâncias

*Manoel Ribeiro de Moraes Junior**

Resumo

Este trabalho enfoca a tensão existente entre a soberania de um Estado Democrático de Direito e a luta pelo reconhecimento contínuo das preferências religiosas existentes por grupos integrantes de sua esfera Pública. O perigo das “dissonâncias cognitivas dolorosas” entre preferências específico-religiosas entre si e, por outro lado, a luta pela colonização por parte deste grupo, do processo constitucional, faz com que o Estado Jurídico se veja na melhor alternativa que é a de assumir-se como uma instância supra-nacional/axiológica para o ordenamento e a promoção do desenvolvimento humano.

Palavras-Chave: Teoria Discursiva da Democracia. Religião. Fundamentalismo. Direito. Habermas.

Os estudos desenvolvidos por séculos sobre o ser humano (a antropologia) têm dado grandes contribuições para as ciências práticas.

* Doutor em Ciências da Religião (UMESP), mestre em Ética e Filosofia Política (UERJ) e graduado em Filosofia (UERJ) e em Teologia (STBSB). É professor adjunto de Filosofia na Universidade do Estado do Pará (UEPA) e coordenador adjunto do Mestrado em Ciências da Religião na mesma Universidade.

Marco inicial para muitos estudiosos das Ciências Humanas, Aristóteles redigiu seu trabalho *Ética a Nicômaco* partindo de um conceito elementar: a politicidade é condição continuamente primordial do ser humano enquanto “animal/ser vivo”, um ente disposto naturalmente à vida agregaria (ζῷον πολιτικόν). Mesmo pensado dentro de uma tradição axiológica específica e sob horizontes de uma racionalidade metafísica, um dos objetivos da ética de Aristóteles era estabelecer teoricamente um princípio elementar à condição humana – levando em consideração o multiculturalismo evidente entre as *polis* gregas: o vir-a-ser humano conquistado por meio de um exercido contínuo da politicidade virtuosa, ou seja, de um viver social e racional que evitassem tantos os impulsos bestiais (o individualismo radical) quanto a apatia das “divindades” pela humanidade. Para Aristóteles, o fundamento da ação humana deveria assumir o horizonte da intersubjetividade ontológica, e esta, sob o ideal de “bem coletivo”, como algo primordial no ordenamento cotidiano das vidas – sempre sob a prerrogativa de que a vida gregária é a dimensão propícia para se realizar o *telos* (a finalidade) de todos os homens: o bem viver.

Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados. Tais são, por conseguinte, os fins visados pela nossa investigação, pois que isso pertence à ciência política numa das acepções do termo (ARISTÓTELES, IV).

A crise que contextualizou a filosofia prática de Aristóteles tem afinidades com os desafios políticos contemporâneos: a valorização de uma convivência bem ajustada frente às multiplicidades (culturais, religiosas, preferenciais, familiares, econômicas, etc.). Os descortinamentos da multiplicidade das preferências individuais e das pluralidades culturais como condição da humanidade, levou os teóricos liberais modernos a reduzirem o fundamento das teorias éticas e políticas a uma compreensão antropológica atomista e negativa. De algum modo herdeiros da antropologia agostiniana, das teorias que resgatam o postulado da originalidade má do ser humano, e embalados pelas teorias biomédicas que destranscendentalizariam o ser humano de sua originalidade não natural, foi deflagrada uma antropologia naturalista em que a disposição fisiológica dos seres humanos aparentava semelhanças a dos animais, sobretudo, aos dos mais violentos. Assim, era necessário um Estado forte capaz de sobrepor-se às forças violentas, destrutivas, do ser humano ou às diversidades valorativas que favorecessem conflitos ao ordenamento estabelecido. Assim, o Estado contratual se erguia trans-humanamente e trans-culturalmente como instituição que nasceria de uma deliberação original, mas que, ao mesmo tempo, a sua manutenção não estaria mais disposta às contínuas deliberações das mulheres e homens – o Estado contratual era tão original quanto o pecado ontológico, pressuposto antropológico negativo de Agostinho¹, que justificava a idéia prática de que todos os seres humanos são propensos primordialmente ao mal.

Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela

1 AGOSTINHO.

arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice? E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (em latim Civitas), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo (pêlos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força; Salus Populi (a segurança do povo) é seu objetivo; os conselheiros, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a memória; a justiça e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil é a morte. Por último, os pactos e convenções mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele Fiat, ao Façamos o homem proferido por Deus na Criação (HOBBS, *introdução*).

Outra perspectiva mais fraca de republicanismo se tece nos contextos mais liberais de Estado. O pensamento ético teórico emergiu em tempos profunda crise de sociabilidade nas Cidades-Estado da Grécia Antiga. As Tragédias de Sófocles, Ésquilo e Eurípedes, revelaram a tensão existente entre a *hybris* (ῥις – pulsão “imediatamente” concretizada em ações, em práxis) e o ordenamento social vigente. De algum modo, os escritores trágicos esboçaram ao menos dois problemas fundamentais: por um lado, a manutenção do status quo que, por si mesma, não garantia a sustentação da vida coletiva exclusivamente por meio do exercício do seu *stablishment*, da normatividade vigente; por outro, as razões levadas a ferro e fogo pelos proponentes às suas justças, mas poderiam suscitar tensões que vitimem alheios ao litígio. As obras teatrais desse gênero dramático eram encenadas de modo que os espectadores eram induzidos a se porem na posição de concernidos ao problema da morte, ao protagonismo da crise de sociabilidade, em últimas palavras, à condição do injusto que provoca vitimizações profundamente dramáticas, mortais, ao lutar pelo seu pleito justo. Neste posto, os espectadores se perguntavam como agir frente às tensões com o outro sob os perigos que se seguem ao desmantelo do ordenamento vigente. Neste contexto surgia conscientemente a pergunta “como agir?” frente aos problemas continuamente diagnosticados como ações motivadas pela *hybris* – disposição própria aos seres humanos, mas condição às ações incendiárias, causa de anomias. Ou seja, expor em drama vital as razões de justiça evocadas por seus requerentes e, também, a possível caducidade das normas sociais em responder adequadamente aos dramas da vida que expõe perigos de morte. O pensamento sobre o ordenamento moderno não é menos trágico, ao menos nos contextos interculturais, interétnicos e inter-

-religiosos da Europa Ocidental e seus mundos colonizados. Não obstante o Republicanismo forte de Aristóteles, o pensamento moderno releva a condição própria e contínua a cada ser humano de insatisfação legítima com o ordenamento do Estado, quando houver choque entre a ordem pública estabelecida e os interesses daquilo que confere identidade ao ofendido.

O republicanismo iluminista de Rousseau e Kant (que por sua vez se formou a partir do reconhecimento das alteridades civis, tradição política de orientação liberal) retomou a teoria do atomismo político sem recorrer às teorias essencialistas que propendiam a uma antropologia negativa. Porém, mais com Kant, os aspectos axiológicos foram abandonados para uma compreensão mais universalista, pois entendia a República como agregação legal, mas justa, por e para todos, indiferente aos valores, mas não aos compromissos de ordenamento público. A tensão entre um sistema gregário fundamentado numa ordem específica de valores tradicionais e outro democrático, jurídico e multicultural, que pleiteie um ideal civilizatório reconhecendo as diversidades dos sistemas de identidade cultural, ainda demarca a tensão da política interna e externa de muitos países.

A tensão entre “direitos individuais”, que implica fundamentalmente na guarda inalienável das garantias às liberdades fundamentais – inclusive às práticas das tradições nas quais se incluem os ordenamentos religiosos – e a soberania do Estado, é um dos princípios que marcam o desafio fundamental do pensamento prático moderno e contemporâneo. Diferentemente dos sistemas monarquistas e absolutistas, as democracias são exercidas em respeito a uma ordenação social fluída e ambígua que considera inacabada a tensão entre o público, o privado e o grupal. Desta forma, o ideal democrático é aquele que se rege cons-

cientemente a partir de e em respeito às contínuas crises pressuposta na tensão social que, de algum modo, podem ser interpretadas como conseqüência às tensões inacabadas e embutidas neste regime de governo: a diferença e a convivência.

As ações metodológicas compreensiva, interpretativa, explicativa, analítica e reconstrutiva propostas a partir do século XIX, mais especificamente, no contexto das Ciências Humanas, podem também ser entendidas como desafio crítico às possibilidades da razão teórica para o desenvolvimento dos estudos sobre aquilo que é humano, demasiadamente humano. O monopólio tipológico dos discursos teóricos das matemáticas e das ciências técnico-experimentais foi abalado pelas investidas críticas que se perguntavam pelas mentalidades que, por sua vez, tornavam possíveis inclusive estas ciências que ainda imperam no mundo moderno. Então, se as ciências matemáticas perguntavam-se por uma nova modelagem geométrica para codificação de variáveis e invariáveis numéricas das teorias cosmológicas após as alçadas teóricas de Einstein, esta mesma matemática se redescobre sob muitas expressões em diversos povos presentes ou não, nos estudos da etno-matemática.

Pensar teoricamente a mentalidade humana reconhecendo as suas muitas expressões é desafiante, pois a fragilidade das certezas se expõe tão intensamente aos instantes de muitas vezes se ver surgir o ceticismo como única alternativa à cavalgada especulativa. Ao mesmo tempo, em eras de incertezas, a própria razão se repensa criticamente em processos contínuo de aprendizado e, de outro modo, após tantas reflexões, ela intenta reformulações nas suas operações intelectuais a fim de enfrentar os novos desafios que se apresentam. A fim de incluir o tema da religião no centro das discussões teóricas da Democracia,

sobretudo, na teoria Discursiva do Direito de Jürgen Habermas, este artigo propõe uma sutil modificação no quadro das teorias do mundo e dos atos lingüísticos voltados à comunicação intersubjetiva.

Ao fluxo dos problemas políticos-internacionais como disseminados pelas grandes mídias ocidentais, a religião persiste nas manchetes como protagonista dos grandes conflitos armados e trágicos. Talvez por conta das memórias políticas que vêm das lutas sangrentas da antiga Europa, talvez motivada pelas consubstanciações entre a política pública e uma forma específica de religião, muitas compreensões das tensões políticas caem num imediatismo e, apressadamente, recorrem ao que lhes vêm em primeira mão à memória teórica: há uma tensão inconciliável entre Religião e Direito Público, Religião e Estado Democrático, Religião e Modernidade, etc. Devido a essa tensão, diversos modos de dissolução da religião são propostos ou esperados, a fim de que o panorama político global goze de uma paz mais perpétua.

A partir de algumas obras como “O Pensamento Pós-Metafísico”, “Direito e Democracia”, “A Inclusão do Outro”, “O Futuro da Natureza Humana”, “Entre Naturalismo e Religião” e “Dialética da Secularização”, o pensador alemão Jürgen Habermas aprimorou uma visão teórica de articulação social entre política e fé menos próxima aos conceitos clássicos de secularismo e iluminismo. Para evitar um “logocentrismo europeu” na construção de uma teoria prático-filosófica a qual atinasse pertinentemente às questões contemporâneas entre Religião e Democracia, Habermas fez uso de sua metodologia estruturada numa investigação reconstrutiva e interdisciplinar. E para ele, religião é uma expressão presente às culturas mesmo naquelas capazes de erguerem conhecimentos científicos e Estados Seculares

Após a metafísica, a teoria filosófica perdeu seu *status* extraordinário. Os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência emigraram para a arte, que se tornou autônoma. Entretanto, mesmo após este procedimento de deflação, o dia-a-dia totalmente profanizado não se tornou imune à irrupção de acontecimentos extraordinários. A religião, que foi destituída de suas formas formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo com a prática religiosa. É isso não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião (HABERMAS, 1990, p.61).

Para ele, os estudos sobre religião, Estado, etc., iniciam-se da prática cotidiana, a qual se sabe que os indivíduos interagem normativamente por meio de ações comunicativas. Delimitados a um contexto de vivência, um mundo vivido e significado, cada indivíduo passa por um processo de ganho de personalidade por meio de sua aprendizagem nas interações possíveis de sua comunidade linguística. Como pessoa, os indivíduos tornam-se progressivamente sujeitos ativos na coordenação de seu mundo social - um mundo vivido coletivamente. Este convívio que exige um ativismo social por parte de todos, a fim

de que as violências internas que surgem da vontade de prevalência do poder manipulador de uns sobre os outros, sejam superados por uma compreensão cooperativa e solidária de convivência pública – que para Habermas, as esferas públicas democráticas devem ser espaços sociais para o trato comunicativo interparticipativo, logo, lógico-lingüístico, entre os seus integrantes cooperativos.

Ratificando a ideia de Habermas, para Berten, “... a sua tentativa (de Habermas) de elucidar as formas mais arcaicas de religião revela uma tendência naturalista no sentido de enraizar a religião nas expressões mais imediatamente naturais – o que é uma forma de naturalismo. Habermas, de seu lado, recusa toda forma de reducionismo” (BERTEN, 2010, 170). Desta feita, a religião não é vista como algo recluso definitivamente à esfera privada, todavia, ela é interpretada como uma esfera cultural ativamente presente na Esfera Pública sem ter, de antemão, ou necessariamente, um diagnóstico negativo ou que desperte expectativas de que a sua temporalidade é presumivelmente finita. É também possível concordar com Habermas que o reconhecimento da presença dinâmica da religião no tecimento das culturas, não legitima o seu desdobramento em algo totalizante de qualquer *Ethos*, sobretudo, de uma sociedade aberta, multicultural.

Na teoria habermasiana é possível ver a religião tanto uma experiência primitiva, arcaica, onde um extraordinário é revelado por meio de tradições ou por diversas outras fontes hierofônicas, como também se complexificam em expressões, símbolos, ritos, mitos e interditos, circunscrito a um jogo de linguagem que tem um espaço, uma esfera cultural própria tão intensa, dinâmica e criativa como é a esferal cultural artística, por exemplo.

Por essa razão, as teorias atuais da justiça e da moral trilharam caminhos próprios, de todo modo bem diferentes dos da “ética”, se a tomarmos no sentido clássico de uma doutrina da vida correta. Do ponto de vista moral, sentimo-nos obrigado a abstrair daquelas imagens exemplares, que nos são transmitidas nas grandes narrativas metafísicas e religiosas, uma vida bem ou mal sucedida. Nossa autocompreensão existencial pode até se alimentar da substância, mas a filosofia não pode mais intervir no debate desses poderes da fé, fundada em seu direito próprio. Justamente nas questões que, para nós, são de maior relevância, a filosofia se desloca para um plano superior e passa a analisar apenas as propriedades formas dos processos de autocompreensão, sem adotar ela mesma uma posição a respeito dos conteúdos (HABERMAS, 2004, p.06).

Do ponto de vista de um interprete, a Teoria Política de Habermas é sistemática e procura se comportar de forma continuamente crítica às possibilidades derrotistas do pensamento teórico, mesmo que para ele a falibilidade seja uma condição da razão humana. Quando se afirma que Habermas comporta-se criticamente, implica-se dizer que na trajetória de sua reflexão política, ele mesmo não se poupa de refazer algumas de suas ideias que impeçam uma compreensão alargada daquilo que é o seu mais importante objeto de estudo: a Democracia (jurídica, participativa e inclusiva). Elucidando a nova face da teoria prática de Habermas, Araújo afirma que “ao defender uma autonomia privada e autonomia pública, a *Diskurstherorie* pretende fazer justiça a ambas as tradições, isto é, proporcionar uma justificação de Estado de direito democrático na qual os direitos humanos e soberania popular desempenham papéis distintos, irreduzíveis, porém complementares” (ARAÚJO, 2010, 131)..

Uma razão linguística, aos moldes de sua ampla teoria da ação comunicativa, atualiza sociologicamente “as figuras do espírito social” de Hegel, contudo, respeita o materialismo antropocêntrico que ascendeu dos motivos da razão pós-metafísica. Isso implica que a sua compreensão de pessoa, cultura, religião, sociedade civil e Estado de Direito, não é posta em relações sem antes destrinchar reconstrutivamente as razões que cada ente desses têm em si e respectivamente do seu cotidiano. Assim, antecipa-se uma ideia pensamento sobre religião e política de Habermas: a religião não vai ser pensada como antípoda do Estado Democrático de Direito.

Emprestando os termos da sociologia interpretativa de Weber, a esfera cultural da religião (com as suas razões, suas ações e suas significações) e os Institutos da Regulação Pública (o Estado Democrático e Constitucional, e o Direito) se veem em condição recíproca de respeito e de integração social. Sendo o Estado Democrático defensor soberano dos seus cidadãos religiosos, ele tanto resguarda as liberdades negativas e positivas de cidadãos que expressam múltiplos valores de religião, quanto o de cidadãos não religiosos que partilham ou não das visões científicas de mundo. As ideias que motivam Habermas a pensar a religião no contexto das democracias constitucionais são as seguintes: 1) num momento pós-metafísico de pensamento não há qualquer ideia que se sobreponha a qualquer outra sem um debate voltado ao entendimento mútuo e sem que exista qualquer coerção; 2) os cidadãos religiosos, por força da responsabilidade da manutenção e do aprimoramento da convivência pública pacífica e justa, devem aprender a agir a partir de razões públicas solidárias com o outro, tal como eles aprenderam a agir em espaços gregários nos quais existem regras específicas e, por isso, exigem deles ações singulares diferentes daque-

las exercidas no seu contexto mais familiar, por exemplo, a escola, o instituto religioso, os espaços comerciais, etc.

A concessão de iguais liberdades éticas exige a secularização do poder do Estado. Não obstante isso, ela proíbe igualmente a supergeneralização política de uma visão de mundo secularista. À proporção que cidadãos (Bürger) secularizados assumem o seu papel de cidadãos de um Estado (Staatsbürger), não podem negar que as imagens de de mundo religiosas possuem, em princípio, um potencial de verdade nem contestar o direito dos cidadãos religiosos de apresentarem contribuições a discussões públicas lançando mão da linguagem religiosa. Uma cultura política liberal pode, inclusive, esperar que os cidadãos secularizados participem de esforços visando secularizados participem de esforços visando a tradução de contribuições relevantes para uma linguagem acessível publicamente Mesmo que essas duas expectativas não conseguissem contrabalançar inteiramente a não-neutralidade dos efeitos resultantes do princípios de do princípios de tolerância, esse resto de desequilíbrio não conseguiria colocar em xeque a justificação do próprio princípio. Porquanto, à luz da superação de uma injustiça gritante por via da eliminação uma discriminação religiosa, não seria razoável ou proporcional às circunstâncias o fato de os crentes, devido à distribuição assimétrica dos fardos, passarem a eliminar a própria exigência de tolerância (HABERMAS, 2009, p.346.).

Sob a luz das novas teorias de Jürgen Habermas e considerando o contexto de uma esfera pública multicultural, este trabalho enfoca a tensão existente entre a soberania de um Estado Democrático e Constitucional e a luta pelo reconhecimento contínuo das preferências religiosas por partes de grupos de sua sociedade civil. No primeiro

momento deste trabalho, recompõe-se uma teoria da cultura e da socialização sob a categoria de “aprendizado”, com o objetivo de mostrar que a “Identidade Cultural e Religiosa” não tem fim nela mesma, não obstante sejam imprescindíveis realidades sociais a partir das quais se formam personalidades e sistemas axiológicos. Na segunda parte do trabalho, considerar-se-á o contexto multicultural em que personalidades lingüísticas se articulam em trocas simbólicas, constituindo assim condições mínimas de cooperação mútua fundamentadas num entendimento comunicativo e, assim, em condições de aprimorarem as expectativas de solidariedade. Na finalização da pesquisa, verifica-se o contexto de convivência que extrapola os modos ou as razões religiosas quando os cidadãos lingüísticos são exigidos a agirem de forma que as expectativas de reciprocidades vão além daquelas exercidas nos espaços familiares ou comunitários – ambos de natureza axiológicamente restrita. As distancias e as proximidades entre a “convivência cooperativa” e a “auto-afirmação de um sistema axiológico específico” numa esfera pública multicultural são decisivas para a continuidade das trocas simbólicas e para as ações cooperativas. O perigo das “dissonâncias cognitivas dolorosas” faz com que o Estado Jurídico assuma a si mesmo como uma instância supra-nacional/axiológica para o ordenamento e a promoção do desenvolvimento social. Contudo, enquanto Democrático, tendo que manter-se procedimentalmente formal, a fim de constituir-se continuamente por representações de todos da sociedade civil, e também por finalidade de garantir políticas de afirmação das expressões valorativas sem ferir o princípio da democracia e suas implicações específicas (publicidade, inclusividade, garantias da liberdade ideológica, equanimidade das políticas públicas, participação política universal, etc.).

Referências

- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. (2008) “Racionalização e desencantamento: sobre a releitura habermasiana da obra weberiana”. In: COSTA JR., Josias da; MORAES JR., M. R.. (Org.). *Religião em diálogo: considerações interdisciplinares sobre religião, cultura e sociedade*. 1 ed. Rio de Janeiro: Horizontal, p. 11-24.
- _____. (2010) *Pluralismo e Justiça: Estudos sobre Habermas*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- BELLAH, Robert N. (1991) *Beyond belief. Essays on religion in a Post-Traditionalist world*. Berkeley, Los Angeles, London: California University Press.
- BERTEN, André. (2010) A Religião numa perspectiva evolucionista: Max Weber e Jürgen Habermas. *Jürgen Habermas – 80 anos. Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 181-182, abr-set, p. 168-186.
- CHRISTIN, Olivier. (1997) *L'autonomisation de la raison politique au XVI^o siècle*. Paris : Seuil.
- FLEINER-GERSTER, Thomas. (2006) *Teoria Geral do Estado*. São Paulo: Martins Fontes.
- HABERMAS, Jürgen et alii. (2011). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press.
- _____. (2007) *Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos*. Trad. Flavio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (1997) *Direito e democracia: entre facticidade e validade (2 Vols.)*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

- _____. (2002) *A inclusão do outro: estudos de teoria e política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. (1990) *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- _____. (1990) *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (2004) *O Futuro da Natureza Humana*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1987). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- _____. (1989). *Teoría de la acción comunitativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra.
- HOBBS, Thomas. (1984) *Leviatã ou matéria, Forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MARTIN, David. (2005) *On secularization: Towards a revised general theory*. Aldershot (England): Ashgate.
- PIERUCCI, Antonio Flávio (2003). *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: 34.
- TAYLOR, Charles et alii (1998). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- _____. (2010). *Uma era secular*. São Leopoldo : Unisinos.
- RAWLS, John (1996). *Political Liberalism* (paperback edition with a new introduction). New York: Columbia University Press.
- _____. (1999). *The Law of Peoples; with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- _____. (2000). *Lectures on the history of moral philosophy* (edited by Barbara Herman). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

A influência de Richard Shaull na formação da juventude protestante brasileira e nos movimentos sociais

*Arthur Victor Gonçalves Gomes de Barros **

O presente artigo procura analisar a influência do teólogo norte-americano Richard Shaull na construção dos movimentos sociais liderados por jovens evangélicos no Brasil, durante as décadas de 1950 e 1960. Desses movimentos, destacamos a importância do movimento estudantil evangélico, representados pela UCEB (União Cristã dos Estudantes do Brasil) e a ACA (Associação Cristã de Acadêmicos). Nossa preocupação é entender como o discurso de Shaull contribuiu para a formação desses movimentos e como essa onda revolucionária chegou a abalar as estruturas da ala conservadora da Igreja Presbiteriana do Brasil. Por fim, procuramos entender como essa mudança afetou para o acirramento e consolidação do conservadorismo na Igreja Presbiteriana do Brasil. Para a construção do trabalho utilizamos de uma bibliografia especializada no assunto e o auxílio de alguns artigos publicados em anais eletrônicos de encontros e simpósios.

Palavras-chaves: protestantismo; Richard Shaull; juventude; movimentos sociais.

* Graduado em Licenciatura plena em História pela Fundação de Ensino Superior de Olinda (FUNESO), atualmente é aluno de Pós-Graduação (Lato Sensu) em História do Brasil pela Faculdades Integradas da Vitória de Santo Antão (FAINTVISA). arthur.victor19@gmail.com

Introdução

Muito se produz sobre os movimentos sociais no Brasil, em especial em sua atuação durante um período turbulento na história deste país. De 1945 a 1964, o Brasil passou por um período denominado por Boris Fausto (2012) de “a experiência democrática”. Foi nessa época que os movimentos sociais tiveram ampla participação na sociedade. A desigualdade social provocada pelo desenvolvimento do país foi à engrenagem para que novos personagens se transformassem em novos agentes da História. As Ligas Camponesas no Nordeste deram o título à região de nova Cuba brasileira. As constantes migrações de nordestinos para o sudeste em busca de uma oportunidade melhor, acentuaram os problemas de urbanização das grandes capitais, como São Paulo, provocando um inchaço urbano.

Assim como as Ligas Camponesas, a UNE (União Nacional dos Estudantes) tomou como discurso a radicalização de suas “propostas de transformação social e passaram a intervir diretamente no jogo político” (FAUSTO, 2012, 245).

O que chama atenção, é que junto a esses movimentos já conhecidos por alguns anos no país, outros começaram a alçar a bandeira de luta e somar junto a esses setores a luta pela mudança do Brasil. Citamos aqui a participação da Juventude Universitária Católica, que assumiu posições socialistas e conseqüentemente entrou em conflito com os conservadores da Igreja Católica.

As mazelas do país não sensibilizavam os militantes radicais ou católicos. Motivados pela mudança da realidade social, os jovens protestantes da União Cristã dos Estudantes do Brasil (UCEB), decidiram que era necessário atuar na vida estudantil e nas mudanças da socieda-

de. Quem seria o responsável por essa politização dos jovens? Richard Shaull, teólogo americano, conduziu durante dez anos (1952-1962) os trabalhos com estudantes secundaristas e universitários protestantes. Shaull influenciou toda uma geração de estudantes, motivando-os a participarem da vida política do país. Nas próximas páginas veremos como o seu trabalho foi importante para que os jovens protestantes enxergassem uma nova forma de ver o evangelho através das mazelas do país, e assim atuar como agentes da transformação social.

1. Breve resumo das agremiações da juventude protestante

Na segunda metade do século XIX surgem na Europa e Estados Unidos as primeiras agremiações de jovens protestantes. Ao fim do século XIX e início do XX “a influencia deste movimento se internacionalizou ganhando os continentes, [...] ele atingia a América Latina e o Brasil” (SILVA, 2002, 21). O surgimento desses grupos pretendia transformar as práticas tradicionais vigentes nas igrejas, por exemplo, adaptando a liturgia dos cultos para atrair mais jovens inserido outros instrumentos e novos cânticos além dos conhecidos. Podemos considerar que eles pretendiam atuar em duas esferas de ação, sendo a primeira de forma interna e comunitária ou seja, adaptando a liturgia do culto, onde não encontraram resistência nas comunidades protestantes tradicionais. A segunda resultou na criação de instituições religiosas “para-eclesiásticas¹, ecumênicas e proselitistas as quais constituíam-

1 Segundo Eduardo Gusmão de Quadros, constitui-se numa organização para-eclesiástica “entidades que: 1) Auto definem-se como movimentos; 2) Têm objetivos missionários; 3) Sendo associativas, são formadas por adesões voluntárias de membros individuais; 4) São interconfessionais, não dependendo diretamente das instituições religiosas estabelecidas; 5) Obtêm seu sustento financeiro de doações espontâneas” (2011, 10).

-se em espaços privilegiados para a expressão cültica, mais apropriada aos jovens, com ritmos e liturgia próprias” (Idem).

A primeira associação que temos notícias é a *Young Men’s Christian Associations* (YMCA), ou no Brasil conhecida como Associação Cristã de Moços (ACM). A YMCA foi fundada por George Williams em 1844. Como associação missionária, a princípio ajudavam os jovens que migravam para cidade dando-lhes abrigo, além de promoverem estudos bíblicos e promoverem atividades esportivas.

No Brasil as primeiras associações surgiram a partir do ano de 1865, através das propagandas do presbítero Myron Clarck, que resultou na criação da Associação Cristã dos Moços no Brasil. Em 1891 a missionária americana Clara Hough funda no país a sociedade Esforço Cristão, que “dois anos mais tarde uma Convenção Nacional se reuniu em São Paulo formando a União Brasileira de Esforço Cristão, sob a presidência de Erasmo Braga” (SILVA, 2002, 23).

A assistência oferecida aos jovens por essas associações não limitou ao mundo espiritual. Procurando estender suas influencias, mais precisamente no meio acadêmico, “o Congresso Ação Cristã na América Latina (Panamá – 1916) apontou a necessidade do protestantismo promover a evangelização das elites intelectuais” (QUADROS, 2011, 29), ou sejam no que compete ao trabalho missionário com universitários, a ACM criou um braço para esses assuntos. Com isso

diversos grupos de universitários cristãos foram surgindo. Outros movimentos surgiram a partir de lideranças eclesiásticas locais ou de esforços missionários realizados na universidade. Em 1895, uma parte desses grupos reuniram-se em Vadstena (Suíça) para formar a Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos (FUMEC) (QUADROS, 2011, 22).

Em 1926 foi organizada por Erasmo Braga a União de Estudantes para o Trabalho em Cristo, que foi a primeira entidade missionária a trabalhar com secundaristas. Os estudantes secundaristas que faziam parte da associação estabeleceram um contato com a FUMEC e em 1940, a União de Estudantes para o Trabalho em Cristo adotou o nome de União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB). Só em 1940 foi organizado o trabalho com estudantes universitários, que recebeu o nome de Associação Cristã Acadêmica (ACA).

Nos anos 50, a filosofia marxista começou a ganhar entre os estudantes universitários. A realidade social do país tornou possível a perpetração da filosofia, já que o cenário de miséria era favorável a uma revolução no país. Shaull compartilhava, ainda que superficialmente dos ideais socialistas, chegando a afirmar que uma revolução socialista seria inevitável. Sobre a revolução socialista, Shaull sugere:

A questão que se nos apresenta não é se devermos procurar a preservação de nossa velha sociedade, ou abraçar a nova sociedade que o comunismo pretende trazer consigo. A sociedade velha é já passada, a nova está avançando caminho (SHAULL, 1953, 41 *apud* QUADROS, 2011, 32).

Shaull faz uma observação sobre o papel do cristão no combate à reação existente na igreja, em relação a isso afirma:

O cristão deverá lutar constante e corajosamente contra as forças de reação. Porque reconhecer a justiça da revolução de nosso tempo e a inevitabilidade que a marcha da história traz consigo, ele deve ser inimigo de todos os esforços que tendem meramente a conservar o *statu quo*. Ele precisa de reconhecer que tais esforços não somente contribuirão para manter uma situação

que não será mais tolerada, nem pelas massas nem pelo Deus Vivo (SHAULL, 1953, 84 *apud* QUADROS, 2011, 32-33).

A preocupação com a questão social tornou a UCEB vanguarda nas mobilizações pelas lutas sociais, tocadas pelos estudantes protestantes. A politização dos jovens evangélicos levaram a “perceberem toda injustiça e a pobreza à sua volta” (SHAULL, 2003, 99).

2. Shaull tem os primeiros contatos com a juventude brasileira

Em meados de 1952 Shaull retornaria seus trabalhos na América Latina, em Santiago no Chile, com estudantes universitários. Um convite de Margaret Flory do programa estudantil da Junta Presbiteriana de Missões para participar da I Conferência Latino-Americana da FUMEC em São Paulo marcou profundamente a vida de Shaull e conseqüentemente mudaria totalmente a vida de alguns jovens estudantes evangélicos brasileiros.

Shaull tomara conhecimento da UCEB após numa conversa com Philippe Maury, que compartilhando das mesmas ideias que Shaull², o convenceu a ficar no Brasil e ajudar a conduzir os trabalhos com aqueles estudantes.

No Congresso, Shaull pode sentir os primeiros sinais de que tinha um trabalho a fazer naquele país. Observou que diferente dos outros

2 Podemos destacar como características das ideias de Shaull os seguintes pontos: Shaull foi o introdutor da escola teológica conhecida como neo-ortodoxa. Introduziu as escolas de teologia alemã de Karl Barth, Rudolf Bultman, Paul Tillich e a norte americana dos Neihbourgs. Pregava que através da leitura de mundo, Shaull incitava os seus discípulos a procurarem Deus nas contradições do mundo.

países que trabalhou na América Latina, no Brasil ele havia encontrado “Uma ampla comunidade de homens e mulheres espalhados pelo mundo que compartilhavam de minha base de fé e de teologia, dedicados ao estudo da Bíblia em profundidade, e cuja fé deveria expressar-se no meio das lutas sociais” (SHAULL, 2003, 94). Shaull encontrou no Brasil um campo fértil para poder começar um trabalho “revolucionário” com os jovens.

Decidido que Deus o havia lhe chamado para este trabalho, Shaull inicia a sua transferência para o Brasil. Rapidamente a Comissão Executiva da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) e a Missão Brasil Central (MBC) “confirmaram o convite para que permanecesse trabalhando com a UCEB no Brasil, no Rio de Janeiro, sob a direção do reverendo Benjamim Moraes” (SHAULL, 2003, 95). Além do convite para trabalhar com a UCEB, Shaull foi convidado a ministrar aulas no Seminário de Campinas, onde nas suas palavras via como uma “excelente oportunidade para desenvolver ainda mais minha ligação com ambos os movimentos – a mocidade da igreja e UCEB -, enquanto trabalhava na preparação de uma nova geração de pastores” (SHAULL, 2003, 96).

Foi num final de semana que Shaull pode conhecer de perto quem eram aqueles jovens que estavam ansiosos pelas suas ideias. Através de Billy Grammon foi realizado um encontro com alguns jovens que eram lideranças em suas igrejas. Shaull é unanime em afirmar que na maioria dos que estavam ali eram jovens insatisfeitos “com suas igrejas, que consideravam não oferecerem o tipo de orientação espiritual e teológica de que necessitavam, e assim buscavam alguma ajuda” (SHAULL, 2003, 97). Entretanto, quem eram os jovens protestantes brasileiros? Como haviam sido formados? Provavelmente aqueles jovens pertenciam a uma segunda geração de protestantes, ou seja,

seus pais, convertidos pela pregação e ensino de missionários e pastores, tiveram seus corações tocados e suas vidas transformadas. E tanto os pais quanto a igreja haviam lutado para transmitir sua fé à nova geração – através de cultos domésticos diários, estrita frequência aos cultos e em campanhas de evangelização, além de forte ênfase numa disciplina moral. Com isso, porém, muitos pais também passaram para os jovens o sistema racional bastante estéril da ‘reta doutrina’ e seu rígido moralismo (SHAULL, 2003, 97).

Esta prática “não ajudavam a enfrentar os problemas espirituais ou sua sede por uma orientação ética e social” (Idem).

Não apenas no encontro Shaull observou esse tipo de anseio por uma mudança espiritual. Ao iniciar as aulas no Seminário de Campinas, Shaull comenta que descobriu

que muitos estudantes se encontravam em situação similar, igualmente na busca sequiosa de uma compreensão e experiência de fé que lhes oferecessem possibilidades de responder ao que enfrentavam nas suas próprias vidas e na sociedade (SHAULL, 2003, 99).

3. Shaull, a figura principal na conscientização dos jovens

Organizada em 1946 por Jorge César Mota, a UCEB pretendia organizar trabalho com grupos de estudantes universitários e secundaristas.

Na universidade, os jovens protestantes se deparavam com uma realidade diferente. Os debates promovidos pelos movimentos sociais pautavam a realidade brasileira, que naquele momento evidenciava

o avanço dos movimentos sociais e o surgimento de novos atores. Os setores esquecidos [...] começaram a se mobilizar. O plano de fundo dessa mobilização encontrasse nas grandes mudanças estruturais ocorridas no Brasil entre 1950 e 1964, caracterizadas pelo crescimento urbano e uma rápida industrialização (FAUSTO, 2012, 244).

Muito dos jovens evangélicos “encontravam-se, pela primeira vez, em contato diário com pessoas capazes não somente de analisar os acontecimentos, mais também comprometidas com a luta social e ativas nos movimentos que tentavam mudar a situação” (SHAULL, 2003, 139). Para Shaull era necessário preparar esses jovens para o mundo universitário, pois muitos deles, apesar de possuir uma fé sólida no evangelho, era “mal preparados para o desafio intelectual e espiritual que iriam enfrentar no contato com a realidade de um mundo inteiramente novo e fascinante, que frequentemente os deixaria confusos” (Idem, 138-139).

As rápidas transformações sociais que passavam o Brasil, somado a crescente instabilidade política, possibilitou aos jovens da UCEB inserir nos movimentos sociais

“os estudos bíblicos, assim como as reflexões teológicas, com ênfase na evangelização e na ação redentora de Deus no mundo, levavam os estudantes a relacionar-se com os seus colegas, a estar atentos às suas experiências e também a compartilhar de suas preocupações a respeito do que se passava na universidade e na nação. Com eles sentiam a necessidade urgentemente

de uma transformação radical da sociedade” (SHAULL, 2003, 145-146).

A identificação dos jovens com a realidade social do país começou a inquietar os líderes da IPB, que levou a acusar os jovens de modernistas e também de quererem implantar o comunismo nas igrejas. Quadros (2011, 38), explica que “o pensamento comunista deveria ser combatido, pois seria incompatível com a fé cristã”.

Shaul foi apontado pelos conservadores como o responsável de conduzir os jovens para o “modernismo”. Os conservadores atacavam os jovens, acusando-os de querer promover um racha na igreja. A principal mídia impressa que circulavam entre os jovens, o jornal Mocidade era alvo constante de crítica por parte de pastores conservadores. Circulavam boatos de que os jovens pretendiam criar uma igreja dentro da própria igreja.

As acusações crescentes a Shaul e aos jovens levaram o Supremo Concílio em 1960 a extinguir a Confederação da Mocidade Presbiteriana. A UCEB continuou o seu trabalho, porém sem o “referencial religioso e eclesialístico [...] que caracterizava os primórdios do movimento” (QUADROS, 2012, 395). Podemos afirmar que com o Golpe Militar de 1964,

“a repressão desencadeada foi violenta contra os movimentos estudantis, operários e camponeses. Essa conjuntura repressiva reverberou imediatamente nas instituições eclesialísticas, que tiveram pastores e líderes expurgados e, até mesmo, denunciados aos órgãos de segurança nacional” (Idem).

4. Referências

- FAUSTO, Boris. A Experiência Democrática (1945-1964). In: FAUSTO, Boris. História Concisa do Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- MOURA, Mônica. MOURA, Enos. SILVA, Héleron. Eu faço parte desta História. Rio de Janeiro: Casa Editorial Presbiteriana, 2002.
- QUADROS. Eduardo Gusmão de. Evangélicos e mundo estudantil. Uma História da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (1957 – 1987). Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- _____. Sem lenço, sem documento e com uma Bíblia nas mãos: o movimento estudantil evangélico nos anos sessenta. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/3120>. Acesso em: 14 ago. 2013.
- SHAULL, Richard. Surpreendido pela Graça. Memórias de um teólogo. Estados Unidos, América Latina, Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2003.

Liberdade de Expressão e Manifestação do Pensamento Religioso: Garantias Constitucionais ou Instrumentos de Subversão da Opinião Pública?

*Carlos Augusto Lima Campos **

Resumo

A manifestação do pensamento religioso é um dos pilares estabelecidos pela Constituição Brasileira de 1988 que, enquanto *Direito Fundamental*, constitui expressivo marco para as positivações das liberdades civis, abrangendo – inclusive – preceitos de natureza transcendental. Ontologicamente, traz consigo outras espécies ou formas de liberdade: a liberdade de expressão, a liberdade de crenças, a liberdade ideológica, a liberdade de opinião, a liberdade de reunião, entre outras. Neste cenário, um fenômeno que está adquirindo, progressivamente, espaço na esfera pública, constituindo um verdadeiro marco nos países latinoamericanos, especialmente no Brasil, é a utilização das instituições oficiais para a difusão de ideologias que, não raro, representam as convicções de grupos particulares, o que compromete as estruturas de um *Estado Democrático de Direito*, pois reduz os paradigmas consti-

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – Universidade do Estado do Pará (UEPA), Especialista em Direito Penal e Processual Penal – Centro Universitário de Ribeirão Preto (UNISEB), Bacharel em Direito – Universidade Federal do Pará (UFPA), Graduação em Ciências da Religião – Universidade do Estado do Pará (UEPA). Endereço eletrônico: prof.carloscampos@gmail.com.

tucionais a meras simulações normativas. Neste sentido, a presente pesquisa objetiva responder o seguinte questionamento: as liberdades de *expressão* e de *manifestação do pensamento religioso* são, hoje, *garantias constitucionais* ou *instrumentos de subversão da opinião pública*? Para tanto, o enfoque priorizará o *Método Histórico*, uma vez que se adotou a concepção de que as atuais formas de vida social apresentam sua gênese no passado, sendo sobretudo importante compreender não apenas o panorama hodierno, mas também as suas raízes, para que se torne viável a averiguação e a percepção da natureza e das estruturas que hoje se fazem presentes. A conclusão aponta para a ressignificação do *ser humano*, de maneira que o protagonismo da *cidadania* e da *democracia* possa viabilizar novos horizontes para a emblemática relativa à *liberdade do pensamento religioso*.

Palavras-chave: Democracia; Liberdades; Espaço Público; Garantias Constitucionais; Religiosidades.

Introdução

A afirmação de que o Brasil é um Estado laico geralmente é produzida como mero argumento retórico divorciado da compreensão do modelo de laicidade encampado. E o sentido de tal declaração nem sempre fica claro para o interlocutor, já que há uma enorme distância entre afirmar que o Brasil é um Estado laico e compreender os contornos dessa laicidade.

Imperiosa, destarte, a iniciativa de se analisar a questão relativa à *liberdade de consciência e de credo*, perpassando a seara de temas atuais

vinculados às expressões políticas da religiosidade brasileira, enquanto marcos no Estado e na esfera pública, com destaque para a construção das perspectivas de *laicidade estatal*, que envolvem discussões acerca da *liberdade de expressão e manifestação do pensamento religioso*, bem como de temáticas relativas aos *Direitos Transindividuais*, e aspectos pontuais de *laicidade e confessionalidade estatais*.

O ponto de partida sempre converge para o fato de que mesmo diante do fortalecimento dos movimentos religiosos, e da concepção de que estes, há muito, não estão adstritos aos templos e aos espaços litúrgicos, a ideia de se atribuir um caráter científico à religião, enquanto objeto de investigação, ainda gera um certo desconforto e, não raro, protestos. O surpreendente é que muitas das vozes que se opõem à compreensão dos sentidos e argumentos do fenômeno religioso pertencem a um universo – a Academia – que, ao contrário do que se verifica, deveria incentivar a proliferação de estudos aprofundados acerca desta que é mais que uma simples tendência, constituindo-se em verdadeira realidade: a interrelação existente entre a religião, a democracia e o espaço público.

O discurso comum aponta para o fato de que o Estado é laico e que, portanto, a religião deveria se recolher à penumbra de igrejas, lares e congregações, isto é, ao âmbito da vida privada, como é possível verificar em alguns países europeus, notadamente na França. Todavia, além de vazio, tal discurso despreza o caráter histórico-cultural que permeou o desenvolvimento do pensamento científico no Brasil e no mundo. Neste contexto, as presentes linhas são desenvolvidas a partir dos limites “impostos” aos homens pelo conhecimento científico da era moderna, frente à incompatibilidade com a concepção hodierna de laicidade, que se pretende confrontar.

1. Liberdade: dificuldades conceituais

There was a time when men were kind / When their voices were soft / And their words / inviting / There was a time when love was blind / And the world was a song / And the song was exciting / There was a time ... then it all went wrong / I dreamed a dream in time gone by / When hopes were high and life worth living / I dreamed that love would never die / I dreamed that God would be forgiving / That I was young and unafraid / When dreams were made and used and wasted / There was no ransom to be payed / No song unsung, no wine untasted / But the tigers come at night / With their voices soft as thunder / As they tear your hope apart / As they turn your dreams to shame / He slept a summer by my side / He filled my days with endless wonder / He took my childhood in his stride / But he was gone when autumn came / And still I dreamed he'd come to me / And we would live the years together / But there are dreams that cannot be / And there are storms we cannot weather / I had a dream my life would be / So different from this hell I'm living / So different now from what it seemed / Now life has killed the dream / I dreamed (BEHR; BOUBLIL, 1993, p. 47).¹

1 Em tradução livre: “Houve um tempo em que os homens eram gentis / Quando suas vozes eram suaves / E suas palavras convidativas / Houve um tempo em que o amor era cego / E o mundo era uma música / E a música era excitante / Tempos de outrora e de repente tudo ficou diferente / Eu sonhei com um tempo passado / Quando as esperanças eram grandes e a vida merecia ser vivida / Eu sonhei que o amor nunca acabaria / Eu sonhei que Deus seria misericordioso / Eu era jovem e não tinha medo / Quando os sonhos eram realizados e usados e jogados fora / Não havia resgate a ser pago / Nenhuma música sem ser cantada, nem vinho não degustado / Mas os tigres vêm a noite / Com suas vozes suaves como trovão / Enquanto eles despedaçam sua esperança / Enquanto eles transformam seus sonhos em vergonha / Ele dormiu um verão ao meu lado / Ele preencheu meus dias com maravilhas sem fim / Ele levou minha infância em seu caminhar / Mas ele se foi quando o outono chegou / E ainda assim eu sonhei que ele voltaria para mim / E que viveríamos os anos juntos / Mas existem sonhos que não podem ser concretizados / E existem tempestades que não podem cessar / Eu tive um sonho que minha vida seria / Tão diferente deste inferno que eu vivo / Tão diferente agora do que deveria ser / Agora a vida matou o sonho / Que eu sonhei”.

Não seria teratológico afirmar que a acepção do termo *liberdade* é tão imprecisa quanto a de *vida*, a de *dignidade* ou até mesmo a de *cultura*, razão pela qual a tentativa de defini-la inspirou *Alain Boubli* na composição de *I dreamed a dream*, a supracitada canção que abrihantou inúmeras adaptações da obra *Os Miseráveis*, de *Victor Hugo*, e que nos remonta a sonhos, frustrações, desesperança e devaneios sem, contudo, apontar etimologicamente uma significação.

Diversos filósofos dedicaram parcela de seus esforços na compreensão da *liberdade*, tal a importância que exerce(u) nas mais distintas sociedades. *Kant*, por exemplo, acreditava que a *liberdade* e a *autonomia* estavam relacionadas, em nítida referência a elementos como a *menoridade* e o *aufklärung*.

A concepção de *menoridade*, em Immanuel Kant, está vinculada à ideia de *incapacidade*, isto é, o ser humano não apresenta autonomia cognitiva, de maneira que fica impossibilitado de fazer uso do seu próprio entendimento. Para o autor, a permanência do homem na menoridade se deve ao fato de ele não ousar pensar. A *covardia* e a *preguiça* são apontadas como as causas que levam os homens a permanecerem na *menoridade*. Um outro motivo seria o *comodismo*, já que aparentemente é bastante confortável que terceiros tomem decisões que, paulatinamente, façam com que o indivíduo se torne cada vez menos atuante, já que passa a abrir mão de sua identidade intelectual.

O segundo conceito, *aufklärung*, diz respeito à saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. Em tradução livre, o referido termo significa “iluminação” ou mesmo “esclarecimento”, que seria a característica do ser humano que, ousando se libertar dos grilhões da menoridade, busca a própria autonomia frente àqueles que o dominam/manipulam intelectualmente. É importante enfatizar que o

ato de se insurgir contra o comodismo é a principal característica do que *Kant* (1983, p. 58) denominou “emancipação das trevas”.

Lembrando que em *Kant* a *liberdade* advém do conhecimento das leis morais e não somente da própria vontade da pessoa, é-nos apresentada – nesta ótica – como o *livre arbítrio*, não devendo ser relacionada essencialmente às *leis*.

Em *Descartes* a *liberdade* é gerada em virtude de uma deliberação do próprio sujeito. Contudo, não está isenta de fatores como bens materiais e até mesmo dinheiro, diferentemente do que se verifica em *Sartre* (2012, p. 21), para quem a liberdade “é a condição de vida do ser humano, já que este é naturalmente livre, independentemente dos fatores do mundo e das coisas que ocorrem”.

Por fim, a concepção de que “a liberdade humana é uma prática dos indivíduos, e está diretamente ligada aos bens materiais, de modo que tais indivíduos manifestam sua liberdade em grupo, e criam seu próprio mundo, com seus próprios interesses” (MARX, 2013, p. 17), é problemática na medida em que restringe as perspectivas de *liberdade*, criando uma “lacuna” no que tange às situações não centralizadas nos bens materiais. Em suma: a definição etimológica do instituto em comentário não viabiliza, necessariamente, a sua sedimentação.

2. Liberdade em perspectiva: A primeira geração (ou dimensão) de Direitos Humanos.

Preambularmente, mister salientar que são considerados humanos, os direitos conferidos a todo e qualquer sujeito, no intuito de se resguardar sua dignidade, direitos esses que a sociedade políti-

ca tem o dever de consagrar e garantir, sendo todos decorrentes de alterações no pensamento filosófico, jurídico e político da humanidade, e que, positivados, convencionou-se designar por direitos fundamentais (HERKENHOFF, 1994, p. 31).

Enquanto vicissitudes cognitivas, as gerações (ou dimensões) de direitos humanos são frutos das conquistas históricas da humanidade, e convergem, doutrinariamente, para os “pilares” maximizados nos movimentos iluministas, notadamente a *fraternidade*, a *igualdade* e a *liberdade*, sendo muito acertada a proposição, segundo a qual:

a positivação dos direitos que hoje são alcunhados de fundamentais e que correspondem, de mais a mais, às gerações de direitos humanos, deu-se, nas variadas Cartas Fundamentais, em correspondência ao transcurso da história da humanidade e efetivamente se perfectibilizou no ordenamento jurídico pátrio, com a proporção que hoje se concebe, com a promulgação da Constituição Cidadã, de 1988, como uma consequência histórica da transmutação dos direitos naturais universais em direitos positivos particulares, e, depois, em direitos positivos universais (PIOVESAN, 2004, p. 124).

A primeira dimensão de direitos humanos é resultante, dentre outros, da *Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão*, bem como da *Constituição dos Estados Unidos da América*, de 1787, oriundas “da insatisfação com a realidade política, econômica e social de sua época, e que resultou nessas afirmações dos direitos de indivíduos em face do poder soberano do Estado absolutista” (LAFER, 1988, p.126). Aliás, segundo Comparato (2013, p. 51), tais algoritmos:

representaram a emancipação histórica do indivíduo perante os grupos sociais aos quais ele sempre se submeteu: a família, o clã,

o estamento, as organizações religiosas. Mas em contrapartida, a perda da proteção familiar estamental ou religiosa tornou o indivíduo muito mais vulnerável às vicissitudes da vida. A sociedade liberal ofereceu-lhe, em troca, a segurança da legalidade, com a garantia da igualdade de todos perante a lei. Esses direitos, visando a proteção das liberdades individuais ao impor limites ao Estado, recebem a denominação, por alguns autores de direitos humanos de primeira geração ou primeira dimensão.

Ao seu turno, Tavares (2013, p. 126) afirma que

os direitos humanos da Declaração de Virgínia e da Declaração Francesa de 1789 são (...) direitos humanos de primeira geração, que se baseiam numa clara demarcação entre Estado e não Estado, fundamentada no contratualismo de inspiração individualista. São vistos como direitos inerentes ao indivíduo e tidos como direitos naturais, uma vez que precedem o contrato social. Por isso, são direitos individuais: (I) quanto ao modo de exercício – é individualmente que se afirma, por exemplo, a liberdade de opinião; (II) quanto ao sujeito passivo do direito – pois o titular do direito individual pode afirmá-lo em relação a todos os demais indivíduos, já que esses direitos têm como limite o reconhecimento do direito de outro.

Ideologicamente, é possível atribuir o aparecimento e a acolhida dessa dimensão de direitos à moral individualista, que atribui ao indivíduo a centralidade administrativa, a despeito do rechaçamento e da “marginalização” das relações travadas entre os poderes *político* e *religioso*, “assinalando a secularização do poder do Estado” (BOBBIO, 2004, p. 63).

São os direitos individuais que tutelam as liberdades individuais e estabelecem limitações à atuação estatal. Decorrem do “aperfeiçoa-

mento” dos direitos naturais e são influenciados pelos cânones de pensadores como Montesquieu, John Locke e Rousseau.

Como a análise apurada das demais gerações de direitos humanos não constitui o bojo da presente discussão, elas só serão suscitadas quando (e se) oportuno for, já que, em virtude da temática se vincular às perspectivas de *liberdade*, e notadamente as *de crença*, concentrarei a abordagem, doravante, nas dimensões de *laicidade* que o Brasil vem, sintomaticamente, solidificando.

3. A laicidade estatal no direito constitucional brasileiro.

Como inferido preambularmente, o Brasil é um Estado laico, e tal assertiva – obstinadamente reverberada *por religiosos* quando vislumbram numa ação governamental uma interferência indevida em questões religiosas, e de igual maneira pelas *autoridades estatais*, quando ambicionam impor uma política pública que contrarie interesses religiosos – é difundida, majoritariamente, de maneira abstrata, como se a simples afirmação de que um país é laico possibilitasse o delineamento de tal acepção.

Uma análise mais cautelosa de um determinado ordenamento jurídico permite visualizar que a laicidade adotada pelos diferentes Estados comporta matizes. Tal constatação deriva, obviamente, da tese de que o arquétipo de laicidade adotado por cada país deve ser coligido enquanto gradação do seu ordenamento jurídico constitucional. Isto equivale a compreender que são os preceitos constitucionais que vigoram em cada Estado que determinam os contornos da laicidade por ele adotada.

Uma primeira distinção a ser estabelecida é a de que Estado laico não se confunde com Estado anti-religioso. A experiência histórica tem demonstrado que tanto o Estado confessional quanto o ateu atentam contra os ideais democráticos, porque não permitem ao ser humano o pleno desenvolvimento de suas potencialidades. O Estado confessional, quando entroniza determinada ideologia religiosa e reprime a exteriorização de outras crenças (ou descrenças), asfixia a realização das mais elementares aspirações do espírito humano. Do mesmo modo, o Estado ateu, que substitui o conteúdo ideológico religioso por um conteúdo supostamente anti-religioso, não raramente marcado por características fortemente religiosas (por exemplo, culto ao Estado ou ao líder político). Ambos representam modelos que se servem do ser humano como mero instrumento para a realização de uma ideologia política ou religiosa e não como um fim em si mesmo. Neste sentido, um e outro são exemplos de desrespeito à dignidade humana. Algo muito preocupante atualmente é a tendência que se observa em alguns setores da imprensa para se opor ao direito de líderes religiosos expressarem suas opiniões a respeito de questões éticas relacionadas com alguma política pública. A Política governamental, com certeza, não deve ser orientada para atender os valores éticos defendidos por este ou aquele grupo religioso, mas não se pode negar o direito que os religiosos – como os líderes de outros segmentos da sociedade – têm de se manifestar sobre qualquer política pública, exercendo de modo pleno a cidadania. Por exemplo, é plenamente legítima a atitude dos bispos católicos de se insurgirem contra a distribuição de preservativos. Ao fazê-lo, estão tão somente expressando o ponto de vista religioso sobre o assunto. Posso não concordar com tal posição.

namento, mas de modo algum me é lícito negar-lhes o direito a que o manifestem. Qualquer pessoa pode considerá-lo retrógrado e expor os motivos para que as políticas de saúde pública não o acolham. Porém, o argumento que muitas vezes tem sido utilizado – o de que eles deveriam ficar calados porque o Brasil é um país laico – nada mais é do que uma falácia autoritária. Democracia é convivência dos contrários. A tentativa de influenciar a política governamental é prerrogativa de qualquer grupo social, consectário inevitável da cidadania, não consistindo, em si, afronta à laicidade estatal. (CAMPOS, 2010, p. 81-82).

Outro aspecto que deve ser visualizado, em cátedra, é o de que o Estado laico não é aquele absolutamente refratário a influências religiosas. Os protótipos de Estados laicos que adotaram políticas públicas que diretamente (ou não) desaguarão em movimentos capitaneados por líderes religiosos são inúmeros, e não raro a motivação religiosa constitui fator determinante para as lutas principiadas por determinados segmentos sociais, com o fito de viabilizar a adoção de políticas governamentais que melhorassem a vida da sociedade, coletivamente sopesada. Em particular, reputamos o emblemático *Martin Luther King Junior*, onde ninguém, em sã consciência, poderia desconsiderar que muitas das políticas governamentais americanas foram fortemente influenciadas pelo *Movimento dos Direitos Civis*, liderado pelo pastor batista, a despeito das latentes motivações religiosas.

Então, se as políticas estatais não são diametralmente desprovidas de influência religiosa, e se o Estado laico não é sinônimo de anti-religioso (ou ateu), qual a melhor hermenêutica para interpretá-lo, se é que tal questionamento pode ser encarado como “lícito”?

Na verdade, laico nada mais é do que o caráter de neutralidade religiosa do Estado. O Estado laico é aquele que não privilegia nenhuma religião em particular e cuja política não é determinada por critérios religiosos. Significa dizer, ainda, que os Estados e as comunidades religiosas não sofrem interferências recíprocas no que diz respeito ao atendimento de suas finalidades institucionais. Vale lembrar, todavia, que interferência não se confunde com influência. Uma ilustração pode aclarar a distinção. Nada mais natural que dois jovens recém-casados tragam para o seu casamento a carga cultural recebida de seus pais. O modo pelo qual foram criados certamente contribui para sua visão de mundo e, de alguma maneira, influencia a vida do casal. Eventualmente, marido e mulher podem ouvir alguma sugestão dos seus pais sobre algum assunto em particular (a aquisição de um imóvel, por exemplo) e o jovem casal pode seguir ou não o conselho recebido. Isso pode ser rotulado como influência. Todavia, se a sogra da jovem esposa liga para a residência do casal e determina à cozinheira qual o cardápio diário a ser seguido, mesmo que motivada por preocupações com a saúde do seu filho, estamos diante de uma interferência e não mais de uma mera influência. Do mesmo modo, as políticas públicas não podem ser ditadas pelo pensamento religioso ou idealizadas para satisfazer este ou aquele grupo religioso, porque o que se busca numa comunidade política é a satisfação dos interesses de todo o grupo social, composto por cidadãos de todas as matizes ideológicas (religiosas ou não). Nada impede, entretanto, que grupos de pressão (religiosos ou não) postulem pela adoção de políticas públicas neste ou naquele sentido, conquanto o critério para a decisão estatal jamais deva ser determinado pelo pensamento religioso (TOURRANE, 1996, p. 14).

Nesse diapasão, e excetuados os sistemas jurídicos que adotam oficialmente um arcabouço ideológico anti-religioso (ou até ateísta) – e que não constituem propriamente modelos de Estado laico, mas alegorias de totalitarismo político), há dois modelos básicos de laicidade estatal. O primeiro é o que *promove uma separação tendente a confinar a religião ao foro íntimo das pessoas*, procurando afastá-la do espaço público. Este é, aparentemente, o modelo que vem paulatinamente sendo adotado nos países mais secularizados. O caso paradigmático é o da França, onde a religião tem sido gradualmente expulsa do espaço público, a ponto de o Parlamento francês ter aprovado uma lei (a 2004-228, de 15 de março de 2004) coibindo a utilização de símbolos e indumentárias que representem uma manifestação ostensiva de uma identidade religiosa, por parte de estudantes de instituições públicas de ensino.

O segundo modelo de Estado laico é o que, vislumbrando no fenômeno religioso um importante elemento de integração social, não almeja afastá-lo por completo da esfera política. Antes, chega a *incentivar expressões de religiosidade no espaço público*, chancelando-as de diversos modos, como, por exemplo, favorecendo o estabelecimento de capelanias em corporações militares.

Entre um modelo e outro, evidentemente, há diversos entretons, tendo em vista as especificidades de cada ordenamento jurídico nacional, bem como a tradição de cada povo. As dimensões da muralha que separa a *comunidade política* das *organizações religiosas* variam, assim, de Estado para Estado. Certamente há circunstâncias históricas específicas que explicam os porquês da preponderância, em um determinado sistema jurídico, de uma concepção mais próxima deste ou daquele padrão, circunstâncias estas que estão ligadas ao desenrolar do processo de secularização vivenciado por cada sociedade.

Importante salientar que a *secularização* – compreendida como o processo pelo qual a sociedade se afastou do controle da Igreja, de forma que a ciência, a educação, a arte e a política ficaram livres da conformidade com as hierarquias eclesiásticas, bem como do dogma teológico – enquanto fenômeno que alcança todo o mundo ocidental, manifesta-se de distintas maneiras nos diversos Estados, por razões igualmente diversas, dentre as quais se inclui até mesmo a concepção teológica sustentada pela expressão religiosa tida como majoritária, sendo válido ressaltar, exemplificativamente, que o processo de secularização em países de tradição calvinista não se dá na mesma celeridade que em países de tradição católica. Do mesmo modo, quando a analogia se perfaz, alegoricamente, entre países tradicionalmente muçulmanos e países tradicionalmente budistas. Outro aspecto singular, dentro de nossas considerações, diz respeito à motivação cardinal da separação entre as organizações religiosas e o Estado, uma vez que

as opiniões variam quanto ao que a doutrina constitucional da separação entre Igreja e Estado tem como intenção primeira. A intenção é proteger as Igrejas da interferência governamental ou proteger a política de grupos de pressão religiosos? Não parece desarrazoado que, embora o princípio da separação seja capaz de atender a ambos os interesses, dependendo das particularidades históricas de cada país que o adotou, tenha havido historicamente a precedência de uma intenção sobre a outra. Nos Estados Unidos, por exemplo, vê-se claramente que a intenção primeira dos constitucionalistas foi a de proteger as igrejas da interferência governamental, sobretudo para garantir proteção ao pluralismo religioso que marcou a história norte-americana desde os seus primórdios. Já na França, a intenção primeira – claramente perceptível na Declaração de

Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789 – foi a de proteger o Estado da interferência religiosa. Sem pretender superestimar tal dado, é plausível que os modelos de Estado laico que se desenvolvem em ambos os países tenham guardado alguma relação com a intenção inicial que determinou a adoção por cada ordenamento constitucional do princípio da separação entre Estado e confissões religiosas. A par disso, há também outro aspecto a ser considerado: em muitos países os movimentos sociais e políticos que levaram ao estabelecimento do princípio de separação entre a Igreja e o Estado, também agasalhavam representantes das confissões religiosas minoritárias, ora perseguidas, ora apenas toleradas pelo poder público. As confissões religiosas, a cujos integrantes não era conferida a plenitude dos direitos – não podiam, por exemplo, ser funcionários públicos – também se mobilizaram na luta pelo estabelecimento de um Estado laico, vindo aí a solução para que lhes fosse assegurada a cidadania plena. Se isso é verdade, não se pode dizer que necessariamente o processo de secularização levou à adoção do princípio da separação entre o Estado e as organizações religiosas. Muitas vezes, a adoção do princípio da separação resultou muito mais do interesse dos próprios grupos religiosos, receosos de que a organização política privilegiasse um determinado grupo em detrimento dos outros ou, pelo menos, de que esta adotasse uma postura invasiva em relação ao domínio religioso. Por isso, na evolução histórica de alguns países o princípio da separação pode não ter representado um efeito imediato do processo de secularização e, ao invés disso, ter até contribuído para a aceleração deste processo (SMITH, 2001, p. 101).

O que cumpre salientar, entretentes, é que o *princípio da separação* é uma via de mão dupla: serve tanto para apartar a interferência esta-

tal na esfera religiosa quanto para refutar a interferência religiosa na esfera estatal.

Conclusão

Dentre os direitos fundamentais de primeira dimensão, a *liberdade de pensamento* legitima ao sujeito/agente a prerrogativa de exteriorizar (ou não) suas subjetividades, o que viabiliza a expressão axiológica de convicções e pontos de vista, desde que tais expressões não vilipendiam outros direitos. Destarte, a *liberdade de pensamento* acabou por conjecturar múltiplas outras *liberdades*, como a *de crença*, objeto deste artigo.

Tenho por certo que *laicidade estatal* não é sinônimo de *inimizade com a fé*, o que nos conduz à inexorável conclusão de que não há impedimentos para a colaboração entre o Estado e as confissões religiosas, desde que prevaleça, sempre, o interesse público, nos moldes do insculpido na Constituição da República Federativa Brasileira, de 1988 (CRFB/88), notadamente em seu artigo 19, inciso I.² Aqui, tem-se que o sistema constitucional acolhe, expressamente, a ação conjunta dos poderes públicos no âmbito de cultos religiosos, como é o caso, exemplificativamente, da extensão de efeitos civis ao casamento religioso. Nesse sentido, não há impedimentos. Muito pelo contrário: tais alianças são incentivadas, à semelhança do que se verifica em outros países, notadamente no que tange

2 “Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público”.

à iniciativa como a celebração de concordata com a Santa Sé, para a fixação de termos de relacionamento entre tal pessoa de direito internacional e o país, tendo em vista a missão religiosa da Igreja de propiciar o bem integral do indivíduo, coincidente com o objetivo da República de “promover o bem de todos” (art. 3º, IV, da CRFB/88). Seria erro grosseiro confundir acordos dessa ordem, em que se garantem meios eficazes para o desempenho da missão religiosa da Igreja, com a aliança vedada pelo art. 19, I, da Constituição. A aliança que o constituinte repudia é aquela que inviabiliza a própria liberdade de crença, assegurada no art. 5º, VI, da Carta, por impedir que outras confissões religiosas atuem livremente no País (BRANCO, COELHO & MENDES, 2008, p. 401).

Ainda resta muito a se fazer, sobretudo em ambientes onde a *intolerância* ainda abafa a *alteridade*. É, sem dúvidas, um grande desafio postular a importância da religiosidade em um ambiente onde a concepção de laicidade é tão distorcida, mas é na ressignificação do ser humano que os paradigmas obsoletos do preconceito e da desconfiança serão rompidos, de maneira que o protagonismo da cidadania e da democracia possa viabilizar novos horizontes para a emblemática relativa à liberdade do pensamento religioso.

Referências

- BEHR, Edward; BOUBLIL, Alain. The Complete Book of Les Misérables. 1ª edição. Nova Iorque: Arcade Publishing, 1993.
- BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. Tradução de Ariani Bueno Su-

- datti e Fernando Pavan Babtista. 1ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 2004.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado, 2013.
- CAMPOS, Carlos. Ensaios acerca da influência judaico-cristã nos institutos do direito de família. 2ª edição. Belém: EDUFPA, 2010.
- COMPARATO, Fábio Konder. A afirmação histórica dos direitos humanos. 8ª edição. São Paulo: Saraiva, 2013.
- HERKENHOFF, João Batista. Curso de direitos humanos. Vol. I. 1ª edição. São Paulo: Editora Acadêmica, 1994.
- KANT, Immanuel. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Tradução de M. García Morente. 8ª Edição. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- BRANCO, Paulo Gustavo Gonet; COELHO, Inocêncio Mártires; MENDES, Gilmar Ferreira. Curso de direito constitucional. 3ª edição. São Paulo: Saraiva, 2008.
- MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2013.
- PIOVESAN, Flávia. Direitos humanos e o direito constitucional internacional. 6ª edição. São Paulo: Max Limonad, 2004.
- SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. Tradução de Paulo Neves. 2ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- SMITH, Huston. Por que a religião é importante? O destino do espírito humano num tempo de descrença. Tradução de Cleusa M. Wos-

- grau e Euclides L. Calloni. 1ª edição. São Paulo: Cultrix, 2001.
- TAVARES, André Ramos. Curso de direito constitucional. 11ª edição. São Paulo: Saraiva, 2013.
- TOURAINÉ, Alain. O que é democracia? 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1996.

A religião na sociedade secular e sua relação com a esfera pública à luz da Gaudium et Spes

*Cristiano de Souza Tavares **

Resumo

A pesquisa procura elucidar a postura da religião na atual sociedade a partir do ensinamento da Igreja Católica em matéria social. Procurar-se confrontar criticamente os valores da religião com os da sociedade secular. Tenta-se refletir o papel do Estado, das Instituições Religiosas, do pluralismo e o funcionamento da democracia liberal. Procurar-se-á descobrir se os parâmetros da Doutrina Social da Igreja, de modo particular os aspectos político-social, ainda têm algo a dizer com relevância quanto à conduta religiosa em um tecido social altamente urbanizado, industrializado e secularizado. Portanto, compreender as dinâmicas da religião enquanto fenômeno social muito colabora para uma atuação cidadã. Exige-se um posicionamento crítico no que diz respeito ao exercício da religião. Grosso modo, a comunicação apresentará o atual cenário religioso, as implicações entre as esferas religiosa e secular e por último a visão da Igreja acerca da matéria em questão.

* Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: cristianotavor@yahoo.com.br

Palavras-chave: Religião. Sociedade. Política. Doutrina Social da Igreja.

1 Introdução

A religião passa por um momento de profunda transformação no mundo contemporâneo, de modo particular no Ocidente. É digno de nota que desde a reforma protestante e o Iluminismo, a maneira de entender a religião e sua presença no espaço público vem mudando gradativamente.

Outrora, a religião fazia parte dos elementos constitutivos da sociedade, sendo considerada indispensável para a formação do caráter dos cidadãos. Tudo respirava sentimentos religiosos, no ensino, na cultura, na política etc., Na atualidade não se verifica isso, pelo contrário, ela foi empurrada à esfera privada, quando não suprimida completamente. A ciência teológica tenta dialogar com o pensamento hodierno procurando novos caminhos. Nos últimos cinquenta anos vê-se um esforço por parte das grandes religiões em tentar estar presente na sociedade secular, mas não como no passado, através de condenações, anátemas e atitudes triunfalistas.

Na tentativa de dialogar com o mundo contemporâneo, a Igreja Católica permitiu-se mudanças significativas quando da realização do Concílio Vaticano II. Mas não só. Vê-se também por parte das Igrejas Evangélicas, representadas pelo Conselho Mundial de Igrejas, essa mesma tentativa.

O secularismo, a urbanização, a industrialização e os valores provenientes desses meios desafiam a religião a buscar formas de sobrevi-

vência e mostrar que o homem religioso tem seu lugar na atual sociedade. A teologia busca respostas a partir de uma visão interdisciplinar: história, direito, sociologia, ciência política, filosofia, etc... A religião nessa realidade desafiante tem uma nova postura diante de uma cultura cada vez menos crente, que se baliza por princípios secularizados. O homem religioso sente uma inadaptação a uma cultura que nega o Transcendente. Não obstante, é preciso viver em harmonia com o diferente, com o mundo secularizado.

Por questões de princípios, muitos grupos religiosos têm interferido em questões legislativas referentes a temas de cunho moral, ético e cultural. Nem sempre essa ação foi bem vista por outros segmentos sociais, gerando com isso polêmicas acirradas. Nesse ponto entra a situação da democracia moderna e liberal. Jürgen Habermas tentou elucidar, a seu modo, alguns problemas referentes à democracia no que diz respeito à relação da sociedade civil com a esfera pública (HABERMAS, 2003). O próprio Habermas tentou definir o que entende por esfera pública. Esse pensador deu grande contributo a essa matéria.

A religião não está apartada das discussões que norteiam a vida social, o contrário também é verdadeiro. Por isso mesmo, ela é chamada a colaborar na solução de inúmeros temas basilares tais como a dignidade e os direitos da pessoa humana, a organização do Estado, questões de ordem ética, moral e jurídicas e tantas outras. Na atualidade, não se pode negar que exista certa tensão quanto às duas esferas em questão.

Solange Lefebvre, estudiosa canadense do assunto, no artigo “As Igrejas Cristãs no torvelinho dos debates públicos” publicado na revista “Concilium” afirma: “É preciso mencionar que existe uma nova aliança entre os conservadores católicos e nacionalistas e os secularis-

tas contra o pluralismo religioso e as expressões pluralistas religiosas” (LEFEBVRE, 2009, 24). Por sua vez, a Conferência dos Bispos do Brasil, que representa a Igreja Católica, maior segmento religioso brasileiro, no ano de 2010, publicou “Por uma reforma do Estado com participação popular”; demonstrando com isso, que a religião preponderante do País se interessa por questões que ultrapassam os interesses meramente “religiosos”.

O universo da religião foi muito questionado nos últimos anos. Sendo assim, é normal que a religião questione acerca de sua presença e contribuição para com a esfera pública, quer seja na política, na cultura, na sociedade como num todo. Refletir a postura da religião e sua relação com a esfera pública é uma tentativa de concretizar a mútua colaboração que pode haver entre as duas esferas indispensáveis para a compreensão moderna de sociedade.

2 Objetivos da pesquisa

O foco central da pesquisa é estudar a relação entre religião e esfera pública a partir do ensinamento da Igreja Católica em matéria social. Convém dizer que a esfera pública é “uma característica central da sociedade moderna” (TAYLOR, 2010, 228).

Apesar de o assunto dizer respeito às diferentes realidades presentes no mundo ocidental, dar-se-á atenção particular à conjuntura brasileira no que se refere ao tema proposto. Para melhor elucidar o tema, trabalharemos com o instrumental teórico proporcionado pelo pensador Fábio Konder Comparato, sem se prescindir do suporte proporcionado pela Doutrina Social da Igreja.

Nos dias atuais, a expressão espaço público toma um importante significado já que é nele que se desenvolvem ações coletivas inseridas numa realidade cada vez menos homogênea. É lugar privilegiado do exercício da cidadania. O homem religioso é chamado a exercer também seu papel de cidadão comprometido com o social sem perder suas características religiosas. Para tal, o senso ético é premissa indispensável nesse quesito. Sendo assim, a Doutrina Social da Igreja, através da *Gaudium et Spes*, tem algo a dizer dessa relação de modo especial quanto ao exercício da cidadania, o papel do Estado, a comunidade política e os direitos humanos. A *Gaudium et Spes* fundamenta toda a sua argumentação na premissa da dignidade da pessoa humana. Portanto, todo e qualquer tema relevante tem por base a noção clara da dignidade de cada pessoa humana.

A situação da religião na esfera pública traz implicações merecendo cuidadosa avaliação, estudo esmerado, não se pode aceitar ou rejeitar algo sem reflexão. Esse trabalho se propõe a ponderar a relação da religião com a esfera pública com o objetivo de ajudar a um exercício sadio da cidadania por parte do homem que crê. A pessoa, independente do seu credo religioso, deve se inserir no tecido social e dá a sua contribuição da melhor maneira possível e com responsabilidade ética. Em suma, delimita-se a inquirir como a religião pode defender seus valores e garantir seus direitos através do diálogo com o espaço público.

Tendo em vista a recente transformação religiosa no Brasil, motivado pelo surgimento de vários movimentos e denominações religiosas, principalmente neopentecostais, o tema se enquadra no contexto sociocultural da realidade. As formas clássicas da relação entre religião e esfera pública, foram postas em cheque abrindo espaço para novas maneiras de lidar com a questão.

O cidadão religioso é chamado a exercer sua cidadania. Contudo, não deve exercê-la sem critério, é preciso bom senso e adequado discernimento. Comparando nossa sociedade brasileira às desenvolvidas pode-se constatar que inúmeras situações que aqui se debatem, nos países industrializados já foram refletidas e incorporadas à vida social.

A *intelligentsia* teológica e brasileira tem que refletir acerca da nova realidade para não continuar a ser um país “primário” em muitos aspectos. Por isso mesmo, compreender as dinâmicas da religião enquanto fenômeno social muito colabora para uma atuação cidadã. O mundo está em complexa e rápida mudança. Discute-se amplamente sobre questões de gênero, diversidade religiosa etc... “Daí surgem desconfianças mútuas e inimizades, conflitos e sofrimentos, dos quais o homem é ao mesmo tempo causa e vítima” (GAUDIUM ET SPES, 8).

Tais constatações trazem muitas interpelações pastorais. As transformações chegam e modificam o nosso jeito de entender a realidade. O Brasil não está isento. Pesquisar acerca da religião no atual cenário social muito ajudará a entender o que passa a nossa volta. Por isso mesmo, surge a necessidade de um posicionamento crítico no que diz respeito ao exercício da religião. Vive-se religiosamente por razão sincera ou se camufla uma vivência que deveria ser autêntica? Por isso mesmo, é necessário buscar a compreensão de como o mundo contemporâneo entende a religião no contexto secularizado e ocidental. Assim como também, de como a religião se sente cidadã num mundo cada vez menos institucionalmente religioso. Escuta-se que o mundo caminha atribulado em meio a crises e isto nos impele a encontrar repostas.

Deseja-se descobrir quem é afetado diretamente com essas rápidas mudanças, e como as antigas estruturas institucionais se prepararam para a chegada de novos tempos. Em suma, como se dá a vida

do homem religioso na atual conjuntura de um mundo pós-industrial. A pesquisa será de cunho bibliográfico. O debate será feito em torno de ideias. Tomar-se-á duas obras de referência para dirimir a reflexão em torno do tema apresentado. A primeira é o documento conciliar *Gaudium et Spes* e seu desdobramento na Doutrina Social da Igreja, a segunda é a do pensador Fábio Konder Comparato, *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*.

Partindo do material mencionado o trabalho é repartido em duas partes. A primeira se apresenta da seguinte maneira: religião e esfera pública: à procura de um equilíbrio. Nesse ponto procurar-se-á analisar as linhas mestras da encíclica *Gaudium et Spes* quanto a situação do homem no mundo moderno. Utilizando-se também do rico patrimônio da Doutrina Social da Igreja procurar-se-á dar luz a diversos pontos carentes de reflexão e elucidação.

Por sua vez, na segunda parte do trabalho tem-se a seguinte proposta: a ética como princípio fundamental da vida em sociedade. A linha de raciocínio empregada tem por respaldo o livro de Fábio Konder Comparato, supracitado. Procura-se com isso fazer um trabalho de síntese em que se tomam as posições da Doutrina Social da Igreja acerca da relação entre religião e esfera pública com a visão de um leigo inclinado a uma visão humanista do problema em questão, priorizando, os princípios éticos no tema abordado. É um trabalho interpretativo. Deve-se frisar o fato de ser uma pesquisa com o objetivo de gerar um conhecimento útil à ciência teológica. É uma pesquisa de cunho qualitativo em que se observa o caráter dinâmico e indutivo daquilo que se estuda.

Cada leitura é feita a partir de um ponto de vista. O presente trabalho primará pela honestidade intelectual, contudo, a leitura segue a

categoria teórica do ponto de vista católico. O tema da religião e sua relação com a esfera pública traz uma gama de desafios que, sem dúvida, trarão muitas respostas. Pretende-se descobrir como o homem contemporâneo está lidando com a questão e como essa nova postura religiosa vai se desdobrar no futuro. Os diversos segmentos religiosos são desafiados a mudar de postura diante da realidade secularizada.

3 Conclusão

Sabe-se que a religião tem grande capacidade adaptativa, sendo assim, espera-se que saiba encontrar os meios para a sua sobrevivência institucional na atual conjuntura sociocultural. Partindo de observações, percebe que a mentalidade do homem contemporâneo, aceita e admite a importância de uma vida autenticamente religiosa.

Acredita-se que a contribuição da religião, através de seus princípios éticos, muito tem a colaborar para um sadio equilíbrio entre as forças vivas da sociedade, assim como também, ajuda a amadurecer a índole própria de cada povo na sua cultura, visão de mundo, relações familiares, ideais etc... Tem-se em vista comprovar que a desvirtuação religiosa através de fundamentalismos e manipulação política não é própria do espírito religioso.

Espera-se com a pesquisa comprovar que não há conflitos entre as esferas religiosa e pública, sendo que os ruídos nessa relação podem ser sanados a partir do diálogo e respeito mútuos. Espera-se comprovar também que a religião ainda tem capacidade de provocar uma reflexão social a partir dos princípios éticos, transformando-se em grande colaboradora do crescimento e da coesão social. Por último,

procurar-se-á descobrir se os parâmetros da Doutrina Social da Igreja, de modo particular os aspectos político-social, ainda têm algo a dizer com relevância quanto à conduta religiosa em um tecido social altamente urbanizado, industrializado e secularizado.

4 Referências

COMPÊNDIO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA. São Paulo: Edições Paulinas, 2005.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL “*Gaudium et Spes*”. In: *Compêndio do Vaticano II. Constituições, Decretos, Declarações*. Petrópolis: Editora Vozes, 1968.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CAMACHO, Ildefonso. *Doutrina Social da Igreja: abordagem histórica*. São Paulo: Loyola, 1995.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

LESBAUPIN, Ivo; PINHEIRO, José Ernanne (orgs). *Democracia, Igreja e Cidadania: Desafios atuais*. São Paulo: Paulinas, 2010 (Coleção cidadania).

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

9.2 COMPLEMENTARES

BOFF, Leonardo. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOMBONATTO, Vera I. (org.). *Concílio Vaticano II. Análise e prospecti-*

- vas. 1 ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Por uma Reforma do Estado com Participação Democrática*. Brasília: CNBB. 2010 (Documentos da CNBB, 91).
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003. Vol. 1.
- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997. Vol. 2.
- HAMMES, Érico João. *Orientações e normas para trabalhos científicos*. Porto Alegre, 2012. Disponível em: <<http://www3.pucrs.br/pucrs/files/uni/poa/fateo/normas.pdf>>. Acesso em: 15 de mar. de 2013.
- MARITAIN, Jacques. *Por um humanismo cristão: textos seletos*. São Paulo. Paulus, 1999.
- KLOPPENBURG, Boaventura. *O cristão secularizado: o humanismo do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1970.
- PEQUENA ENCICLOPÉDIA DE DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA. São Paulo: Loyola, 1993.
- LEFEBVRE, Solange. As Igrejas Cristãs no torvelinho dos debates públicos. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, n. 329, p.24, jan. 2009.

Moral, homossexualidade e religião na esfera pública: um embate, uma encruzilhada

**A labuta por relações de tolerância e igualdade
em vista dos direitos humanos.**

*Daniela Senger**

Resumo

O presente estudo versará sobre o discernimento moral e ético ante a vida e pluralidade humana, perpassando as mudanças de eixo, opinião e postura dada a emergência de novas formas de viver família, matrimônio, sexualidade e identidades de gênero no meio social, público e eclesial contemporâneo. Ademais, será refletida a necessidade de uma nova ética e hermenêutica bíblica, alicerçadas nas propostas da Teologia Gay do teólogo luterano André Musskopf, bem como um maior empenho em discernir questões morais e éticas no que se refere à homossexualidade, conforme ponderações de Roy May e Enrique Dussel. Também será exposta uma breve contextualização acerca do Projeto de Lei da Câmara 122/06 e as posições antagônicas que perpassam o embate discursivo entre o poder legislativo e as igrejas evangélicas de cunho fundamentalista (mormente políticos líderes evangélicos na Câmara e Senado). Ao avistarmos as emergentes multifaces

* Mestranda pela Faculdades EST. Bolsista CNPq. E-mail: danysenger@yahoo.com.br

do viver família, matrimônio, sexualidade e identidades de gênero, discernir é uma palavra chave na busca por relações humanas de tolerância e igualdade em vista dos direitos humanos de todo o ser. Frente às chagas de muitas vidas sacrificadas por uma moralidade taxativa e excludente, urge entender, questionar e criticar essa moral “indissolúvel” em nossa época e contexto.

Palavras-Chave: Moral. Homossexualidade. Religião. Esfera Pública. PLC 122/06.

Introdução

O instrumento investigativo apresentará, primeiramente, reflexões cunhadas em obras de Roy May e Enrique Dussel, os quais revelam teorias e abordagens acerca do tema da moralidade e ética cristã. Posteriormente, apresentar-se-á a contribuição a respeito da necessidade de uma nova ética e hermenêutica bíblica do teólogo luterano André Musskopf, referência no que tange o tema da homossexualidade no meio eclesial, especificamente luterano. Afinal, elencaremos uma breve elucidação sobre as circunstâncias nas quais se encontra o Projeto de Lei da Câmara 122/06 - que visa criminalizar, entre outros, atos homofóbicos e discriminatórios contra a população LGBT - e as posições antagônicas que perpassam o embate discursivo entre o poder legislativo e as igrejas evangélicas de cunho fundamentalista (mormente políticos líderes evangélicos na Câmara e Senado), visto que o Projeto de Lei referido acima, bem como as reflexões laterais deste estudo, formam o cerne da pesquisa de mestrado da autora.

1. Discernimento moral e ética cristã em May e Dussel

O discernimento moral é um passo inevitável na busca por um entendimento sobre temas deveras centrais na vida da pessoa e da comunidade cristã e, igualmente, na vida do ser social. Na obra do teólogo americano Roy May - “Discernimento Moral: uma introdução à ética cristã” - a ética e a moral não são estabelecidas como existencialmente diferentes. Segundo May, a ética quer buscar garantir uma convivência comunitária com base em princípios sólidos, capazes de promover uma vida conjunta benéfica e integral. Ou seja, a ética cristã alicerça-se na ideia de uma convivência comunitária responsável e solidária. Os termos bíblicos *koinonia* (“comunhão, comunidade, colaboração, participação, solidariedade, compartilhamento e unidade”) e *ágape* (“amor compartilhado de maneira serviçal”) (MAY, 2008, p. 22) ilustram a visão cristã quanto à essencialidade da preocupação ética.

Existir é ser social, assim sendo, o indivíduo faz sentido e se compreende no conjunto social. As regras dessa convivência não são dadas pela natureza, mas criadas pelos integrantes do sistema comum. O sistema criado é segmentando econômica e socialmente, gerando desigualdades e uma desequilibrada divisão de poder entre classes, raças, gênero, idades (MAY, 2008, p. 22). Como já está no ditado popular: “o sol nasce para todos, mas a sombra é para quem merece”. Ou seja, todos nasceram dentro do mesmo sistema, todos são “iguais”, mas alguns são mais iguais do que os outros, igualmente reiterado pelo autor de “A revolução dos bichos”, George Orwell, o qual explica, de forma quase poética, o que a luta por poder gerou na sociedade de seu tempo e contexto (Rússia, 1944): segmentação e desigualdades que hoje são vistas e sentidas como “naturais” (ORWELL, 2003).

O sistema desequilibrado se fez e temos uma má distribuição de bem-estar, valor, “merecimento”, prestígio e obrigação moral, como corrobora May (MAY, 2008, p. 22 - 24). A ética atenta, primordialmente, para o bem-estar da comunidade, que, consonante com Daly & Cobb, é a garantia do bem-estar do indivíduo.

Neste escopo, é sobremaneira relevante a noção de “comunidade moral”. De acordo com May, antropologicamente, a comunidade moral é aquela que obtém nossa preocupação e obrigação moral. Ao definir o seu grupo moral, o “bando” se vê no direito de excluir e, inclusive, extinguir outros grupos que considera inferior e desigual, exatamente por não serem, em sua concepção, “moralmente iguais” a si. Fala-se, novamente, em um “merecimento moral”: o “meu” grupo merece uma distinção moral em detrimento do grupo de outrem, fato antropológico que pode ser facilmente argumentado com memórias históricas de massacres e genocídios. Contemporaneamente falando, vemos “comunidades morais” - e o próprio sistema no qual estamos inseridos é uma comunidade moral - abusando, excluindo e dilacerando raças, gênero e minorias que estão por desaparecer, citam-se negros, mulheres, homossexuais, índios, pessoas com necessidades especiais, pobres, entre muitas outras categorias. Enquanto este é o cenário, as “comunidades morais”, comunmente, ou abusam e excluem o outro ou postam-se neutras e indiferentes frente à realidade que está diante de seus olhos: veem, mas não mais enxergam. Muitos grupos e indivíduos encontram-se não somente à margem social, mas na total invisibilidade, e tampouco são ouvidos. Sua condição os aprisiona, excluindo-os de “merecimentos” (participação social, bem-estar, bens, serviços, justiça, dignidade, etc.) (MAY, 2008).

Ao adentrarmos o campo da ética cristã, a pergunta acerca do meu próximo é deveras e perpetuamente central. No entanto, «quem é o meu próximo» não é a questão chave aqui, mas «de quem eu sou o próximo»? (Lucas 10) (MAY, 2008, p. 25). A ética olha para o ser e para o todo. Sua preocupação está no par imbricado que é o indivíduo-social, o ser individual e a sociedade, inseparáveis. Por esse viés, May considera indispensável à ética discorrer e apossar-se do conhecimento sobre a *alteridade*¹, que é exatamente a noção que pergunta e olha (enxergando) o “outro” e a “outra”. A alteridade é, hoje, a chave para uma mudança de eixo na comunidade moral excludente (MAY, 2008).

Chegamos, assim, ao conceito de “cara a cara” (Emmanuel Lévinas) refletido por Dussel (1986), o qual firma que é no estar frente a frente com o rosto de outra pessoa de forma real e carnal que nos tornamos *pessoas*: nesse encontro, “ela é alguém para mim e eu sou alguém para ela. O estar *cara a cara*, entre duas pessoas ou mais, é o *ser pessoa*” (DUSSEL, 1986, p. 17).

Desta verdade se infere a afirmação de que é na relação de proximidade e convivência empírica e prática com o outro e com a outra que emerge a ética (da alteridade) (MAY, 2008), a qual busca romper com a estrutura desigual entre os “eus” e os “outros”, inaugurando uma procura respeitosa pelo “nós”, como bem pontua May. O rosto dominador enxerga o rosto oprimido e os rostos de ambos se voltam mutuamente às ações de transformação e libertação do oprimido, e, nesse processo, o outro oprimido renasce em termos de merecimento e pertencimento social. O rosto opressor também renasce como próximo do outro opri-

1 Conceito muito caro ao filósofo francês Emmanuel Lévinas. Para mais amplo aprofundamento: LEVINAS, E. Entre nós: ensaios sobre a Alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

mido em uma relação de “respeito infinito” (MAY, 2008 & DUSSEL, 1986, pp. 17-18) e “amor de justiça” (ágape) (DUSSEL, 1986, p. 18), núcleo da vida e ética cristã, vivido no plural, em comunidade, no meio do povo. Dussel reitera que esta é “uma comunidade onde a *individualidade* se realiza plenamente na plena comunhão comunitária” (DUSSEL, 1986, p. 19), ao passo que a individualidade, erigida por princípios de pecado acima e sobre a comunidade, gera o que o autor chama de “anti-comunidade,” e, nesse caso, a *individualidade* autodestrói-se e destrói o outro, o próximo, o oprimido (DUSSEL, 1986, pp. 26 - 35).

No espaço de vida contemporâneo, as noções morais e éticas supracitadas estão para ajudar a perceber e a concluir que o que germina atos intolerantes, violentos e antiéticos contra grupos ou minorias são fatores e comportamentos como a individualidade sobreposta à comunidade, a escassez de experiências práticas positivas de convivência mútua, de olhar o rosto do outro e da outra, de ficar cara a cara, de ser o próximo do outro e de reconhecer sua comunidade como igualmente merecedora de “respeito infinito” e “amor de justiça”. Assim, todos os dias, a sociedade é testemunha e protagoniza atos preconceituosos, repugnantes e perversos contra negros, mulheres e homossexuais, apenas falando em raça e gênero.

Em nosso meio, por exemplo, a moralidade (silenciosa ou não) que é construída e formada histórica, subjetiva e socialmente, impôs e ainda impõe, há muito tempo, caráter impróprio ao comportamento e vivência sexual entre pessoas do mesmo sexo. Tal concepção tem característica fundamentalista e argumenta a favor de uma fidelidade bíblica, a qual é bastante disseminada no meio religioso evangélico e até mesmo católico romano de cunho extremo-conservador. Contudo, o tema da homossexualidade e a posição frente a esta não são assun-

tos “leves”, naturais e “bem resolvidos”, mesmo em comunidades mais abertas e flexíveis, tampouco na sociedade civil, formada por pessoas cuja formação moral difere. Exemplo disso é a grande discussão em torno do Projeto de Lei da Câmara 122/06 que visa criminalizar atos homofóbicos no Brasil (ver desdobramentos teóricos à frente) e até mesmo as discussões em torno da aceitação e realização de casamentos entre pessoas homossexuais.

Ainda em termos de discernimento moral, *discernir* é a palavra chave na busca por relações humanas de tolerância e igualdade haja vista os direitos humanos de todos os seres. Como entender, questionar e criticar a moralidade tradicional e indissolúvel em nossa época e contexto? May assevera que

[...] Do ponto de vista da ética, o problema é que nem toda moralidade aprendida socialmente é aceitável, muito menos cristã, inclusive nas sociedades chamadas “cristãs”. Como processo irrefletido, também é acrítico. Manifesta-se o pecado social. Por isso a ética se preocupa com a clareza da sociedade, das pessoas e das relações ou inter-relações entre elas. Para a ética é importante que o aprendizado moral seja também reflexivo e crítico. Como participantes inevitáveis da socialização, podemos ser conscientes e críticos daquilo que aprendemos. Essa tomada de consciência é a “conscientização”: o ato de processar criticamente e de empreender novas definições e ações daquilo que constitui e moral. A ética preocupa-se muito com a conscientização. Isso, por sua vez, incide sobre a própria sociedade. Como acabamos de mencionar, relações novas e diferentes são construídas com base numa nova ética (MAY, 2008, p. 39)

Neste excerto, é possível vislumbrar, de forma clara e simples, um resumo do que significa *discernir*, o que quer dizer *discernimento mo-*

ral. “Discernir” ultrapassa a escolha ou a renúncia de uma atitude ou comportamento moralmente aceitável no viver social, é, outrossim, questionar as regras e leis morais não edificantes que são “repassadas” e ensinadas ao ser social desde o seu nascimento, pela família, comunidade religiosa e meio social ou político. Anuímos que atitudes e posições de discernimento, criticidade e conscientização frente ao que nos é ensinado como norma moral tornam-se caminhos no labor por novas relações, novos modos de viver família, casamento e sexualidade, enfim, novas convivências em comunidades que surgem com novos rostos e cores em cada momento histórico.

Nesse mesmo sentido, aquiesce Dussel ao afirmar que todo e qualquer sistema apresenta suas normas e lei como boas, naturais e “normais” e à pessoa que as cumprem como justa e boa. Isto posto, pensa-se, então, nos sistemas opressores de outrora e os vigentes.

Isto tem gerado uma total inversão. A dominação e o pecado se transformaram no fundamento da realidade. A práxis perversa é agora bondade e justiça. A ideologia - como acobertamento da realidade de dominação - vem justificar a práxis da carne e do mundo como sendo o próprio Reino de Deus (DUSSEL, 1986, p. 42).

Consonante com Dussel, a moralidade também pode ser nociva, perversa e negativa. É interessante, portanto, pensar na noção de “pecado social” (BOFF; CRISTO, 1978), ou seja, quando o pecado torna-se “institucionalizado” dentro do sistema (DUSSEL, 1986; MAY, 2008, BOFF, 1978). Boff e Christo (1978, p. 24) proclamam que o pecado social é um ato humano - negativo e mal - contra a vida em sociedade. O pecado social “adquire uma existência exterior à consciência dos indivíduos e se impõe a ela. Exatamente a isso aludimos ao falar

de “estruturas de pecado”. As estruturas não são coisas, mas um *modo de relação*.”

Isto é, relações sociais e políticas baseadas em preconceito, subjugação, opressão e desrespeito configuram o *pecado social*, e, novamente, podemos citar inúmeros grupos que sofreram e sofrem atualmente as chagas do pecado social na comunidade onde vivem. Regimes de escravidão, *apartheids*, holocaustos, genocídios, violência ou exclusão por gênero ou opção sexual e exclusões de classes fazem parte da lista de pecados sociais cometidos por sociedades e, muitas vezes, implantados pela própria política estrutural do contexto em questão (BOFF; CRISTO, 1978).

Segundo May (2008, p. 34), o pecado, como assunto central da teologia é, outrossim, tema essencial para a ética cristã. Em termos breves, o pecado é o “cometer o mal”, “errar o alvo”, estar em dissonância com Deus, com a natureza e com o próximo, um comportamento contrário à vida plena, digna e abundante.

2. Movimentos na labuta por relações de tolerância e igualdade em vista dos direitos humanos

De acordo com André Musskopf, nasce uma nova era histórica e eclesial a partir da década de 60, uma época de renovação e abertura, sobretudo na igreja tradicional da América Latina. Com isso, fala-se de um sujeito histórico e teológico renascido, novo. A partir dos anos 60, é possível, então, conhecer uma série de movimentos que passaram a levantar suas vozes em favor de grupos e minorias, cita-se Paulo Freire, com a Pedagogia do Oprimido, a Teologia da Libertação e sua opção

pelos pobres e oprimidos, a Teologia Feminista e o Movimento Gay (MUSSKOPF, 2002).

Da mesma forma que o movimento feminista, o movimento gay luta por libertação e voz para poder contar e reconhecer-se na história. Homens e mulheres homossexuais buscam-se como sujeitos que têm nome e corpo; um corpo que não se reconhece, não se entende e não vive de maneira plena na “normalidade” heterossexual (e masculina) imposta pela moral sexual tradicional e conservadora. Como essa questão está ligada de modo intenso ao moralismo sexual e à interpretação bíblica, Musskopf pontua que o movimento gay teve aceitação e disseminação diferente e menos profunda no campo teológico e eclesial se comparado à Teologia da Libertação e Teologia e Movimentos Feministas surgidos na mesma época e contexto. A partir do Papa João Paulo II, a Igreja Católica Romana deliberadamente ergue sua voz contra a homossexualidade, enviando ao mundo uma mensagem desaprovadora e homofóbica, ainda que seja sabido que, anteriormente, atos violentos, homofóbicos e excludentes já ocorriam “atrás das cortinas” da igreja (MUSSKOPF, 2002, p. 26 - 30).

Musskopf assevera que o fato de a leitura da Bíblia e a homossexualidade serem colocadas em contraponto é responsável pelo conhecido e acirrado embate entre a igreja e o movimento gay. É necessário compreender e resgatar a identidade da pessoa homossexual em integralidade e respeito, enxergando-a como ser atuante histórica e contextualmente, acolhida e digna aos olhos de Deus. Em vez disso, o mais comum comportamento e posição da igreja conservadora, e também da sociedade civil como um todo, têm sido a condenação moral e a negação da subjetividade da pessoa homossexual, comumente arraigados em uma argumentação bíblica ou com base em ideias de “anor-

malidade” moral e um desconhecimento quanto à diversidade que perpassa a vida humana histórica e contemporaneamente (MUSSKOPF, 2002, pp. 30 - 33)².

O Movimento Gay, que nasceu nos anos 60, continua lutando pela causa homossexual, pregando que as pessoas assumidamente gays precisam ter o seu “direito de ser” assegurado. Uma nova hermenêutica se faz urgente no sentido de compartilhar e ouvir as histórias dessas pessoas, histórias caladas e postas sob “tapetes” moralistas e homofóbicos. É essencial lhes descobrir dentro do silêncio (MUSSKOPF, 2002, MUSSKOPF, 2006), ajudá-las a perguntar, duvidar, questionar e, sobretudo, a não se esconder entre paredes de dor e exclusão, moralmente construídas em torno de sua condição. O silêncio opressor que mata e fere inúmeros gays diariamente precisa ser quebrado a partir da emergência de uma nova ética, enraizada na consciência coletiva de que a exclusão, a homofobia e o descaso para com a vida integral do ser homossexual configuram-se em pecado social (MUSSKOPF, 2002).

Questionamentos ou simples reconhecimentos quanto ao conhecido “o que devemos ou não devemos ser” fazem parte da vida de todo ser humano, visto que nascemos em um mundo “pronto”, em que ser mulher é ser “x” e ser homem é ser “y”. As “normas”, os conjuntos ou as listas morais nos são apresentadas de forma “natural” ou explicitadas pela família, sociedade, círculos de amigos ou comunidade religiosa. E não importa a cultura e o sexo, todo o ser humano passará pela descoberta da sexualidade e tentará se encaixar nos moldes propostos como

2 Para um maior aprofundamento: MUSSKOPF, André. Além do arco-íris. Corpo e corporeidade a partir de 1 Co. 12. 12-27 com acercamentos do ponto de vista da Teologia Gay. In: STRÖHER, Marga; MUSSKOPF, André; DEIFELT, Wanda; *À flor da pele*. 2 ed. São Leopoldo: CEBI/EST/Ed. Sinodal, 2006, p. 139-168.

“normais”, isto é, ser um heterossexual capaz de se reproduzir. Ocorre que a pessoa homossexual não se reconhece dentro desse molde e a descoberta da sua sexualidade, muito provavelmente, não é simples e fluente. Momentos de dura dúvida e condenação perpassam a vida dessas pessoas e, amiúde, momentos de silêncios asfixiantes as infligem. Na comunidade de fé, infelizmente, é preciso admitir que a situação possa ficar ainda pior. Noções de pecado (já comuns no próprio ato sexual em si, mesmo dentro da aceita e “normal” heterossexualidade) e condenação tornam-se latentes na igreja ao se tratar da homossexualidade. Assim, falando em termos gerais e não congregacionais, se uma pessoa homossexual corajosamente partilha dessa verdade com sua comunidade de fé, é possível que venha a escutar um discurso que busque e ofereça oportunidade de cura e conversão. Outra situação comum é aquela em que a pessoa recebe um acolhimento razoável, ou seja, é aceita e acolhida na comunidade de fé, mas não tem o direito de receber uma bênção matrimonial ou de assumir uma relação de namoro com outra pessoa de forma explícita. No campo teológico acadêmico, a pessoa assumidamente homossexual também pode ter o direito de ser ordenada para o trabalho ministerial negado a si (MUSSKOPF, 2002, MUSSKOPF, 2005, BRAKEMEIER, 1999).

O que perpassa toda essa “conversa” são, outrossim, questões de gênero. Falar de homossexualidade, bem como falar de feminismo, é questionar o sistema patriarcal posto e estruturado desde os primórdios dos tempos. Fala-se, aqui, de milênios, de séculos e séculos de cultura machista, classista, branca e heterossexual. A homossexualidade também se configura como uma grande ameaça ao patriarcalismo, o homem gay que não será pai, a mulher lésbica que abdica da sua função nata de ser mãe. Por eras, nada era mais natural do que o homem

prover o sustendo para a *sua* mulher e seus filhos, e, por sua vez, nada era mais natural do que a mulher obedecer e subjugar-se ao seu marido; destarte, um mundo (implícita e explicitamente) patriarcal não se mostra pronto e maduro para conceber a homossexualidade como “natural” de maneira instantânea. Na palavra “natural”, encerra-se um grande embate entre a(s) leitura(s) da Bíblia e a pessoa homossexual. Homossexualidade não é “natural”. A Bíblia diz (MUSSKOPF, 2002; RUETHER, 1993).

Musskopf propõe uma nova hermenêutica bíblica, não a fim de provar e comprovar a legitimidade da sua condição, mas, sim, para desconstruir, refazer e renascer a partir do contato com a leitura da Bíblia. A pessoa LGBT precisa dessa desconstrução, e o mundo precisa ouvir suas vozes falando e narrando o que a Bíblia diz sobre eles/elas. Essa hermenêutica é um “manusear” da Bíblia como sendo um instrumento de libertação. A Teologia Gay pressupõe um novo olhar para dentro da Bíblia, com os olhos de pessoas que experimentam e vivem a vida da sua forma, afinal, todo ser humano experimenta e colore a vida, e as formas de fazê-lo são todas distintas (MUSSKOPF, 2002, MUSSKOPF, 2006).

Segundo Musskopf, é impossível levantar a questão da homossexualidade sem mencionar que Romanos 1. 26-27 é um trecho bíblico no qual muitas pessoas encontram base para condenar perpetuamente a homossexualidade na Bíblia e, por conseguinte, na existência histórica e contextual de qualquer pessoa que se diga “temente” a Deus. A Teologia Gay começa por superar desta leitura e alça-se na busca por aceitação, convivência saudável e cura (cura das feridas e dores que essas pessoas carregam ao serem machucadas, discriminadas e excluídas da sociedade a da Bíblia). A mensagem bíblica precisa ressurgir na vida

de homossexuais de forma a apontar para caminhos de libertação e aceitação, negando veemente qualquer comportamento homofóbico e violento contra pessoas LGBT (MUSSKOPF, 2002).

Ademais, na e com a Teologia Gay, a pessoa homossexual pode libertar-se totalmente da noção injusta de que sua condição está centrada em pecado e, por isso, ela é culpada. O “direito de ser” está em o “ser” integralmente, com corpo e alma, não apenas em termos de direitos de realizar atos sexuais homossexuais. A Teologia Gay quer resgatar a pessoa homossexual deste “ser” que é, mormente, visto como um ser “escandalosamente sexual” e promíscuo, e, nas palavras de Musskopf, como uma “máquina de sexo”. A homossexualidade é “ser homossexual”, e ser homossexual é muito mais do que realizar atos sexuais com pessoas do mesmo sexo. Resgatar também é trazer à tona as histórias de relações mútuas e amorosas, de total entrega, de laços familiares homossexuais idênticos aos que pessoas heterossexuais experimentam, a diferença é que elas nascem com o direito, e quase com o dever, de vivê-los leve e livremente (MUSSKOPF, 2002, MUSSKOPF, 2006).

Em um mundo super “lotado”, procriar, há muito tempo, deixou de ser tarefa urgente e primeira do ser humano. Contemporaneamente, um exercício de discernimento moral e ético precisa atentar para esse fato. Além disso, contíguo aos movimentos “libertadores” e “empoderadores” aqui abordados, é absolutamente necessário estar ciente de que o advento de uma nova masculinidade (feminilidade e humanidade) não pode ser detido (MUSSKOPF, 2002.). A velha moralidade (e os moralismos) veste-se com novas cores, com novos traços e tem novos rostos e corpos (novos rostos e corpos masculinos, femininos, gays, sensíveis, belos, negros, indígenas, etc.). Esta é uma verdade eticamente inegável e humanamente urgente de aceitação.

3. Projeto de Lei da Câmara

O PLC 122/06 - Projeto de Lei da Câmara - está em discussão desde 2001 (Projeto de Lei Original: Nº 5.003/2001 de autoria da Deputada Iara Bernardi PT/SP, apresentado em 7/8/2001)³. A partir de 2006, vem sendo veementemente discutido o Projeto de Lei 122 - PLC122⁴ - popularmente conhecido como “Lei Anti-Homofobia”, no entanto, devido às suas inúmeras mudanças textuais já relatadas, anui-se que o termo deva ser evitado, pois a projeto de lei visa incrementar uma lei já existente, a saber, a lei nº 7.716, incluindo como ato discriminatório ações baseadas em preconceitos por orientação sexual, gênero, identidade de gênero, bem como os preconceitos contra idosos e pessoas com deficiência.⁵ Tais inclusões alteram a lei nº 7.716 de 5 de janeiro de 1989 que criminaliza o preconceito motivado por raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.⁶ Entretanto, é fato que se disseminou de forma mais veemente a verdade absoluta de que o projeto intenta puramente criminalizar atos e crimes homofóbicos contra a população de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais (LGBT). No ano de 2006, o PLC122 foi aprovado na Câmara dos Deputados, porém, encontra-se estanque na comissão de “Constituição e Justiça do Senado”, essencialmente porque a bancada conservadora e parte dos líderes

3 <http://www.senado.gov.br/atividade/materia/getPDF.asp?t=45607&tp=1>

4 Nova nomenclatura para a aprovação em nova casa (Senado).

5 Assunto: Social - Direitos humanos e minorias; Apelido: (CRIMINALIZA A HOMOFOBIA); Data de apresentação: 12/12/2006. Disponível em: http://www.senado.gov.br/atividade/materia/detalhes.asp?p_cod_mate=79604.

6 Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm> Acesso em: 10/04/2013.

religiosos evangélicos divergem enormemente quanto ao tema e, conseqüentemente, quanto à lei.⁷

Em todos os âmbitos e dentro das diversas ações do governo na labuta por uma promoção de direitos humanos e preservação da vida e dignidade da pessoa homossexual, a discussão de cunho moral é acirrada, profunda e polêmica. Destarte, torna-se claro que o PLC 122/06 apenas será aprovado após amplo entendimento e reflexão do tema a ser protagonizado por toda a sociedade civil, um conhecimento anterior às leis e programas se faz urgente e necessário, visto que se evidencia muito desconhecimento acerca da lei em questão. O diálogo contínuo e a participação das vozes religiosas na elaboração do artefato linguístico da lei se mostram como possibilidades capazes de promover uma aceitação mais ampla da lei, na busca por aprovação da criminalização de atos violentos contra pessoas homossexuais, entre outros.

Clama-se por uma superação do discurso hermético e confuso que perpassa essa labuta centrada no direito humano de ser “livre e igual”. As vozes religiosas precisam ser chamadas a (re)conhecer, fortalecer e contribuir para com tais ações, visto que fazem parte da sociedade e têm direito de voz dentro das discussões que concernem à nação de forma particular. Neste sentido, é observável que, em inúmeras situações, as comunidades e vozes religiosas são tidas como aliadas das causas, pode-se dizer, menos “morais”, como por exemplo, reflexões acerca da maioria penal, pobreza e justiça.

Atualmente, o grande bordão “Estado laico”, disseminado na mídia

7 Fonte: http://www.bbc.co.uk/portuguese/videos_e_fotos/2012/08/120805_homofobia.shtml Acesso em 15/09/2012.

e internet como nunca antes na história desse país, também carece de reflexão crítica. Primeiramente, a partir de quais parâmetros estabeleceu-se o ser ou não ser uma “religião”? Ser estado laico quer realmente dizer que nenhuma pessoa ou líder religioso pode expor suas opiniões e questionar ações políticas e governamentais publicamente? Como entender os momentos históricos em que as religiões e seus líderes serviram como baluarte para mudanças ou transformações sociopolíticas, por exemplo? Se, eventualmente, o Brasil gerasse um projeto de Lei Pena de Morte, as religiões contrárias seriam alvo dos mesmos questionamentos atuais? Quando do referendo de 23 de outubro de 2005, frente à Lei de Desarmamento (Lei nº 10.826/2003), muitas comunidades religiosas apoiaram a causa do desarmamento, mas tal evento democrático não causou os mesmos questionamentos acerca de uma possível violação do ser “Estado Laico”. Por quê? Partindo dessa simples constatação, estima-se que questões de cunho moral colocam-se como um divisor de águas entre liberdade de expressão, liberdade religiosa e laicidade.

Três pontos são emblemáticos nessa discussão de alicerce moral: o casamento entre pessoas do mesmo sexo, a leitura pública das Sagradas Escrituras e a liberdade de expressão das instituições e indivíduos contrários ao projeto de lei em pauta devido às suas convicções morais e religiosas. Os pontos supracitados configuram-se como impasses relevantes na busca por aprovação da lei, visto que mexem com os brios dos religiosos de forma profunda. Todavia, muitos ainda conhecem versões antigas do texto, que circula há mais de 10 anos, e confundem parágrafos outrora extintos. Tanto o texto de Fátima Cleide, quanto o texto mais recente da Comissão de Direitos Humanos (Relator: Paulo Paim) não trazem nenhuma menção à anulação de direito de liberda-

de de expressão, que também se configura em uma lei garantida pela Constituição brasileira de 1988. O texto mais recente torna o PLC 122/06 mais abrangente em seus termos, usando termos como “orientação sexual” ao invés de homossexuais, e inclui outros grupos como idosos e pessoas com deficiência.

Conclusão

São tempos de violência e discriminação que geram a necessidade de uma (nova) lei que vise proteger a vida de seres humanos sacrificados pelo sistema de comunidades morais que não aceita seus corpos, vozes e experiências em seu seio. Este estudo trouxe contribuições de May e Dussel acerca da importância de discernir questões urgentes em nossa época, a saber, a moralidade que nos é apresentada como natural. O exercício de discernimento moral é urgente a fim de libertar e gerar vida justa aos “não eleitos” em comunidades morais excludentes. Há um sistema desequilibrado e uma má distribuição de bem-estar, valor, “merecimento”, prestígio e obrigação moral (MAY, 2008, p. 22 - 24), discernir e dialogar, falar e ouvir, olhar e enxergar, são os imediatos imperativos na construção dos direitos humanos de pessoas LGBT no contexto brasileiro.

A partir das contribuições de Musskopf, reflete-se a urgência de uma nova hermenêutica no sentido de compartilhar e ouvir as histórias caladas e não ouvidas das pessoas LGBT. É essencial lhes descobrir dentro do silêncio, ajudá-las a perguntar, duvidar, questionar e, sobretudo, a não se esconder entre paredes de dor e exclusão, moralmente construídas em torno de sua condição.

O silêncio opressor que mata e fere inúmeras pessoas por conta de sua orientação sexual diariamente precisa ser quebrado a partir da emergência de uma nova ética enraizada na consciência coletiva de que a exclusão, a homofobia e o descaso para com a vida integral do ser homossexual configuram-se em “pecado social” e dilaceração dos direitos básicos do ser humano.

“É na esfera política e pública que realizamos nossa condição humana”.
(Hannah Arendt)

Referências

- AGÊNCIA Senado. PLC - PROJETO DE LEI DA CÂMARA, Nº 122 de 2006. Assunto: Social - Direitos humanos e minorias; Apelido: (CRIMINALIZA A HOMOFOBIA); Data de apresentação: 12/12/2006. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/atividade/materia/detalhes.asp?p_cod_mate=79604> Acesso em: 10 out. 2012.
- AGÊNCIA Senado. Portal de Notícias: Marta Suplicy: PLC 122/06 depende de apoio da sociedade, 15/05/2012. Disponível em: <<http://www12.senado.gov.br/noticias/materias/2012/05/15/marta-suplicy-lei-anti-homofobia-depende-de-apoio-da-sociedade>> Acesso em: 10 jun. 2012.
- BOFF, Clodovis; CHRISTO, Alberto Libanio. Pecado Social y conversion. In: *Pecado social y conversion estructural*. 1. Ed. Bogota: CLAR, 1978.
- DALY, Herman E.; COBB, John B.; COBB, Clifford W. For the Common Good: Redirecting the economy toward community, the environ-

- ment, and a sustainable future. Universidade de Minnesota: Beacon Press, 1989.
- DUSSEL, Enrique. *Ética comunitaria*. Florida, Argentina: Ediciones Paulinas, 1986.
- MAY, Roy H. *Discernimento moral: uma introdução à ética cristã*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2008.
- MUSSKOPF, André. *Uma Brecha no Armário: propostas para uma teologia gay*. São Leopoldo: EST, 2002.
- _____. *Talar rosa: Homossexuais e o Ministério na Igreja*. São Leopoldo: Oikos Editora, 2005.
- _____. Além do arco-íris. Corpo e corporeidade a partir de 1 Co. 12. 12-27 com acercamentos do ponto de vista da Teologia Gay. In: STRÖHER, Marga; MUSSKOPF, DEIFELT, Wanda; André; *À flor da pele*. 2 ed. São Leopoldo: CEBI/EST/Ed. Sinodal, 2006, p. 139-168.
- ORWELL, George. *Animal Farm*. Penguin Books Limited, 2003.
- RUETHER, Rosemary. *Sexismo e religião*. Rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo, Ed. Sinodal/EST-IPPG, 1993.
- SENADO Federal. Projeto de Lei da Câmara. Número 122, de 2006. Disponível em: <<http://www.senado.gov.br/atividade/materia/getPDF.asp?t=45607&tp=1>> Acesso em: 10 jun. 2012.

De dentro para fora: controvérsias católicas e espaço público

*Emerson José Sena da Silveira **

Resumo

Nesta comunicação pretende-se mapear algumas controvérsias contemporâneas da Igreja Católica e algumas de suas repercussões públicas demonstrando as intrincadas teias entre religião e modernidade. Abordando as controvérsias relativas aos movimentos tradicionalistas e liberais, (por exemplo, a Fraternidade Sacerdotal São Pio X, as Católicas pelo Direito de Decidir, a Conferência de Líderes de Religiosas dos Estados Unidos ou LCWR-Leadership Conference of Women Religious, O movimento de padres austríacos “Apelo à Desobediência”) pretende-se demonstrar os impasses presentes na relação entre catolicismo e espaço público. A partir de algumas reflexões teóricas mostra-se que as tensões internas, ao ganharem ampla repercussão nos espaços públicos, retroagem sobre a própria instituição, intensificando os dilemas entre a dogmática e a práxis católica.

Palavras-chave: Controvérsias católicas. Espaço público. Esfera Pública.

* Antropólogo. Doutor em Ciência da Religião. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: emerson.pesquisa@gmail.com

Introdução

Para pensar o impacto das controvérsias internas católicas e suas repercussões na dimensão pública, o presente texto elabora uma breve reflexão sobre as estruturas constituintes da modernidade, o espaço público, a religião e, por fim, a posição da instituição católica perante os desafios postos pelas metamorfoses modernas.

Ao partir de reflexões teóricas e casos empíricos, pretende-se traçar aqui um panorama antropológico no qual desponta uma constatação: o aumento do impasse entre a autorrepresentação mítica da Igreja Católica (instituição atemporal e sagrada, além da história, monarquia espiritual e portadora da verdade divina maior) e a autorrepresentação da sociedade moderna (racional, laica, democrática, portadores de verdades humanas).

Nesse sentido, é preciso situar a relação da Modernidade com a Igreja Católica e seus catolicismos, em especial o eclesiástico e o tradicional, marcada por aproximações e distanciamentos, condenações e hesitações.

Esse impasse recrudescer as tensões internas à instituição eclesial: por um lado, os católicos e seus grupamentos mantêm grau de recusa e aceitação do imaginário moderno; por outro lado, a produção, circulação e consumo de informação pública, publiciza algumas controvérsias católicas e acentua o movimento simultâneo de humanização do divino (crescimento da laicidade e imanentização do transcendente) e divinização do humano (intensificação dos valores humanos e transcendentalidade do imanente) (FERRY, 2010).

A publicização de questões teológicas ou pastorais internas tem resultado em movimentos diversificados tanto da Igreja, quanto da

sociedade, em busca por apoios políticos, sociais e epistemológicos. Há uma complexa rede de alianças e de disputas em andamento: por um lado, grupos católicos (mais liberais, mais conservadores ou mais progressistas), aproximam-se dos meios de comunicação social (e com particular intensidade das novas redes eletrônicas) e seus circuitos para divulgarem, ou defenderem, ideias e posições em relação às controvérsias; por outro, grupos laicos, tanto de esquerda, quanto de direita, também dentro das redes sociais, aproximam-se ou distanciam-se dessas controvérsias para pressionar institucionalmente a igreja e/ou a sociedade.

Essas movimentações impõem brechas sociais na autorrepresentação mítica da Igreja Católica como entidade divina e atemporal, aumenta a percepção de pluralidade interna e acentua as dificuldades do governo eclesial no calor líquido das transformações da esfera pública moderna (HABERMAS, 1962).

Na modernidade, pelo menos duas áreas católicas sensíveis, o conjunto moral-sexualidade e pastoral-teologia, serão acometidas por dissidências, ações de pequenos grupos nas controvérsias, eventos teológicos, morais e sociais originados em ambiente interno à Igreja Católica.

Dissidências e controvérsias podem caminhar juntas e nascer dentro de sacristias, universidades, seminários e templos, mas ganhar a esfera e espaço públicos repercutindo de volta, interpelando as autoridades clericais, mobilizando grupos internos e enfatizando os dilemas entre mito e história na ação da Igreja Católica.

Por outro lado, o papel da Igreja Católica nas lutas pela legitimidade de direitos individuais, culturais e sociais foi e é marcante em muitos países, inclusive o Brasil. E foi na esfera e espaço públicos que a ins-

tituição católica invocou princípios e ações atemporais (as verdades evangélicas) em favor de processos de legitimação das demandas de proteção aos direitos individuais.

Em especial, na América Latina, e no Brasil, mais especificamente, que a Igreja Católica “atuou como força motriz importante na concepção e estabilização política dos direitos de liberdade de consciência” (MONTERO, 2012, p. 170). Contudo, esta comunicação pretende focar a articulação entre questões internas católicas e a esfera e/ou espaço públicos, analisando alguns desdobramentos essenciais.

Espaço público e modernidade: raízes laicas, seculares e religiosas

À medida que o espaço público tornou-se um elemento estrutural nas sociedades ocidentais, agudizou-se a ambiguidade da Igreja Católica: por um lado, assumiu comportamentos diante de críticas quanto a sua autoridade, ofensiva, por outro, desferindo críticas quanto à atuação moral de atores sociais. Em ambas as situações, o poder sacro-espiritual esvaziava-se perante as novas dinâmicas e o processo de diferenciação das esferas institucionais, acelerado com a globalização (BEYER, 1994).

Aqui, para a reflexão teórica, um elemento fundamental é a diferenciação entre os conceitos de esfera pública e de espaço público, pois apesar de aproximarem-se, possuem acepções diferentes: o primeiro designa a concepção habermasiana, em que o ideal normativo de uma discussão racional, dialógica e face-a-face é a substância teórica; o segundo designa uma realidade sociológica em que os meios de

comunicação social são elementos estruturantes e constitutivos. Por conseguinte, “o espaço público contemporâneo pode ser designado por ‘espaço público mediatizado’, no sentido em que é funcional e normativamente indispensável do papel dos média.” (WOLTON, 1995, p. 167):

Nesse sentido, outra diferenciação é essencial, desta vez entre esfera pública, informal e desregulada ou “público fraco” e esfera pública formal e regulada, ou “público forte”. Na primeira não há poder de tomada de decisão. Na segunda, esse “público” é o responsável pela formação democrática da opinião e da vontade (HABERMAS, 1992, p. 307).

Nesse sentido, a autonomia progressiva da dimensão política, exemplificada pelo Estado Laico, constituiu uma esfera dessacralizada de ação e valores, embora não destituída de influências religiosas. Emerge o espaço público como dimensão fundante da modernidade, marcado por dinâmicas comunicacionais e racionalidades políticas, ambas dotadas de lógicas próprias, em tensão, ou distensão, com as estruturas religiosas, institucionais e não-institucionais dos muitos grupamentos incrustados na vida social.

A modernidade, cujo nascimento confunde-se com a emergência tanto da esfera pública, quanto do espaço público, permanece com potencial emancipatório vigoroso e que, segundo alguns pensadores, poderia ser corrigido e ampliado (HABERMAS, 1962; 1992). Porém, a gênese da modernidade não pode ser dissociada de dois fatos e dois conceitos fundamentais: secularização e laicidade.

Nesse sentido, há um longo e extenso debate sobre o velho paradigma da secularização e da laicidade, tanto favorável, quanto contrário a algumas das ideias originalmente associadas a ambos os modelos paradigmáticos: desencantamento e racionalização das esferas sociais,

perda do poder normativo da religião em relação aos comportamentos coletivos e individuais, recuo da experiência religiosa para o âmbito pessoal e privado, perda do poder heurístico-explicativo da linguagem teológica, autonomia do político, das mídias e dos mecanismos estatais em face das instituições religiosas, bem como maior poder de modelagem das ciências e das técnicas em relação e a sociedade.

No entanto, diante dos ziguezagues empíricos e das irrupções violentas do religioso, os embates em torno às teorias da secularização e da laicidade, se dão em três direções: afirmar o absoluto do processo, irreversível e triunfal; afirmar o contrário, ou seja, a volta irrecusável da religião e da experiência religiosa e, por fim, relativizar ambos os processos, pensando em diferentes trajetórias de combinação entre religião institucional, experiência religiosa, secularização, mídias, laicidade e racionalidade econômica, política e comunicacional.

A primeira e a segunda direções sofrem de cansaço epistemológico e comprometimento subjetivo, ou seja, além de serem teorizações, tornaram-se fontes de desejos e tomadas de partido. Por isso, dentre os vários caminhos para se repensar a intrincada relação entre secularização, laicidade e religião nas sociedades contemporâneas, dois ganham destaque: recomposição do religioso na sociedade moderna, e consequentemente da memória e da tradição em meio às vertiginosas transformações contemporâneas ou a emergência de espectros de convívio, e, por conseguinte, continuidades e descontinuidades entre secularidade, vivência religiosa e laicidade, em múltiplas combinações empíricas construídas historicamente (HERVIEU-LEGER, 2008; CASANOVA, 1994; MONTERO, 2012).

Os embates da Igreja Católica, mensurados por encíclicas e documentos condenatório-restritivos com relação a fenômenos e expres-

sões modernas (liberalismo, comunismo, família e arte modernas, entre outros), mas também com relação a movimentos e fenômenos internos (dos padres operários franceses à teologia da libertação) acentuou os impasses da linguagem teológica e institucional usada pela hierarquia para movimentar-se tanto na esfera pública, quanto no espaço público.

E aqui, na Igreja ou na Sociedade, pode-se desdobrar uma interessante noção habermasiana: a de que a formação da vontade e a formação da opinião, a dimensão formal e a informal, entrelaçam-se constitutivamente, e é aí que residem as flutuações das estratégias decisórias e discursivas e dos atores institucionais e não institucionais (HABERMAS, 1992).

Essas formações e posicionamentos ocorrem tanto dentro de instituições religiosas, quanto de instituições não religiosas, não obstante o catolicismo oficial conceber a igreja como corpo uno, indivisível, místico.

O descompasso entre a Igreja Católica, que se assume como sagrada e sobrenatural e o mundo moderno, que gira sobre eixos laicos e seculares, não só prosseguiu, como aumentou. Entre o Concílio Vaticano I (1869-1870) e Vaticano II (1962-1965), esse hiato atingiu o zênite e o processo de *aggiornamento* tem início a partir de reformas importantes, dentre as quais a reforma litúrgica, que aboliu uma série de rituais antigos, propondo ritualísticas e linguagens simples e acessíveis às massas católicas, adaptadas as esferas do mundo moderno. O uso do latim, as solenidades cerimoniais dos prelados e eventos litúrgicos, as vestimentas e paramentos, entre outros elementos, foram deixados de lado. Chega-se a um ponto de aproximação com as estruturas culturais da modernidade que um importante documento conciliar (Vaticano II)

No entanto, na travessia entre esses concílios, mas particularmente após os mesmos, a Cúpula do Vaticano, liderada pelos Papas João Paulo II e Bento XVI, manteve estratégias ambíguas em relação às dissidências e controvérsias: isolou, censurou, distanciou ou expulsou pequenos grupos divergentes (teólogos, padres, leigos), tanto em termos liberais, quanto tradicionais, mas ao mesmo tempo, abriu canais de diálogo e negociação com alguns desses grupos com destaque para aqueles que cultivavam (e cultivam), a nostalgia da tradição como atemporalidade e transcendência última da Igreja.

Nesse sentido, pode-se falar em dissidências liberais, conservadoras e progressistas que tanto podem permanecer incubados na instituição ou eclodirem, separando-se formalmente da obediência a Roma. A título de ilustração, citam-se duas dissidências, baseadas em controvérsias acerca da autoridade do Papa e dos Concílios para governar e promover mudanças no Corpo Eclesial.

Em 1916, consagrou-se a Igreja Católica Liberal, com ramificações em diversos países, inclusive no Brasil. Fundada em Londres em 1916, separou-se de Roma no século XIX por discordar da promulgação do dogma da Infalibilidade Papal solenemente proclamado no Concílio Vaticano I. Num mundo em rápida planetarização de meios de produção e consumo (mercado), técnica e ciência (novas e potentes intervenções e explicações racionais) e política (expansão dos direitos civis e individuais, seguida posteriormente pelos direitos sociais e culturais), a resposta institucional católica foi acentuar a autoridade papal como absoluta e universal. Em resposta a universalização oriunda da dimensão social, econômica e política, reforçaram-se outras universalidades: a autoridade papal, o dogma e outros aspectos.

Contudo, quando a Igreja Católica é expulsa a contragosto de alguns aparelhos estatais, ela tornou-se força política, de esferas civis em construção, como no caso brasileiro (MONTERO, 2012). Há que se levar em conta, dessa forma, as complexas combinações entre mito, história e contextos locais, regionais, influências históricas e culturais.

A controvérsia a respeito da infabilidade papal despertou não só reações contra, mas movimentos favoráveis a essa nova configuração do poder espiritual do papa e, assim, movimentos devocionais e grupos de bispos começaram a enfatizar a transcendência do poder papal.

O Concílio Vaticano I (1869-1870) e a sua declaração da infalibilidade do Papa despertou muita controvérsia na Igreja Católica Romana. Sob a liderança de Johann Joseph Ignaz von Döllinger, Católicos da Áustria, Alemanha e Suíça repudiaram o novo dogma do Concílio e foram imediatamente excomungados. Organizaram-se em uma congregação de 'Velhos Católicos' para se distinguir do 'novo dogmatismo' Católico do Concílio Vaticano, sendo ajudados por Bispos da Igreja de Utrecht, que consagraram Bispos para a Alemanha e Suíça.

Em 1998, um grupo ultratradicionalista católico liderado pelos bispos Dom Marcel-François Lefebvre e Dom Antônio de Castro Meyer, consagrou bispos e sacerdotes, desobedecendo a proibições papais editadas após a promulgação do Concílio Vaticano II. João Paulo II os excomunga e pouco depois, liderados por esses prelados ultratradicionalistas, críticos contumazes do Concílio Vaticano II, consolida-se a Fraternidade Sacerdotal Sociedade Pio X, que reúne grande parte dos católicos conservadores rompidos com Roma. Todas essas igrejas católicas possuem filias no Brasil e no mundo, bem como seminários e estruturas de comunicação, páginas eletrônicas e redes sociais.

Nem todas as dissidências e controvérsias resultam em grupos que se separam formalmente, mas são fundamentais para a decisão de sair ou ficar na Igreja Católica. Mas, é interessante notar que as dissidências liberais e conservadoras cujo resultado foi a “saída”, não se autorrepresentam como desligados da Igreja Mítica, Corpo Atemporal de Cristo na história do mundo e dos homens, mas, ao contrário, se veem e se definem como continuidades legítimas, ou nas palavras de Mãe.

Contudo, após o Concílio Vaticano II, a tendência de modernização teológica e pastoral foi refreada por pontificados (João Paulo II e Bento XVI) mais cautelosos moral e teologicamente em face à modernidade e seus valores laicos, liberais e individuais, muito embora as relações com os meios de comunicação e consumo tenham se aprofundado.

Em outras palavras, a esfera pública e o espaço público, eixos estruturais da modernidade não puderam ser ignorados pelas instituições religiosas, pois é nesse cenário que o catolicismo movimenta-se e luta por sua plausibilidade social, um cenário no qual atores coletivos e individuais, laicos e religiosos, se comunicam, se convencem e tomam decisões.

Nesse processo, a Igreja católica vê aumentar, ou fermentar, dissensões internas, tanto na direção de maior abertura e diálogo com o mundo moderno, quanto na direção oposta, de fechamento e retomada de posições conservadoras. Observe-se que as gradações de posição variam, radicalizando-se ou distendendo-se ao longo do tempo.

As redes sociais (Facebook, Twitter), mecanismos fundamentais das mídias, pulverizam as controvérsias, alimentando-as e desdobrando-as ad infinitum. Blogs, sites, jornais eletrônicos e impressos, pisam e repisam controvérsias internas, angariam adeptos contra e a favor, críticos de todas as latitudes e longitudes, idades e condições sociais.

Mas, longe de perenizar as oposições e fidelizar as adesões, a lógica contemporânea das redes sociais opera, segundo alguns sociólogos, por identificações, ou liquefação de identidades, ao contrário de seu endurecimento. É comum que os jovens católicos, por exemplo, declarem adesão a algum ponto conservador, ou liberal, e ao mesmo tempo manifestarem preferências estéticas opostas, ultraliberais.

Nesse sentido, a convergência digital, ou seja, a convergência de mídias numa mesma plataforma (celulares, por exemplo), a acessibilidade de consumo, tanto pelo barateamento das tecnologias e sua difusão, quanto pelo aumento de renda média da população economicamente ativa e as mudanças de trânsito e filiação religiosa tendem a intensificar o quadro de controvérsias que, brotando dentro do catolicismo, derramam-se sobre a esfera e espaços públicos e daí retornam novamente atingindo, novamente, a Igreja Católica.

O mundo cibernético embaralha completamente as distinções entre mídias tradicionais e internet - convergência midiática: uma mesma plataforma - na qual estão jornal, tv, rádio, redes sociais - celulares, iPod's, smartphones, computadores pessoais.

Controvérsias e temores: entre a tradição e liberdade

Nesta comunicação, abordar-se-ão algumas controvérsias que eclodem após o Concílio Vaticano II, mesmo que suas raízes possam ser identificadas em fatos e eventos anteriores, ou seja, sua genealogia seja complexa cultural e historicamente.

Nesse sentido, há, em andamento, três tipos de controvérsias: as morais-sexuais, as tradicionais e as liberais-progressistas. O quadro a seguir identifica algum das características de cada uma:

Quadro 1 – Tipos de controvérsias

Itens	Moral-Sexual	Tradicional	Liberal-Progressista
Tempo- ralidade	Presente	Passado	Futuro
Pretexto	Demandas de justiça e reparação de danos.	Demandas teológicas e litúrgicas convervadoras.	Demandas de justiça social, direitos de minorias, individuais ou de gênero.
Direção	Reparação e punição	Restauração	Modernização
Exemplos	Casos de pedofilia em congregações religiosas e paróquias	Fraternidade Sacerdotal Pio X	Teologia da Libertação, Comunidades Eclesiais de Base, teólogas feministas e grupos liberais (Católicas Pelo Direito de Decidir).

Fonte: Pesquisa Pessoal, 2013.

Essas controvérsias ganham o espaço público, são espalhadas aos quatro ventos e em muitos casos repercutem para dentro, com impactos financeiros e políticos sobre a Igreja Católica.

Há controvérsias com maior ou menor repercussão nos meios de comunicação, com maior ou menor apoio da opinião pública e impactos políticos e financeiros sobre a instituição eclesial. Mas em todas as controvérsias o que se passa, ou o que se passou, intramuros é rapidamente repercutido em mídias da própria Igreja Católica (jornais, rádios, TVs e revistas católicas) e mídias laicas, espalhando-se pelas redes sociais (Facebook, Youtube e Twitter), páginas e blogues católicos,

religiosos e laicos. Usa-se a expressão viral, pois algumas controvérsias começam dentro e seguem sem controle e projeção prévios.

Nesse sentido, o presente texto analisará um exemplo de cada controvérsia, destacando a importância dos meios de comunicação e das redes sociais na tomada de posições e no jogo político interno.

Talvez as mais duras e intensas controvérsias sejam àquelas que versam sobre abuso moral e sexual de sacerdotes católicos.¹ A mídia e as redes sociais repercutiram, a partir de meados dos anos dois mil, as denúncias que não são novas, algumas remontam as décadas de 1930 e 1940. Cardeais, bispos e padres foram acusados, e as repercussões tem sido, desde então, imensas. Processos judiciais obrigaram as dioceses a gastar milhões de dólares, em especial nos EUA, na Irlanda, na Inglaterra e em outros países.

O assunto é tão controverso que foi objeto de reuniões de cúpula e de um primeiro seminário internacional, promovido pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma em 2012.²

Nesse seminário, dois especialistas norte-americanos distribuíram os custos totais da crise dos abusos sexuais em pagamentos financeiros, sofrimento emocional, afastamentos entre clérigos e leigos e danos à autoridade moral da Igreja. Somente nos EUA, os números chegam a centenas de milhões de dólares e 45 mil vítimas de abuso sexual clerical somente entre 1950 e 2005, período do levantamento de dados.

1 Conferir: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/506397-pedofilia-na-igreja-22-bilhoes-de-dolares-pagos-e-100000-vitimas- apenas-nos-eua>. Acesso em 16 de setembro de 2013.

2 Conferir em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/505917-simposiointernacional-promovecombatepedofilia>. Acesso em 16 de setembro de 2013.

Há muitas controvérsias em torno dos abusos, mas talvez as mais complexas sejam àquelas que envolvem ordens religiosas e omissões episcopais. Uma delas refere-se a um movimento conservador, Legionários de Cristo próximo das querelas tradicionalistas, defensor de ideias e valores ultradireitistas tanto no campo da moral-sexual, quanto litúrgico.³ O fundador, Pe. Marcial Maciel Degollado foi acusado de graves abusos sexuais, bem como alguns de seus sacerdotes ajudantes.

O caso durou anos entre as primeiras repercussões da denúncia, feita em jornais católicos. Muito tempo depois, em 2012, o Vaticano, segundo a mídia interna: “impôs a lei marcial à ordem e ordenou a reescritura de sua constituição e a modernização de sua espiritualidade e cultura”⁴.

Sobre grupos liberais, são muitos, todavia, um deles se destaca por diversos motivos: liderança de padres ou religiosas, apoio leigo e clerical, crescimento em diversos países (Europa e EUA), apoio na imprensa e intensa presença nas redes sociais.

Quanto ao primeiro, surgiu a partir de 2010 na Áustria e logo foi denominado de ‘Apelo a Desobediência’. Ainda durante o papado de Bento XVI, o título do texto jornalístico escrito em fevereiro de 2013 deixa claro o temor: *Papa teme um cisma progressista na Igreja*. Os números de apoiadores do movimento delineiam um considerável impacto: 400 sacerdotes aderiram ao manifesto do fundador, o padre austríaco Helmut Schüller (59 anos), ex-vigário geral do cardeal arcebispo Schönborn e presidente da Cáritas austríaca (famosa organização ca-

3 Conferir em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/32151-pa-pa-impoe-lei-marcial-aos-legionarios-de-cristo>. Acesso em 16 de setembro.

4 Conferir em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/32151-pa-pa-impoe-lei-marcial-aos-legionarios-de-cristo>. Acesso em 16 de setembro.

tólica, presente em diversos países). Em 2012 obteve apoio de alguns bispos e aumentou a simpatia entre centenas dos milhares de padres austríacos e de outros países:

Está se expandindo o movimento do Apelo à desobediência, nascido na Áustria e agora com importantes ramificações na Irlanda, Alemanha, França e Eslováquia. Não faltam simpatizantes na América Latina, EUA e Austrália. O papa teme o primeiro cisma progressista, apoiado por centenas de padres e um grupo de bispos. 'Não tememos excomunhões nem queremos um cisma, mas sim que a Igreja nos escute e dialogue', explica o já popular 'Lutero austríaco', líder da Iniciativa dos Párcos, que conta com o apoio de 400 sacerdotes na Áustria⁵.

O programa de ideias defendido por esses padres é liberal e reflete a questão da humanização do divino: a expansão dos direitos individuais, dos direitos de minorias e outros elementos oriundos da modernidade que ganham, progressivamente, plausibilidade e força na esfera e espaço públicos:

Os 'desobedientes' [...] exigem o fim do celibato obrigatório, a permissão da comunhão aos divorciados em segunda união, a imposição do sacerdócio feminino, um papel mais importante aos fiéis leigos na Eucaristia, permitindo-lhes pregar e administrar os sacramentos sem uma missa quando não há sacerdotes, além de ordenar os *virii probati*, fiéis casados e com filhos de provada fé que possam se tornar sacerdotes sem renunciar

5 Conferir em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/506608-papa-teme-um-cisma-progressista-na-igreja>. Data de acesso: 12 de setembro de 2013

às suas famílias. E o respeito pelos homossexuais, abençoando suas uniões⁶.

As dissidências e controvérsias, obtendo repercussão na esfera pública, influenciam no comportamento clerical quanto à tomada de decisões: a censura, a crítica ou a expulsão. Uma reportagem, publicada por um famoso site católico, o *Vatican Insider*, ilustra o fio condutor desta comunicação:

O arcebispo de Viena hesitou em pôr em prática medidas de direito canônico contra os padres em revolta, temendo que, dado o sucesso midiático de Schüller, um esclarecimento oficial e, portanto, público pudesse se degenerar em um cisma claro e manifesto, em vez de latente como tem sido até agora. Isso é o que o cardeal de Viena afirmou durante as conversas na cúpula do Vaticano. Entre as muitas hesitações, a questão agora paira em toda a sua concretude e se apresenta perante o Vaticano. Na Cúria Romana, agora se levantam boatos segundo os quais preladados da Igreja não devem continuar sendo obrigados a aceitar que, sob o teto da Igreja austríaca, se insinue e se mascare cada vez mais em grande escala um cisma aquiescente. Manter o conflito fora do alcance da mídia e da opinião pública não ajuda a causa, especialmente levando-se em conta o fato de que ele subsiste há muito tempo. Os fiéis precisam de uma orientação precisa, até mesmo para o caso em que o fato de fornecer indicações bem definidas possa levar à deserção de muitos crentes.

6 Conferir em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/45324-apelo-a-desobediencia-manifesto-de-parocos-austriacos>. Acesso em: 12 de setembro.

Passemos ao terceiro e último exemplo, uma controvérsia tradicionalista, relativa aos processos de defecção conservadora, liderados por bispos e padres católicos. São controvérsias que podem alcançar repercussões maiores ou menores, dependendo do evento e de seu significado ou impacto político-social.

Dentre os mais famosos, está o movimento de crítica ao Concílio Vaticano II que redundou na fundação de uma sociedade ultraconservadora famosa: a Fraternidade Sacerdotal Pio X (FSSPX), que pouco a pouco cresceu e hoje conta com diversos seminários, centenas de padres, paróquias, bispos e milhares de seguidores espalhados por diversos países e estruturas midiáticas (jornais de sites)⁷.

As raízes desse movimento são anteriores e denominadas de integrista católico, que se constitui como. De fato, os inspiradores desse e de outros movimentos de restauração da antiga tradição católica em voga são os papas que adotaram o nome de Pio, dentre eles, Pio V (1565-1572), o mais aguerrida papa contrarreformista, criador de um catecismo, breviário e missal, que a origem da missa tridentina celebrada por séculos até o Concílio Vaticano II. Outros nomes importantes são Pio IX, Pio X e Pio XII. Pio IX editou um famoso documento, *Syllabus*, no qual condena a heresia modernista e suas manifestações (comunismo, freudismo e outros) e Pio X edita um juramento antimodernista, a ser proclamada por fiéis e padres.

Dom Lefebvre participou do Concílio Vaticano II com um grupo de bispos conservadores, criticou-o, mas ao final das deliberações, aprovaram os documentos conciliares. O Vaticano II, ao tomar uma série de

⁷ Conferir em: <http://www.fsspx.com.br/>. Acesso em: 12 de setembro de 2013. A organização possui diversas filiais em 30 países.

decisões sobre a liberdade religiosa, o ecumenismo, o diálogo com outras religiões e a relação papa-bispos, enfatizando essas questões como elementos chaves da nova postura eclesial e teológica.

Todavia, a partir de 1970, unido a outros tradicionalistas, rejeitou os textos do Vaticano II, em especial os favoráveis ao ecumenismo, ao diálogo inter-religioso, assim como às liberdades de consciência e de religião, e fundou a Fraternidade Sacerdotal Pio X. O lema tirado do Papa Pio X evidencia as concepções desse grupo: Restaurar tudo em Cristo.

Depois de várias conversas sem que o grupo demovesse suas opiniões, publicadas de diversas formas, Dom Lefebvre foi destituído do cargo episcopal pelo Papa Paulo VI. Mas, no papado de João Paulo II, em 1984, a Fraternidade Sacerdotal Pio X foi autorizada, sob algumas condições, a celebrar a missa segundo o rito tridentino. A expectativa era reunificar esse grupo.⁸

Enquanto as complexas negociações seguiam e para garantir a continuidade do movimento, Dom Lefebvre e Dom Meyer ordenaram bispos e sacerdotes à revelia do Vaticano, já que pairava forte proibição eclesiástica. Por isso, em julho de 1988, esse grupo foi excomungado pelo Papa João Paulo II.⁹

O argumento da controvérsia é interessante: a tradição é maior, é a verdade, e caso o papa se desvie dela, não mais está dentro da sacralidade. O Vaticano II representou uma ruptura com a tradição e, portanto, incorreu em heresia, constantemente chamada de modernista, pelos seus seguidores.

8 Conferir em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/43747-novas-liberdades-para-os-traditionalistas>. Acesso em: 12 de setembro de 2013.

9 Conferir em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/22239-uma-analise-da-atual-criese-clesial-artigo-de-peter-hunermann>. Acesso em: 13 de setembro de 2013.

Desde então, a luta se desenvolve pela suspensão da excomunhão emitida em 1988, com *vais-e-vens* complexos e intermitentes. A suspensão da excomunhão segue complexas filigranas teológicas, entre as quais, confissão pública e arrependimento sincero. Morre Dom Lefebvre, mas sagra o continuador da obra: Dom Bernard Fellay.

Sob o papado de Bento XVI, logo depois de eleito, iniciou-se uma aproximação e em 2006-2008, por meio de um decreto papal, as celebrações tridentinas (em latim) foram reabilitadas e a excomunhão dos bispos lefebvrianos. Desde então, o movimento intensificou sua atuação e as missas começaram a se espalhar pelo mundo.¹⁰

Essas celebrações começaram a ser denominadas de formas extraordinárias do ritual romano, apresentado como rito único. A forma ordinária desse ritual seria a missa reformada do Vaticano II. Para que padres, bispos e fiéis celebrem e participem desse ritual extraordinário, devem cumprir algumas requisições, como aceitação da autoridade papal, das decisões do Concílio Vaticano II (não negar a validade da missa de rito ordinário), entre outras.

Nas palavras do documento redigido por Bento XVI:

Os fiéis tradicionalistas que quiserem acompanhar a missa em latim, como permitido pelo ‘*motu proprio*’ de Bento XVI, ‘não devem apoiar nem pertencer a grupos que se manifestam contrários à validade ou à legitimidade da Santa Missa ou dos Sacramentos celebrados com o rito do Concílio Vaticano II’. E devem também ‘reconhecer o Romano Pontífice como Pastor Supremo da Igreja universal’.¹¹

10 Conferir em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/22239-uma-analise-da-actual-crise-ecclesial-artigo-de-peter-hunermann>. Acesso em: 13 de setembro de 2013.

11 Conferir em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/43283-missa-em-latim-um-direito-dos-fieis>. Acesso em: 15 de setembro de 2013.

O elemento paradoxal é que o rito tridentino, colocado à margem pelos documentos do Vaticano II, terá sua reabilitação a partir de pressupostos que, se não estão diretamente ligados à questão dos direitos individuais modernas, estão próximas da linguagem moderna. Em 2006, documentos da FSSPX diziam o seguinte:

A Fraternidade Pio X lembra que não poderá aceitar uma solução em matéria de comunhão eclesial que confine a missa tridentina a um estatuto particular. É necessário que a missa da tradição duas vezes milenar goze na Igreja de um direito de cidadania pleno e completo. (Esta missa) não é apenas um privilégio reservado a alguns; é um direito de todos os sacerdotes e de todos os fiéis da Igreja universal. Eis aqui o motivo pelo qual a Fraternidade Pio X convida os sacerdotes e fiéis a congregarem-se em uma campanha de oração.¹²

A invocação dos direitos dos sacerdotes e fiéis soa moderna. E o termo cidadania aparece. E é moderna. No discurso de muitos grupos simpatizantes,

Dentro do próprio movimento ultratradicionalista, espocaram controvérsias que relativas aos movimentos tradicionalistas. Em novembro de 2008, o bispo Richard Williamson, deu uma pequena entrevista a uma emissora de TV sueca na sacristia do seminário alemão da FSSPX, da qual era membro. Na ocasião, ele disse não acreditar que seis milhões de judeus tivessem morrido sob o domínio de Hitler durante a Segunda Guerra Mundial, e mais ainda, que um único judeu sequer havia morrido em uma câmara de gás. A negação do genocídio judaico

12 Conferir em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/22239-uma-analise-da-actual-crise-eclesial-artigo-de-peter-hunermann>. Acesso em: 13 de setembro de 2013.

repercutiu logo e tão intensamente na esfera pública e no espaço público que a FSSPX o expulsou de suas fileiras.

Considerações finais

Os meios de comunicação, formações estruturantes da esfera e espaço públicos, podem ser para a instituição católica, uma lâmina afiada em dois sentidos: ampliar o raio de contágio das controvérsias e provocar adesões ou defecções ao movimento, intensificando ou diminuindo dissidências latentes, aumentando ou diminuindo a eclosão da latência em separação oficial.

Nesse sentido, há uma ambivalência estrutural entre mito e história na atuação da Igreja Católica e suas controvérsias e dissidências. Ao se autorrepresentar como entidade divinamente criada, sobrenatural, a instituição salvaguarda a dimensão da sacralidade, mas ao espocarem em seu seio polêmicas cuja circulação e consumo remetem a esfera e espaço públicos, as visões sobre a Igreja tendem a se pluralizar, aumentando tanto a competição interna, quanto a necessidade de *aggiornamentos* históricos que deem conta dos desafios culturais, morais e sociais das sociedades contemporâneas.

Nesse sentido, desde dentro, a Igreja Católica se vê num delicado equilíbrio entre memória, tradição e modernidade. As dissidências e controvérsias são sintomas e espelhos da vida institucional católica num mundo e em sociedades nas quais as decisões, as vontades e os discursos são construídos na e pela arena pública, tornada espaço de todos, com grande influência dos meios de comunicação. Os espectros das polêmicas, à direita ou à esquerda, demonstram toda com-

plexidade de uma maquinaria milenar num processo de recomposição a desenvolver-se no meio das tormentas modernas e pós-modernas, relativistas, laicas e seculares, mas não irreligiosas ou antirreligiosas.

Referências

- BEYER, Peter. **Religion and Globalization**. London: Sage, 1994.
- CASANOVA, Jose. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: The University Chicago Press, 1994.
- FERRY, Luc. **O Homem-Deus, ou o Sentido da Vida**. 4 ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. **The Structural Transformation of the Public Sphere**. Cambridge: Polity Press, 1962.
- _____. **Between facts and norms: contributions to a discourse theory of Law and Democracy**. Cambridge: Polity Press, 1992.
- MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.
- WOLTON, Dominique. As contradições do espaço público mediatizado. **Revista Comunicação e Linguagens**. Lisboa: Edições Cosmos, Dezembro de 1995.

A atuação da Frente Parlamentar Evangélica (2004-11): Alguns antecedentes, a trajetória da FPE e uma análise crítica de sua atuação

*Saulo Baptista**

Resumo

Esta comunicação indica as ênfases que caracterizavam a atuação evangélica no parlamento nacional brasileiro, até 1986, e as novas ênfases que a têm caracterizado, a partir do Congresso Constituinte (1987-8) e da criação da Frente Parlamentar Evangélica (2004), até a atual 54ª legislatura. A análise crítica é feita a partir de categorias correntemente aplicadas para tipificar os grupos de parlamentares e suas práticas no Congresso, tais como “baixo e alto clero” e “legendas de aluguel”, fazendo-se, também, uma atualização da categoria “populismo”, como contribuição teórica para aplicá-la ao fenômeno político-religioso em destaque.

* Doutor em Ciências da Religião (Umesp), professor adjunto da Universidade do Estado do Pará (UEPA), email: saulo.baptista@gmail.com.

1 Introdução

A presença evangélica nos parlamentos e na política brasileira, em geral, foi marcada, na época da predominância dos protestantes tradicionais no cenário religioso não católico, pela ênfase na liberdade de culto e, conseqüentemente, na afirmação do Estado laico como forma de garantir a consolidação da democracia liberal no nosso país.

A presença protestante, principalmente no período a partir da república de 1930, contou com importantes parlamentares. Para citar alguns nomes, aleatoriamente, lembramos, por exemplo, de Guaracy Silveira, Aurélio Vianna, Adrião Bernardes, Daso Coimbra, Rafael Gioia Jr. e Fausto Rocha. A atuação desses e outros protestantes, de diferentes linhas, se caracterizava pela defesa da liberdade de expressão religiosa, ou, mais especificamente, liberdade de culto.

Nas diversas legislaturas anteriores ao Congresso Constituinte de 1987-8, a composição das bancadas apresentava forte presença das oligarquias rurais, bem como de representações do poder econômico industrial e financeiro. O Congresso brasileiro era mais excludente e conservador do que é hoje, pelo menos quando se observa sua composição, com base na origem do parlamentar e dos grupos lhe dão sustentação eleitoral.

A partir do Congresso Constituinte em 1987, houve um despertar dos pentecostais com o propósito de ocuparem os parlamentos brasileiros. Já havia iniciativas anteriores, em algumas unidades da federação, mas o momento constituinte é uma referência precisa para indicar essa nova postura, que a partir daí se generalizou.

É importante assinalar que os deputados Daso Coimbra e Íris Rezende visitaram, em janeiro de 1985, o encontro da Convenção Geral

das Assembléias de Deus que antecedeu a eleição para a legislatura seguinte (1987-91), ocasião na qual lançaram um repto para a maior denominação evangélica do Brasil, no sentido de que ela saísse da postura quase absentista para uma nova postura militante corporativa. Os assembleianos se mobilizaram, lançaram seus candidatos e ampliaram a presença na Câmara Federal, saltando de um para 13 deputados (FRESTON, 1994, 42-3 e 45). A Igreja do Evangelho Quadrangular já estava presente no parlamento nacional, com um deputado, Mário de Oliveira, desde 1979 a 1983, período da 46ª legislatura.

A principal agremiação representante do movimento que, posteriormente, ganharia o nome de neopentecostalismo, ou seja, a Igreja Universal do Reino de Deus, em que pese ser uma denominação jovem, conseguiu eleger um representante para o Congresso Constituinte. Nas legislaturas seguintes, cresceu de forma exponencial, passando para três, seis, 16 e 18 parlamentares, de 1987 a 2003.

A eleição de pentecostais e neopentecostais para o Congresso Constituinte se deveu, também, ao medo disseminado nas igrejas acerca de “ameaça comunista”. Para os “profetas” desse espectro, o Brasil seria tomado pelos comunistas, caso o novo ordenamento jurídico brasileiro viesse a favorecer bandeiras socialistas, visto que as lideranças dessas igrejas vinculavam os avanços dos movimentos sociais, dos partidos de esquerda e, em particular, do Partido dos Trabalhadores, à temida disseminação do comunismo na sociedade brasileira.

Curiosamente, esses evangélicos dos ramos pentecostal e neopentecostal, uma vez instalados no poder, passaram por uma rápida reciclagem, tão logo o PT conquistou o poder. De inimigos do PT-lulismo tornaram-se aliados, que costumam emprestar apoio aos governos pe-

tistas, em troca de negociações onerosas, consubstanciadas na ocupação de cargos, comissões e benefícios diversos.

Uma vez dentro do Congresso, essas oligarquias pentecostais logo aprenderam a transitar na máquina legislativa. A movimentação que antecede qualquer eleição é sempre uma escola eficaz para familiarizar postulantes e candidatos com as obscuras regras do jogo de bastidores da política. Essa “escola de formação” se completa com o exercício dos mandatos. Além disto, tendo em consideração que as estruturas das igrejas são verticais e o exercício interno do poder nesses espaços é autoritário, há uma tendência a que os políticos das corporações religiosas já venham formados nos mandonismos, coronelismos e caudilhismos, tão presentes na cultura política brasileira e bem instaladas, também, nas subculturas desses ramos evangélicos.

Desde a elaboração da Carta Magna, o Congresso, apresentava nova composição, incluindo, além dos evangélicos, os representantes do novo sindicalismo. A ascensão desses emergentes trouxe vitalidade e uma conformação menos oligárquica para a mais importante casa legislativa do País. Ou seja, esse ingresso de representantes de segmentos populares trouxe ganhos para o processo democrático e para a sociedade, ainda que alguns desses parlamentares viessem trazendo vícios dos mandonismo e autoritarismos que praticavam em seus respectivos espaços de origem.

No Congresso Nacional, ficou evidente que o lugar dos pentecostais seria no “baixo clero”. Ou seja, iriam engrossar a maioria que não comanda e que é manobrada pelos “cardeais”, os verdadeiros donos do poder, seja nos partidos e coligações, seja nas bancadas e grupos de pressão, principalmente aqueles que negociam apoio ao governo de plantão. Todavia, pertencer ao “baixo clero” no Congresso significa

ter “moeda de troca”, o voto, condição fundamental para negociar, de modo que as decisões pendam para o lado que vier a oferecer melhores vantagens, em forma de cargos, por exemplo, tanto nos nichos de poder do aparelho estatal federal, como nos espaços estaduais e municipais das bases do parlamentar.

Essa condição de “baixo clero” já vinha prenunciada na escolha das legendas, ou na distribuição de parlamentares de uma mesma instituição religiosa por diversas legendas, de acordo com as alianças com o poder em seus respectivos estados. Mas, em pouco tempo, as lideranças evangélicas verificaram que poderiam assumir o controle de legendas. O resultado dessa estratégia está hoje representado no fato da Assembléia de Deus ter forte presença no Partido Social Cristão e da Igreja Universal estar bem plantada no Partido da República. Não obstante, questões regionais explicam a filiação de evangélicos em grandes partidos, como o Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) e Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB). A presença de uns poucos parlamentares evangélicos no Partido dos Trabalhadores (PT) se deve à militância histórica deles nos movimentos populares, ainda como líderes estudantis, sindicais e de outros movimentos da sociedade civil, mas, essa presença tende a diminuir, devido ao fortalecimento de propostas moralistas em suas igrejas, as quais provocam constrangimentos na relação entre os parlamentares evangélicos e o conjunto desses partidos chamados progressistas. O petista evangélico, por exemplo, tem que optar, muitas vezes, entre sucumbir às pressões da religião e perder o apoio do partido, ou reagir às imposições de sua igreja e conviver harmonicamente com seu partido, mas sofrendo perdas de votos junto ao eleitorado de sua fé religiosa.

Retomando o raciocínio anterior, os novos evangélicos, egressos ao parlamento, deixaram evidente que não tinham afinidade com a tradição liberal “iluminista” dos antigos parlamentares protestantes, os quais defendiam um Estado laico, equidistante da Igreja Católica, das igrejas evangélicas e de outros grupos religiosos minoritários. Lembremos aqui que uma das primeiras propostas do grupo pentecostal foi a de colocar uma Bíblia Sagrada em local de destaque no plenário do Congresso Constituinte. Isto era até razoável, no contexto da cultura brasileira, onde católicos, praticantes ou não, têm mantido, ao longo da história do País, a prática de afixar crucifixos com o Cristo morto nas paredes das instituições públicas.

A natureza militante dos novos evangélicos se evidenciou no “espírito de cruzada” que trouxeram para o espaço público, em defesa das causas que, na interpretação deles, afinava-se com os princípios e valores do Evangelho. Com o passar do tempo, os evangélicos logo perceberam que poderiam ampliar essa frente em favor de bandeiras que eles denominavam de “defesa da família”, associando-se com parlamentares de tradição católica e espírita. Esta aliança se tornou mais vigorosa a partir da criação da Frente Parlamentar da Família e de Apoio à Vida, em abril de 2007, protocolada com 260 assinaturas de deputados e dez assinaturas de senadores. É fato reconhecido que grupos inimigos podem encontrar pontos de convergência, a ponto de se unirem, para combater um oponente maior, igualmente hostil em relação a esses grupos.

Ernesto Laclau escreve sobre a possibilidade de uma “articulação equivalencial” de demandas que leva grupos de tradições diferentes a se unirem para conquistar objetivos de interesse comum (2007, 98-9). As bandeiras moralistas de evangélicos, católicos e espíritas, cum-

prem esse papel de promoveram uma “articulação equivalencial” entre as bancadas respectivas, nos diversos parlamentos do Brasil, seja em nível local, estadual e nacional.

2 A trajetória da frente parlamentar evangélica (2003-2011)

A presença de políticos pentecostais e neopentecostais na 52^a legislatura (2003-7) foi objeto de nossa pesquisa de doutorado. Naquele período, foi instalada a Frente Parlamentar Evangélica. Os principais destaques de sua atuação ocorreram “na alteração da lei do Código Civil para distinguir as igrejas de outras associações, o que sem dúvida reforçou as garantias constitucionais em prol da liberdade de culto” (BAPTISTA, 2009, 378).

A Frente também atuou nos seguintes temas: estatuto do desarmamento, lei da biossegurança, ensino religioso e teoria criacionista e reforma política. A FPE manifestou apoio ao Estado de Israel, com viagem de alguns membros à chamada Terra Santa, transportando assim para o Congresso uma ideologia de igrejas evangélicas que confundem interesses geopolíticos israelenses contemporâneos com interpretações referentes ao Israel dos tempos bíblicos, como se o Estado judeu atual fosse continuidade do antigo, idealizado em profecias e literaturas semelhantes, de interesse do movimento sionista (Id., *ibid.*)

Além desse lado propositivo da atuação da FPE na 52^a legislatura, registramos, também, uma “agenda negativa” que manchou a atuação de metade dos parlamentares, espécie de “banda podre” dos evangé-

licos, envolvida em processos de corrupção. O fato foi registrado em nossa tese da seguinte forma:

[...] o grupo de evangélicos foi impactado pelo envolvimento de metade dos membros da FPE no esquema de compras superfaturadas de ambulâncias, a chamada Operação Sanguessuga, e de dois deputados da Iurd no escândalo de recebimento de propinas para votar em favor do governo, a CPMI do “mensalão”, sendo que um deles foi considerado inocente. No caso dos sanguessugas, 32 deputados evangélicos foram apontados como envolvidos e apenas três tiveram processos arquivados por insuficiência de provas (Id., *ibid.*)

Convém oferecer, neste breve texto, recortes do que aconteceu com a FPE na 53ª legislatura (2008-12) e algumas impressões sobre o que está ocorrendo nesta 54ª legislatura, com destaque para o caso Marcos Feliciano. Em seguida, queremos propor uma reflexão teórica para a compreensão do modo de atuar desses atores religiosos no espaço público.

O desempenho dos parlamentares evangélicos na 53ª legislatura foi analisado por Luiz Prisco, a partir de uma pesquisa quantitativa sobre os projetos de lei que eles apresentaram ao Congresso. Prisco observou que

a bancada evangélica federal – assim como outras frentes parlamentares – funciona como um organismo especializado em exercer pressão para defender os interesses políticos dos evangélicos, garantido uma pluralidade – no que tange ao campo religioso – no parlamento (2010, 92).

Não obstante essa identidade comum, que os fazia serem conhecidos como evangélicos, tratava-se de um grupo diversificado na com-

posição, tanto social como política. Do ponto de vista social, Prisco (2010, 50-52) destacou que se tratava de um grupo com idade elevada. A média era de 51 anos, quando o citado pesquisador coletou seus dados, em 2009. Sobre a composição de gênero, apenas duas mulheres foram eleitas no conjunto de 32 deputados (6,25%), enquanto os homens correspondiam a 93,75 % dos parlamentares, aspecto que ainda denuncia o predomínio esmagador da liderança masculina no universo evangélico brasileiro. Quanto à escolaridade, 71,87% dos parlamentares alcançaram grau universitário, enquanto 21,87 % concluíram o ensino médio. Mesmo se tratando de um grupo com acesso privilegiado à educação, por serem líderes desse campo religioso, mesmo assim se registraram 6,25%, ou seja, dois deputados com escolaridade básica incompleta (ensino fundamental). Um destes era o deputado Mário de Oliveira, veterano líder político, presente em oito legislaturas, e presidente da Igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil, durante algumas décadas. No aspecto profissional, curiosamente, apenas 15,62 % se apresentaram como religiosos, enquanto 40,62 % se auto identificaram como profissionais liberais e 31,25 % como políticos. Esses enquadramentos, porém, podem indicar interpretações distorcidas, visto que alguns pastores, ao abraçarem a carreira política, optaram por essa nova classificação, embora não tivessem abdicado da condição de clérigos.

Os parlamentares evangélicos estavam filiados a mais de uma dúzia de partidos, com destaque para o Partido Social Cristão (PSC) e o Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB). Pelo critério de classificação, que, no caso, era somente o espectro ideológico dos partidos, Prisco classificou os deputados na condição de militantes de direita, de esquerda e de centro. Destacamos as conclusões do pesquisador:

Assim, demonstramos que se trata de um grupo parlamentar plural sócio e politicamente – composto por mais de 12 partidos políticos, com destaque para o PSC e PMDB. Ideologicamente, podemos ver uma maioria à direita, precisamente 53,12%. Do ponto de vista da ação política, ou seja, a proposição de Leis, percebemos também uma pluralidade, porém, existe um espaço de centralidade para os projetos de Lei sobre duas temáticas: trabalho e direitos do consumidor. Um outro dado interessante que mostramos nesta parte é que 25% dos congressistas evangélicos não apresentaram nenhum projeto de Lei durante a 53ª legislatura. (PRISCO, 2010, 92-3)

Esse critério de classificação deve ser encarado com reservas, visto que não houve levantamento das votações individuais em cada tema específico, metodologia adotada, por exemplo, pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócioeconômicos (DIEESE). Esse critério, segundo nosso entendimento, permite caracterizar melhor o perfil ideológico de cada representante. Como é de conhecimento público, no Brasil, a filiação a um partido não costuma definir a condição ideológica de um cidadão, principalmente se for considerado que, no caso dos políticos de carreira, o que determina a filiação são fatores regionais, como alianças eleitorais e circunstâncias e interesses diversos, que passam ao largo de definições ideológicas.

Sobre uma tentativa de identificar um perfil de atuação, o mesmo autor indica o seguinte:

[V]imos que o lugar de destaque das proposições sobre trabalho e direitos do consumidor estão ligados ao novo perfil dos eleitores evangélicos e também [a] um caráter populista em algumas dessas propostas. Trabalhamos também com a noção de

coerência dentro da ação política desse grupo. Em seguida, discutimos a presença de elementos progressistas – ligados à esquerda – dentro da bancada evangélica federal, proporcionada, entre outras razões apresentadas anteriormente, pela presença de políticos de esquerda. Por último, vimos que as propostas eminentemente religiosas perderam espaço, graças à renovação dos ideais políticos dos evangélicos brasileiros contemporâneos (2010, 93)

Prisco partiu da seguinte questão: “De qual maneira se desenvolve a ação política da bancada evangélica federal da Câmara dos Deputados do Brasil durante a 53ª legislatura?” (2010, 96). E obteve como resposta que a ação dos parlamentares evangélicos, durante a 53ª legislatura federal, deu ênfase a dois temas: Trabalho e Direitos do Consumidor.

O resultado, segundo ele, “mostra uma ação política coerente, pois responde às necessidades dos eleitores que compõem a base eleitoral dos evangélicos.” (id., *ibid*). Sandro Amadeu Cerveira, citado por Prisco, considera que essa inserção tem caráter estratégico-corporativo. Ou seja:

[A] atuação de um político evangélico deve ter como objetivo prioritário a defesa e a construção das condições político-jurídicas de sobrevivência e reprodução do grupo (igreja ou denominação) que lhe dá sustentação eleitoral, dos demais evangélicos e eventualmente do próprio campo religioso (CERVEIRA, *apud* PRISCO, 2010, p.97).

O mesmo estudo indica que os evangélicos se identificam em sua maioria com os partidos de direita, mas o grupo é bastante heterogêneo, com diversos parlamentares de outros matizes ideológicos. Prisco

conclui, ressaltando que os resultados do seu estudo são válidos apenas para o grupo evangélico da 53ª legislatura.

3 O interesse pelas comissões do Congresso

Sobre o episódio da conquista da presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias pelo deputado Marcos Feliciano, da Assembleia de Deus, e seus desdobramentos, que ainda estão longe de concluir, pensamos o seguinte: nesta legislatura, os pentecostais têm dado ênfase para os temas que se referem à defesa da família, no sentido moralista tradicional.

Mas, antes de prosseguir, cabe fazer um breve excursão sobre o que significa o fundamentalismo no universo evangélico. O campo evangélico brasileiro é, predominantemente, fundamentalista. Esse fundamentalismo à brasileira não se trata de um movimento intencionalmente organizado. Ele se aproxima de um conjunto de mentalidades e modos de pensar e agir que unifica diversas correntes conservadoras, reacionárias, moralistas e intolerantes na relação com os diferentes. Em geral, essa mentalidade reage a muitos aspectos da cultura brasileira, classificando-os como de origem pecaminosa ou até demoníaca. Trata-se, também, de uma modalidade de reação à liberdade de pensamento, que alimenta fortes suspeitas em sua relação com a produção intelectual, procedente das ciências humanas. O pensamento fundamentalista desenvolve interpretações literais de fragmentos do texto bíblico, para reforçar suas pré-noções e preconceitos. Esse tipo evangélico tem necessidade de criar ou eleger inimigos, para construir, afirmar e reiterar sua identidade. Neste sentido, ele é anticatólico, an-

ti-ecumênico e tem enorme aversão ao diálogo com outras tradições religiosas não-cristãs. A escatologia fundamentalista, que outrora alimentava a “fuga do mundo”, foi metamorfoseada nos tempos atuais, devido às pressões da sociedade consumista, para uma teologia de conquistas imediatas, no aqui e agora. Estabeleceu-se, a partir do advento do neopentecostalismo, desde os anos de 1980, uma ideologia do sucesso material, como evidência aferidora de fervor e santificação do crente, a qual se alastrou para outros subcampos do mundo evangélico. Essa ideologia é traduzida na afirmação positiva da conquista de bens materiais e simbólicos: riqueza, patrimônio, *status*, saúde e vitória sobre os demônios. Tornou-se pensamento hegemônico a “teologia da prosperidade” e, como os crentes consideram que todas as vicissitudes são provocadas por entidades malignas provenientes das religiões afro-brasileiras, esse quadro teológico se completa mediante práticas performáticas de exorcismo, nos espetáculos inspirados pela chamada “batalha espiritual”.

Como parte desse *ethos* fundamentalista, o movimento dos parlamentares evangélicos tem necessidade de lidar com os seus inimigos. Na ausência ou desatualização de alguns inimigos, outrora relevantes, eles tiveram que inventar outros, para ocupar esse vazio. Assim, escolheram grupos de homossexuais para exercer esse papel, em substituição a, ou pelo menos como prioridade sobre, outros inimigos, como eram os comunistas e católicos. No terreno da moralidade, porém, há uma exceção: os evangélicos fundamentalistas descobriram afinidades importantes com católicos e espíritas em questões ligadas à defesa da família tradicional, de modo que já têm desenvolvido ações conjuntas contra a descriminalização do aborto, a união estável entre homossexuais e lésbicas, algumas pesquisas na genética e assuntos do mesmo quilate.

Sobre o interesse pelas comissões do Congresso por parte dos evangélicos e o episódio da conquista da comissão de Direitos Humanos e Minorias, em 2013, por parlamentares pentecostais, destacamos apenas os seguintes pontos:

1. Logo depois do Congresso Constituinte e mesmo durante o seu desenrolar, o interesse dos pentecostais era pela comissão que tratava da concessão de canais de rádio e televisão;
2. Agora, nesta 54^a legislatura, eles estão voltados para a Comissão de Direitos Humanos e das Minorias, porque vislumbraram um vazio deixado pelos partidos outrora tradicionalmente ocupantes desta comissão, notadamente o PT. Renato Janine Ribeiro já denunciou no Observatório da Imprensa (2/4/2013) que os grandes partidos converteram a defesa dos Direitos Humanos em “moeda de troca barata”. Isto aconteceu porque esses partidos priorizaram comissões com maior poder de barganha no grande jogo de interesses da máquina do Estado.
3. A CDHM é um trampolim para incursões internacionais, onde os pentecostais e neopentecostais têm interesse na defesa de missionários que passam por constrangimentos no exterior, devido geralmente ao fato de se comportarem de forma não condizente com os costumes e a cultura local. Alguns desses missionários, inclusive, têm arranhado a imagem do Brasil.

4 Populismo – alguns aportes teóricos

A reflexão teórica que trazemos para reflexão, na parte final deste texto, baseia-se na desgastada, mas sempre presente, questão do populismo.

O populismo, nas abordagens originais dos anos de 1950, era apresentado como um fenômeno composto por três ingredientes (GOMES, 2010, 24-5):

1. Uma “política de massa”, na qual “massa” correspondia às camadas desorganizadas da sociedade, a quem se atribuía a condição de alienados e, *ipsu facto*, a facilidade de ser manobrada.
2. Uma classe dirigente com pouca representatividade e articuladora de valores moralistas, reacionários, que utilizava o populismo como estratégia para preencher o vazio de projetos estruturais e recurso para manipular essa aludida massa como braço auxiliar do projeto burguês conservador das sociedades terceiro-mundistas.
3. A existência de líderes carismáticos, mobilizadores da massa, “curral evangélico” neste caso, e articuladores do serviço eleitoral e político, em favor de si próprios e do projeto burguês, já mencionado.

Em Francisco Weffort (*apud* GOMES, 2010, 32) o populismo é apresentado como estilo de governo e modo político de manipulação de massas. Manipulação, neste caso, tem duas faces: uma delas é o controle do Estado sobre as massas e a outra trata de atender demandas dessas massas.

De qualquer maneira, o populismo é um modo de fazer política que recorre à cooptação, a qual é o reverso da representação, visto que, quem é cooptado perde sua dignidade e se torna objeto, incapaz de negociar, embora mantenha a ilusão de estar sempre negociando. Afinal, o que o cooptado obtém na relação com seu cooptador são, apenas, migalhas. (id., 47).

O governo, através dessas organizações religiosas evangélicas, faz apelo às massas, mediadas pelos líderes carismáticos e autoritá-

rios que as comandam. Estes, para garantir o controle das mentes e corações dos fieis, mantêm seus liderados sem educação para a cidadania, alienados e desorganizados, no campo político. Está aí a presença dos “currais” eleitorais no ambiente evangélico, para provar o que afirmamos.

Por último, trazemos uma contribuição de Marilena Chauí (*apud* GOMES, 2010, 51-2). Segundo ela, o populismo opera como matriz teológico-política. Trata-se de uma “teocracia dos dominantes [combinada com] messianismo dos dominados”. “[A] sociedade brasileira é autoritária – verticalizada e hierarquizada – havendo assim uma retro-alimentação entre sociedade e mitologia/política”, como afirma Angela Gomes (2010, 52).

Conclusão

Em 29/03/2013, escrevi num e-mail para um amigo, em tom de desabafo. O conteúdo foi o seguinte:

Há muito tempo estamos diante de uma reorganização da direita [no Brasil], que tem nos pentecostais e neopentecostais um braço eficiente e agressivo para mobilizar as massas, semanalmente, nas igrejas, com discursos religiosos. Eles estão produzindo uma visão de mundo, que é receptiva para grande parte dos brasileiros. Depois de conseguirem presenças grandes nos parlamentos, eles vão tentar os cargos executivos.

O termo evangélico perdeu a conotação de herdeiro da Reforma. Hoje evangélico é quem promete prosperidade, curas, experiências emocionais mirabolantes etc. Junto com esses ingredientes, eles apresentam enorme sede de poder e são adeptos da

tiranía. Eles só aceitam o jogo democrático porque o utilizam para, logo que puderem, se chegarem a ser maioria, destruírem essa mesma democracia que os possibilitou participar da vida pública. Se democracia é coisa ausente nas igrejas, como que os religiosos iriam defender a democracia. Só se fossem esquizofrênicos.

Os reformados, hoje, são minoria e o termo evangélico perdeu o sentido para designá-los. Os reformados não são evangélicos no sentido que o termo assumiu nas duas últimas décadas. Teremos que conscientemente deixar claro esse divisor de águas.

Esta análise que fazemos, sem preocupação com neutralidade, pois esta é já é difícil, em condições normais, muito mais neste caso, a nosso juízo, face as ameaças que pairam sobre a experiência democrática brasileira, diante da emergência de grupos que não têm como princípio zelar pelo desenvolvimento e aprofundamento dessa mesma democracia. Isto nos leva à conclusão de que vivemos sob duas impossibilidades: a do desenvolvimento de uma liberal democracia e a da conquista de justiça social na sociedade brasileira, devido à renovação recorrente da mística messiânica do populismo, em suas mais variadas e sutis formas.

Referências

BAPTISTA, Saulo. **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira**: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil. São Paulo: AnnaBlume; São Bernardo: Izabela Hendrix, 2009.

- FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira**: história ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontro, 1994.
- GOMES, Ângela de Castro. O populismo e as ciências sociais no Brasil: notas sobre a trajetória de um conceito. In: FERREIRA, Jorge (org.). **O populismo e sua história**: debate e crítica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- LACLAU, Ernesto. **La razón populista**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- PRISCO, Luiz. **Os evangélicos na Câmara dos Deputados**: um olhar sobre os projetos de Lei da bancada evangélica da 53ª legislatura (2009-10). Disponível em https://iepweb.sciencespo-rennes.fr/bibli_doc/download/80/. Acesso em 16/abr/2013.
- RIBEIRO, Renato Janine. Os direitos humanos em mãos impróprias. **Observatório da imprensa**. Disponível em http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/_ed740_os_direitos_humanos_em_maos_improprias. Acesso em 28/set/2013.

Sessão Temática 11

Teologia, Mídias e Cultura Pop

Esta sessão temática visa discutir a inferência da teologia nas produções-artístico-culturais e suas narrativas de ficção próprias da cultura contemporânea veiculadas pelas mais diferentes mídias: cinema, televisão, histórias em quadrinhos, desenhos animados, animações, etc. Tem por pressuposto o conceito da teologia do cotidiano, isto é, do pensamento teológico ordinário, extra eclesial que se imiscui nos meandros das produções artístico-culturais, ora de forma mais explícita, ora menos. Conforme salientou Umberto Eco, “E, assim, é fácil entender por que a ficção nos fascina tanto. Ela nos proporciona a oportunidade de utilizar infinitamente nossas faculdades para perceber o mundo e reconstituir o passado”. Nessa direção, o fórum está aberto para discussões que contemplem leituras, análises e usos do pensamento teológico e sua expressão, apresentação e representação na cultura pop em geral. As abordagens podem compreender perspectivas no espectro amplo das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas (educação, sociologia, antropologia, política, história, geografia, comunicação, etc.). Os trabalhos podem se ocupar com estudo tanto

de narrativas quanto de personagens ou séries específicas. Palavras-chave: Teologias, Meios de Comunicação, Cultura Pop.

Coordenação:

Prof. Dr. Iuri Andréas Reblin (EST), e-mail: reblin@est.edu.br

Prof. Dr. Joe Marçal dos Santos (PUC-RS)

Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper (EST)

Prof. Me. Alex Villas Boas Oliveira Mariano (PUC-RJ)

“A mídia mediadora”: os efeitos da utilização da mídia pelos pentecostais”

*Polyanny Lílian do Amaral **

Resumo

Inicialmente a utilização da mídia como ferramenta favorável foi uma das grandes inovações do movimento neopentecostal brasileiro e ao longo dos anos é possível perceber como o pentecostalismo ressignificou o uso da mídia, especialmente a televisão, outrora tão demonizada. A partir do uso da televisão alguns fenômenos são desencadeados. Este trabalho se propõe a tratar de dois desses elementos: a) os líderes pentecostais ocupam agora um *status* de “celebridade” advindo da grande visibilidade obtida e conseqüentemente o fiel torna-se “ouvinte” e b) ocorre o fenômenos da “efervescência coletiva imaginária” ao atuar como mediadora entre fieis e líderes. Além disso, este artigo aponta como se deu, historicamente, a passagem da mídia de elemento profano para elemento litúrgico, mediando as práticas e rituais religiosos, através de uma análise teórica. Também apresentamos alguns exemplos etnográficos resultados de uma pesquisa realizada na Igreja Internacional da Graça de Deus, sede, em Recife e dos dados coletados ao assistir os programas, transmitidos na TV aberta, por esta mesma

* Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco, mestranda, na qualidade de bolsista, do programa de pós-graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco. Email: poly_lilian@hotmail.com

igreja. Com isto, mostramos que a mídia televisiva atua como “mediadora” entre pastores e fieis, ultrapassando o caráter proselitista.

Palavras-chave: Pentecostalismo, mídia, celebridade, efervescência imaginária.

1. Introdução

A religião como um todo tem desempenhado grande influência na sociedade, e quando se tratando do pentecostalismo, essa influência torna-se mais forte e perceptível. De um lado, o fato de que o Brasil tem atravessado um momento de declínio do catolicismo e um crescimento exacerbado dos evangélicos, sobretudo dos pentecostais (MARIANO, 2004 e CAMURÇA, 2006). Por outro lado, a mídia brasileira tem aberto espaço para programas religiosos desde a madrugada até o horário nobre. A partir disso, esse união entre religião e mídia permite sugerir um curioso fenômeno: o líder religioso, de alguma forma, se torna um “ídolo da TV”, conseqüentemente, o fiel passa a ser uma “audiência”.

Com a Reforma Protestante, as práticas católicas como a adoração de imagens, canonização dos santos, legalização da penitência por dinheiro e o abandono das Escrituras Sagradas foram veementemente combatidas. Atualmente, com o movimento pentecostal, podemos perceber uma espécie de retorno a algumas dessas práticas, especialmente a “mediação” entre Deus e humanos, outrora tão criticada, mesmo que essa mediação não seja reconhecida ou legitimada explicitamente e que se manifeste com intensidades diferentes de acordo com as denominações. Porém, o mediador agora passa a ser o líder protestante.

Os líderes pentecostais utilizam performances¹ peculiares para determinados fins que tocam diretamente os fieis. Alguns desses líderes são tidos como celebridades² e utilizam-se dos meios de comunicação para disseminar seus preceitos, conquistar adeptos e mostrar a realização de atos milagrosos. Diante disso, os fieis autorizam uma intervenção do pastor na sua relação para com Deus e suas práticas religiosas. O líder carismático torna-se, portanto, um “mediador” agindo como canal para a manifestação sobrenatural, estabelecendo sistematicamente a relação “fiel – pastor – Deus” e essa mediação se acentua pela utilização da mídia televisiva.

1.1. A atuação da mídia no contexto religioso

Censo 2000 o pentecostalismo cresceu extraordinariamente entre as décadas de 1980 e 1990, mesmo período em que este movimento gozava de “maior visibilidade pública, mais tempo no rádio e na TV” (PIERUCCI, 2011, p.476). Seus adeptos estão presentes na mídia, na política, na economia, entre outras esferas. Dentre estas a mídia é um expressivo meio de propagação de ideias religiosas. Também é verdade que na mídia brasileira diversos programas de televisão pentecostais têm utilizado deste espaço, desde a madrugada ao horário nobre, para programas de cunho religioso.

Antônio Flávio Pierucci (2011) chama atenção para um fenômeno de “migração religiosa”. Segundo o autor: “hoje no Brasil a diversidade

1 Entenda-se performance como fluxos energéticos corporais e emocionais transmitidas pelo líder.

2 Ao se utilizar da mídia, o líder carismático adquire visibilidade, se torna “inalcançável”, o fiel admira e quer ser como o líder. Ou seja a relação entre líder carismático e mídia produz a celebridade da fé.

religiosa está sendo revalorizada não só como consequência, mas também e ao mesmo tempo como causa, mola propulsora de uma liberdade religiosa cada vez mais sustentada, afirmativamente reclamada e defendida” (pp. 473,374). No caso dos pentecostais em especial, este sentimento de liberdade está relacionado a uma maior liberdade dos profissionais religiosos a utilização da mídia como meio de reprodução ampliada de suas igrejas.

Birgit Meyer (2011) destaca que o crescente uso das mídias pelas religiões coincide com a crescente visão da religião como força social e política. Também aponta para o fato de que a mídia seria a chave da manifestação religiosa em nosso tempo, ao contrário da crença de muitos pesquisadores que entenderiam que o uso da mídia pela religião levaria esta a se render a lógica do entretenimento e do mercado. Contudo ela também ressalva que não podemos relacionar mídia e religião a partir de uma percepção utilitarista da tecnologia. Perceber a religião como mediação entre o ser humano e o divino seria de fundamental importância para compreender que a mídia possibilita outros meios ao qual a religião pode se aliar para realizar uma nova forma de mediação. Nesta perspectiva o meio utilizado para realizar esta mediação também faz parte da realização transcendental de contato com o divino. (AMARAL; SOUZA 2011). A autora tem uma visão da mídia não só como definida por tecnologia modernas particulares, antes, defende uma visão mais ampla da mídia: “como transportadores de conteúdo que conecta as pessoas e o divino”³ (p. 27)

3 “Our understanding of media moved from a view of media as defined by particular modern technologies towards a broader view of media as transporters of content that connect people with each other and the divine.” (MEYER, 2011, p.27)

Simon Coleman aponta algumas características básicas do líder carismático. Dentre elas está a capacidade de se estender até os ouvintes numa interação e provocação da emoção do público. É neste ponto em que a mídia se faz um instrumento útil. Uma vez que o líder se torna distante ou mesmo há uma impossibilidade do fiel de se locomover ao local das reuniões da igreja, os programas religiosos transmitidos pelos canais de televisão agem como uma espécie de “ponte”, uma ligação entre o fiel e sua crença. Mas que para a mídia televisiva se tornasse uma aliada da religião foi necessário um exercício de desconstrução da ideia de televisão como sendo um meio de comunicação que fere os princípios cristãos.

Meyer (2011) chama atenção que a mídia, por privilegiar a imagem, o ícone, foi (e, em menor grau, ainda é) negada pelo protestantismo histórico que não admite qualquer espécie de adoração e é um crítico ferrenho da idolatria católica. A ideia protestante se baseia no fato de que a mídia, por ser algo humano, não pode levar a Deus, pois isto é feito apenas pela leitura da Bíblia Sagrada que proporciona uma ligação pessoal e imediata com Deus, sem interferência de autoridades eclesíásticas.⁴

4 Meaning, content and inward belief are privileged above media, form and outward behaviour. Such a view reflects Protestant self-descriptions as developed in reaction to Catholicism’s emphasis on sacraments and the use of images. The Protestant charge of iconoclasm can fruitfully be analysed as a clash between competing visions on media. Importantly, the Protestant critique of the power attributed to media in the Catholic church and its own emphasis on reading the Bible did not simply yield a plea for substituting one medium (icons) for another (biblical text). At stake was a move out of media, towards immediacy. The Protestant vision dismissed religious media as human-made and hence misguided in getting close to God. Only by reading the Bible – the living word of God – could believers achieve a personal and immediate link with God without the interference of church authorities. (MEYER, 2011, p. 28,29)

As igrejas protestantes históricas e das primeiras vertentes do pentecostalismo no Brasil se posicionavam de forma contrária a televisão, pois afirmavam que esta última apresentava apenas “o pecado” para a sociedade e que os adeptos dessas religiões não deviam se contaminar com a “caixinha do diabo”. Foi um processo lento e ainda inacabado, mas com o evento da modernidade podemos notar o quanto essas concepções mudaram, pelo menos para algumas vertentes. Atualmente percebemos uma forte presença do protestantismo na mídia em geral e especialmente na televisão.

O uso da televisão é muitas vezes reduzido ao desejo desesperado dos líderes de converter indivíduos ou mesmo ao simples intuito capitalista de angariar lucro às custas de patrocínios, vendas de produtos e pedidos de doações. Chamamos atenção, neste artigo, que a inserção dos protestantes na mídia se dá por uma adequação da filosofia religiosa para manutenção e extensão de suas práticas. Esta reformulação, admitimos, tem um intuito de converter novos adeptos e caráter mercadológico, mas também tem por objetivo alcançar espiritualmente seus adeptos em lugares “extra-muros da igreja”.

Campos (2011) reflete a transformação do pastor em celebridade, a forma de autoridade do carisma pentecostal, sua circulação e transmissão do carisma. A autora aponta que o carisma que “emana” do líder, circula entre os fieis. A mídia é acrescentada por mim à essa circulação do carisma que acontece de três formas (comodificação do carisma; parentesco; propagação coletiva), de forma que esses fluxos estão presentes na comodificação apontada pela autora.

Assim, a mídia é um dos principais meios pelo qual esse carisma e circula e é transmitido. No caso neopentecostal brasileiro é principalmente na TV e no rádio que os líderes carismáticos estabelecem pri-

meiro contato com o “futuro fiel” e mantêm o “contato” com os seus seguidores. Por sua vez, este fiel fica admirado com os fenômenos milagrosos ocorridos através do Pastor. Confinante a esse processo a figura do pastor se destacada e, dotado do carisma, utilizam suas qualidades carismáticas para determinados fins que tocam diretamente nos fieis. É assim que estes líderes carismáticos terminam por ocupar um *status* de “celebridade” e de maior virtude, capaz de ser mediador das intervenções divinas na vida dos fieis. Esses líderes dirigem várias igrejas a nível nacional e internacional, através da TV e Internet levam sua mensagem por todo o mundo e são capazes de conduzir e, em certo sentido, até controlar centenas de seguidores que os tem, nas palavras de Coleman, como verdadeiros “santos protestantes” (CAMPOS, 2011).

Assim, podemos constatar que a mídia é utilizada nos processos caracterizados por estas teorias. A mídia televisiva passa a ter papel importante para a rotinização do carisma, o pastor utiliza a mídia para reafirmar sua autoridade como líder carismático (como apontou Weber, 2000) e angariar um quadro fixo de fieis, cotidianizando sua atuação, mas também garantindo seu *status* de “celebridade”. Entretanto, é importante perceber que a performance midiática do líder pode ser mimetizada, ou mesmo tornada tema de conversas pelos fieis que querem demonstrar a amplitude de seu capital religioso (de acordo com a teoria bourdieusiana).

2. Religião e mídia no Brasil: o caso dos Neopentecostais

Ricardo Mariano (2005), concordando com Freston, divide o pentecostalismo brasileiro em três vertentes ou ondas denominadas pelo

autor de “pentecostalismo clássico”, “deuteropentecostalismo” e “neopentecostalismo”. Nos deteremos nesta última.

O Neopentecostalismo constitui a vertente pentecostal mais influente e a que mais cresce hoje no Brasil. Esta expansão está para além dos templos e denominações. Seus adeptos estão presentes na mídia, na política, no comércio de produtos religiosos. Dentre estes, a mídia é um expressivo meio de propagação de ideias religiosas.

O campo midiático tem interferido nas religiões e vice-versa. Ora os meios de comunicação se debruçam, de forma informativa e crítica, sobre a questão religiosa, ora os próprios religiosos se utilizam dos veículos midiáticos a fim de divulgar suas tradições e crenças. Assim, não se torna tão absurdo assistir a um programa evangélico na televisão, escutar pregações de pastores e sermões dos padres no rádio, rituais religiosos na Internet e produções cinematográficas referentes ao Espiritismo.

A mídia em geral passou, ao longo do tempo, de um elemento demoníaco para um canal para transmitir Deus. Os meios de comunicação são agora necessários para propagação e reafirmação da crença. E se tratando do contexto pentecostal, a relação religião e mídia se estreitam uma vez que o movimento neopentecostal desenvolveu os primeiros passos para esta união.

Comumente o primeiro contato com os “futuros fieis” é mediado por um parente, como mãe ou esposa⁵. Porém, com a larga atuação na TV e no rádio, os líderes carismáticos passam a estabelecer também um primeiro contato com os fieis através destes meios. Estes fieis por sua vez ficam admirados com as curas, libertações e prosperidade

5 Ver: Mariz (1994); Mariz e Machado (1998); Campos e Gusmão (2008)

emitidas através dos Pastores. Confinante a esse processo a figura do pastor tem se destacado nitidamente. Dotado de carisma, os pastores utilizam suas qualidades extraordinárias acompanhadas por performances peculiares para determinados fins que tocam diretamente nos fieis. No entanto, estes líderes carismáticos terminam por ocupar um *status* de “celebridade” e de maior virtude, capaz de ser mediador das intervenções divinas na vida dos fieis. Esses líderes dirigem várias igrejas a nível nacional e internacional, e através da TV e Internet levam sua mensagem por todo o mundo e são capazes de conduzir e, em certo sentido, até controlar centenas de seguidores que os tem como verdadeiros “santos protestantes”.

No Brasil, são vários os exemplos de líderes pentecostais atuantes na mídia, especialmente os que aderem aos meios de comunicação para propagação de suas crenças. Dentre eles, o pastor Silas Malafaia, que, desde janeiro de 2010, é líder da Assembleia de Deus Ministério Vitória em Cristo (antiga Assembleia de Deus na Penha) com programas diários pela Rede Bandeirantes, como o programa Vitória em Cristo (anteriormente chamado de “Impacto”) que está na televisão há mais de trinta anos e é transmitido em inglês e português para cerca de 137 países; o apóstolo Valdemiro Santiago, fundador da Igreja Mundial do Poder de Deus que, em parceria com a Rede Bandeirantes, possui seu próprio canal de televisão⁶; o Bispo Edir Macedo, que em 1977 fundou a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), proprietária de várias empresas como Rede Record, 62 emissoras de rádio no Brasil, gráficas, gravadora entre outras; Romildo Ribeiro Soares, conhecido como Mis-

⁶ Em agosto de 2008, foi feito um acordo para pregarem na Rede 21 por 22 horas e outras 2 horas produzidas pela rede.

sionário R. R. Soares, desligou-se da IURD e fundou a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) em 1980 e hoje apresenta o programa “Show da Fé”. O Missionário possui também empresas como Graça Artes Gráficas e Editora Ltda. (adquirida em 1983), da Graça Music (uma gravadora gospel), da Graça Editorial (uma editora) e da Graça Filmes, lançada em 2010 (distribuidora e produtora de longas). As outras, tais como STB (Superior Technologies in Broadcasting), RIT, Nossa Rádio e Nossa TV (TV por assinatura), pertencem à IIGD.

2.1. O papel da mídia na construção de um santo protestante

É um paradoxo pensar em um «santo protestante» pois, ao mesmo tempo em que existe uma ideia de violência simbólica mo que diz respeito ao culto dos santos, existe também a ideia de santidade na concentração de elementos religioso. As ligações entre textos religiosos e figuras santas, entre outros, estão todas na pessoa do santo como religioso virtuoso. Esse papel pode ser visto como uma personalização inevitável da doutrina religiosa ou os santos podiam ser analisados como pessoas solteiras mediando entre as ordens simbólicas. Em ambos os casos, o santo é uma complexa figura pragmática, exemplificação dos ideais religiosos por meio de um autotransformação que pode finalmente levar a um comportamento tão extremo que se torna impossível os outros imitar.

Na tradição protestante contemporânea, que tem sido muitas vezes volúvel em suas críticas a idolatria, existe a possibilidade de um “não declarado” culto aos santos, em parte porque todos são santos. Os evangélicos contemporâneos ecoam a tradição Paulina de abordar crentes como santos, como veículos humanos para o funcionamento do Espírito Santo. Esse exercício é concernente a uma tradição evan-

gética particular, um ramo do movimento neocarismático contemporâneo que incorpora tais contradições aparentes em sua justaposição particular de práticas de imitação e transgressão da construção paradigmática de figuras de santo. É uma tentativa de trazer o passado bíblico para o presente através de um desenvolvimento íntimo com a vida de Jesus, que tem uma ligação direta com a queda original do Espírito Santo. Assim, a ideia de mediação parece ser anátema, uma barreira desnecessária.

A justaposição de precedente bíblico, formação da igreja e a natureza da vida célebre do pregador não se constituem por acidente. “A busca generalizada pelo carisma tem os seus vencedores. Aqueles que atingiram o sucesso carismático”, ou seja, os santos protestantes são “como resultado desta cultura da corrida pelo carisma assentada na oralidade da Bíblia” (MAURICIO JUNIOR, 2011:91). A “agência de pregadores” não é expressa apenas em seu próprio corpo, mas também na capacidade de cura espiritual, êxtase, profecias, cumprimento das profecias, entre outros. As figuras dos santos são modos de “encapsular” o sagrado. O corpo e a performance do santo é a chave para a construção do sujeito religioso, ou seja, a formação (e manutenção) do líder carismático e principalmente com a expansão, com aqueles que emergem na interação.

Diante disto, o trabalho “*Transgressing the self: making charismatic saints*” de Simon Coleman (2009) que trata sobre os “santos carismáticos” apresenta algumas questões a respeito dos elementos constitutivos da santidade: (1) como articular moral e espaço geográfico combinando poder local e expansão da fé? (2) Qual o papel da narrativa, ao invés de apenas textos na produção de santidade? (3) Qual a conexão entre a pessoa do santo e as mais gerais construções do sujeito religio-

so? (4) como é o “milagroso” e como se relaciona com a ontologia? Em resumo: localidade, narrativa e subjetividade.

Assim, Simon Coleman aponta algumas características básicas que o líder carismático precisa ter para se tornarem realmente homens escolhidos por Deus. O primeiro princípio é o da “*mobilidade*”. De modo geral, o imaginário de viagens está centrado principalmente num discurso protestante. A linguagem religiosa cristã deve ser cercada dentro de fronteiras espaciais e temporais da comunidade face a face para que tenha efeito completo. O pastor, líder carismático, deve atuar como mediador entre os territórios e sua presença física é fundamental. O poder dos “pregadores móveis” não reside apenas na sua capacidade de transcender barreiras culturais e políticas, mas também de fazer parte da construção da personalidade espiritual. Mobilidade é a chave para a grandeza carismática. Todo aspiram a santidade, mas apenas alguns são chamados de “grandes homens de Deus”.

“*Narrativa*” é o segundo princípio para a formação de um líder carismático. Sobre a linguagem, Coleman percebe que é de extrema importância indicar a presença do texto no movimento pentecostal, além da performance, bem como a ideia de não separar texto do corpo, pois esse texto, seja lido, cantado ou dançado, está presente em tudo, inclusive numa técnica de justaposição em que o pregador se coloca no lugar dos heróis bíblicos. A linguagem falada, embora divina, emerge do corpo do pregador e também é assimilada pelo corpo do ouvinte. O pregador, como pessoa pública, espera que suas palavras sejam estudadas, discutidas e assimiladas. A oratória do pregador é reforçada pela linguagem corporal, pela performance do líder. O pregador é a sua história, como se as histórias dos grandes heróis bíblicos fossem transpostas para a história de vida do pregador. Os pregadores usam a técnica verbal e

corporal para a conversão. A ideia da Palavra de Deus como “semente”, não só remete a um “nascimento”, como também a um crescimento interno. O fiel concebe o líder como um exemplo a ser seguido, para tal desenvolvem a mesma retórica, mesmo que em menor grau. Assim, segundo o autor, para obter o título de “pregador”, “santo protestante” ou “líder carismático” é preciso ser um mestre da oratória.

A tentativa do pregador de estabelecer uma relação envolvem práticas corporal e verbal que sugerem a possibilidade de construir um vão entre o poder do pregador e os crentes comuns, de forma que o pregador ocupe um *status* de “mais santo” que outros. O pregador deve alcançar seus ouvintes, a palavra e a performance deve tocar, atingir, é a capacidade de se estender até os ouvintes numa interação e provocação da emoção do público.. É isso que o diferencia de outros pregadores: o princípio de “*reaching out*”. Neste terceiro ponto, Coleman aborda a capacidade de extensão que o pregador tem. Esta extensão é provada quando a interação entre pregador e crente comum gera um “fluxo espiritual” que passa do pregador para o crente comum e deste para outro e assim por diante, numa espécie de cadeia. Campos (2011) sugere em seu artigo que a mídia é parte ou elemento fundamental para a potencialização do *reaching out* e este trabalho pretende contribuir com esse argumento apresentando as análises dos dados etnográficos.

Assim, Coleman analisa como a relação de dominação surge em termos práticos, performáticos, procurando os mecanismos sociais e coletivos da produção do líder, focando a perspectiva do fiel.

2.2. A efervescência coletiva “imaginária”

Durante este trabalho analisamos que o pastor ocupa um *status* de celebridade por estar presente na mídia, utilizando-a para expor suas

crenças e exibir seus feitos, em outras palavras “mantendo seu posto de carismático”, rotinizando o carisma. Abordamos ainda que, de acordo com Coleman, uma das características para torna-se um pregador é o princípio de “*reaching out*” em que o pregador deve ter a habilidade de envolver o ouvinte na pregação tocando-o, chegando até ele, estendendo-se até atingir o público. Vimos também esta interação entre pregador e crente comum deve gerar um “fluxo espiritual”, ou seja, um momento de efervescência coletiva⁷.

Neste ponto nos voltamos para Durkheim (1968) quando ele trata sobre a vida religiosa. Segundo o autor um grupo religioso tonifica “periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade. Ao mesmo tempo, os indivíduos são reafirmados na sua natureza de seres sociais” (p. 536). Nestes momentos de reanimação, através de uma festa (ou no caso neopentecostal, uma “reunião avivada”⁸), a energia do coletivo atingiria o seu apogeu no momento de maior “efervescência” dos participantes. Ele observa que esta efervescência “muda as condições da atividade psíquica. As energias vitais são superexcitadas, as paixões mais vivas, as sensações mais fortes” (*Ibid*, p.603). Além disto, para que ocorra, este fenômeno pressupõe um coletividade.

Porém, quando a mídia é utilizada para fins religiosos, dois fenômenos ocorrem: 1) o fiel torna-se audiência; 2) o pastor ocupa o cargo de “celebridade”, ao mesmo tempo que obedece ao princípio de “*reaching*

7 Agitação do espírito, excitação, exaltação, comoção, movimento, desde que manifestos por um grupo, ou seja, coletivamente. No caso pentecostal, esse momento de efervescência coletiva é caracterizado pelo manifestação do Espírito Santo.

8 Faço uma ressalva neste ponto, pois Durkheim usa a terminologia ‘festa’ para tratar do momento de efervescência, porém, não é do interesse deste trabalho discutir a definição de ‘festa’. Diante disto, preferi usar o termo nativo (reunião ou culto avivado) para as reuniões em que ocorre a efervescência.

out” observado por Coleman. O primeiro ponto nos possibilita refletir sobre o fato de que, uma vez mudado o lugar do fiel, muda-se também o lugar do líder carismático e a performance deste último. Já o último ponto permite-nos afirmar que a mídia age como “mediadora”, um canal, entre o pastor, celebridade tão distante, e o fiel, audiência admiradora do líder. A mídia proporciona ao pastor, a extensão, o “deslocamento” que é fisicamente impossível. Com o líder celebridade, o fiel, por vezes age como fã, querendo tocar, tirar fotos, receber uma oração especial, frequentar a igreja do líder carismático mesmo que não seja a sua congregação habitual. Existe então um paradoxo: por um lado a mídia cria a distância ao transformar o pastor e em celebridade e por outro aproxima na medida que funciona como um canal, uma mediação com o divino a partir do líder. Aqui o que se tem é a vivencia afetiva do carisma. A potencialização se dá em um paradoxo. (Campos 2011)

Desta maneira, o fiel reconhece que o “poder que há no pastor” pode alcançá-lo - através da mídia - mesmo que ele não esteja presencialmente na igreja. O depoimento (ou testemunho) de duas fieis na IIGD, sede, em Recife, nos permite verificar na prática como este fenômeno se dá. A primeira mulher diz: “Pastor, eu estava com artrose e não podia ir à igreja. Mas assisti o seu programa cedinho... Me acordava e ligava logo a TV... Quando o senhor disse que era pra colocar o copo com água que o senhor iria orar, eu corri, peguei o copo com água e coloquei perto da televisão. Depois que o senhor orou eu tomei com muita fé e minha artrose melhorou” (Diário de Campo, 25/11/2011). A segunda fiel nos exemplifica melhor o que chamamos de “efervescência coletiva imaginária”: “Pastor, eu sou da IIGD, sede, mas não estava mais com vontade de ir na igreja... Estava com um frieza e não queria sair de casa. Assisti o seu programa e vi os testemunhos e apareciam. Comecei

a dar glória Deus... Abri a Bíblia, como se estivesse na igreja, orei junto com o senhor... De repente, comecei a me alegrar, parecia que o fogo da igreja estava na minha casa.” (Diário de Campo, 13/01/2012)

Nos dois depoimentos, podemos perceber a extensão do pastor, do culto e da palavra através da mídia. Proponho, então, refletirmos uma continuação do conceito de efervescência apresentado por Durkheim. No segundo depoimento houve uma efervescência coletiva, porém de forma “virtual”, “imaginária” ou mesmo “solitária”, pois a mulher que prestou o testemunho estava em casa, provavelmente sozinha, mas se imaginou dentro da igreja, realizando os mesmos rituais e “sentindo o mesmo fogo” da igreja.

Portanto, podemos concluir que quando o fiel é uma audiência, que participa isoladamente da pregação (pela TV, rádio ou outro meio que faz o pregador estar longe fisicamente), é possível uma “efervescência solitária” (quanto ao físico) que transcende a coletividade material imprescindível para Durkheim. Afirmo, assim, que faz-se uma “coletividade imaginária” que faz o fiel-audiência sentir-se imerso no ambiente do pregador. Esta “fantasia” do indivíduo proporciona um “êxtase espiritual” que independe do local ou da coletividade presente.

3. Considerações Finais

Perceber o entrelaçamento entre mídia e religião não é mais tão obscuro. Na atualidade esta relação se torna cada vez mais forte e visível. Este trabalho propôs a fazer uma reflexão sobre o papel da televisão na construção do espaço religioso pentecostal e apontar suas interferências na interação do fiel com este espaço. Porém refletimos

que, como ressaltou B. Meyer, não devemos cair numa visão utilitarista e admitir apenas o caráter comercial, acusando os líderes e igrejas de utilizarem a mídia com objetivos principal de “merchandagem” e colocar o objetivo religioso de forma reducionista. Neste trabalho não eliminamos o caráter comercial, mas fazemos uma reflexão que, para além deste, existem muitos outros fatores de âmbito religioso.

A religião que um dia foi inimiga mortal da mídia condenando-a ferreamente, com o movimento neopentecostal inverteram-se os polos e de “caixinha do diabo” a mídia foi transformada em “instrumento de pregação”. Junto com este processo, os líderes das igrejas que se apropriaram da mídia se tornaram celebridades e graças a divulgação midiática dos fenômenos sobrenaturais apresentados, o pastor passou a ser também mediador desses milagres. Este trabalho se propôs a fazer uma reflexão sobre a transformação do uso da mídia e o papel exercido por ela no posicionamento do pastor como “celebridade” e do fiel “audiência”. A descrição etnográfica, embasada teoricamente, apresenta de forma empírica como se dão estes processos na prática, tendo em base as observações feitas na Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) na cidade do Recife.

A mídia televisiva torna-se um canal de mediação entre o fiel e o pastor, assim como a religião é um canal entre o fiel e o divino. (Meyer, 2011). Como nos demonstra Coleman (2009) é de essencial importância a extensão do líder ao fiel, assim os programas de televisão como mediadores entre estes possibilitariam esta extensão aproximando líderes e fieis. Concluimos, portanto, que há um paradoxo: por um lado a mídia cria a distancia ao transformar o pastor e em celebridade e por outro aproxima na medida que funciona como um canal, uma mediação com o divino, com o carisma do líder. (Campos, 2011)

Assim, deve-se considerar que o uso da mídia pelas igrejas e pastores pentecostais envolve objetivos que superam as dimensões mercadológicas e/ou de dominação. Este uso envolve características de cunho espiritual e material os quais muitas vezes se confundem e não implicam na negação de um pelo outro.

Bibliografia

AMARAL, Polyanny L. “Pastores e fieis: Uma reflexão sobre a representação do carisma na performance do líder e sua interação com os fieis” Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Ciências Sociais), UFPE, Recife, 2013

_____ & SOUZA, Alana J. S. L. B. (2011) “Mídia e Religião: Uma reflexão sobre a atuação dos líderes pentecostais na mídia televisiva.” Anais: *Encontro de Estudos Interdisciplinares em Cultura*, Salvador, Bahia.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso e Apêndice I. In: _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007a. p. 27-98.

_____ Sobre o poder simbólico. In: _____. *O poder simbólico*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b. cap. 1.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. Para além da Dominação: carisma e modo de vida entre os Ave de Jesus. *Revista Religião e Sociedade*. v. 25, n. 1, p. 11-116, julho. 2005.

_____. O Profeta, A palavra e A Circulação do Carisma Pentecostal. *Revista De Antropologia*, São Paulo, USP, 2011, V. 54 Nº 2. p. 1013-1049

- _____ & Gusmão, E. *Celebração da fé: rituais de exorcismo, esperança e confiança, na IURD*. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 12, volume 19(1): 91-122 (2008)
- CAMURÇA, Marcelo Ayres (2006). “A realidade das religiões no Brasil no censo do IBGE-2000”, in TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs). *As Religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*. Rio de Janeiro, Vozes.
- COLEMAN, Simon. Transgressing the self: making charismatic saints. *Critical Inquiry: Faith without borders: the curious category of the saint*. v. 35, n. 3, p. 417-439, 2009
- MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados* 18 (52), p. 121-138, setembro, 2004, Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a10v1852.pdf>
- _____ (2005). *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2ª edição. São Paulo, Edições Loyola.
- MAURICIO JUNIOR, Cleonardo.. *Da cultura pentecostal ao líder carismático: Os crentes da Assembleia de Deus e a performance do pastor Silas Malafaia*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais), UFPE, Recife, 2011
- ROBBINS, Joel. Pentecostal networks and the spirit of globalization: on the social productivity of ritual forms. *Social Analysis*. v. 53, n. 1, p. 55-66, 2009.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensível*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da UnB, vol. II, 1999.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensível*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília:

lia: Editora da UnB, vol. I, 2000.

_____ *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967

A lógica dialógica das transformações e rumos da religiosidade e da comunicação: a “ciberreligiosidade”

*Mariano Vicente da Silva Filho **

Resumo

Em busca de mais esclarecimento acerca do fenômeno religioso na cibercultura, por um desvelar do possível aporte ao diálogo entre culturas e religiões, o presente estudo tem como objetivo destacar as transformações que a religiosidade (bem como, igrejas) apresenta a partir do uso das tecnologias da informação e comunicação, fazendo-se presente em novos meios, como a internet. Uma vez que essa presença é realizada propositalmente, investiga-se de que modo as ofertas simbólicas são tratadas nos processos de interação contidos no meio. Para entender essa complexidade, bem como os rumos que tomam religião e comunicação, utilizou-se a metodologia da análise transdisciplinar. Por conseguinte, observou-se o fenômeno de transformações do indivíduo e o “curvar-se” das instituições religiosas para as práticas de fé através dos meios eletrônicos; além do fato de que a mundialização informacional decreta a morte do ciclo mágico-agrícola subjetivista e relativiza a ordem objetivista da tecnociência moderna. Esse processo cultural torna obsoleto o sistema dualista de pensamento, antagônico

* Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Editor da Paralellus. Email: marianovicenzo@gmail.com

e monológico, nascido com a pré-história, e permite o surgimento de um tempo de possível reconciliação, dialógica, da diversidade cultural e do pluralismo espiritual.

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso. Transdisciplinaridade e religião. Fenômeno religioso na Cibercultura. Comunicação. Complexidade.

Início de conversa: teclando sobre religiosidade e internet

O fenômeno contemporâneo da virtualização da religião, particularmente no Brasil, onde se tem desenvolvido com feições próprias da cultura regional, é marcado pela diversidade de expressões religiosas, propiciando uma mudança substancial nas formas em que tradicionalmente se fazia e vivenciava a religião. Vários fatores, relativamente recentes, de cunho sócio-cultural e, sobretudo, tecno-comunicacional, têm contribuído para as transformações do que se entende por religião. Nesse sentido, o fenômeno, pela sua relevância e pertinência, justifica amplamente seu estudo, em busca de mais esclarecimento acerca do fenômeno religioso na cibercultura, por um desvelar do possível aporte ao diálogo entre culturas e religiões.

Uma nova ambiência midiática e tecno-cultural, estabelecida pelas tecnologias de informação e comunicação, configura o espaço privilegiado para uma re-significação da religião e da religiosidade, bem como para a organização de novas estratégias e táticas das igrejas na cultura pós-moderna. E, dado que nos tempos hodiernos, os modos de

ser religioso estão saindo da proteção institucional para concorrer no mercado midiático de bens simbólicos, resulta pertinente o questionamento sobre os modos estratégicos de fazer religião que emergem da mídia, assunto que até agora parece não ter entrado no horizonte de preocupações dos agentes religiosos que se apropriam dos espaços midiáticos.

O presente estudo, extraído de contexto de pesquisa realizada para defesa de dissertação de Mestrado, tem como objetivo destacar as transformações que a religiosidade (bem como, igrejas) apresenta a partir do uso das tecnologias da informação e comunicação, fazendo-se presente em novos meios, como a internet.

Para entender essa complexidade, bem como os rumos que tomam religião e comunicação, utilizaremos de pressupostos epistemológicos para uma teoria do diálogo sistêmico-relacional, a qual deverá ser fecundada pela epistemologia transdisciplinar da complexidade. Desenvolvida por seu expoente Basarab Nicolescu – e seu Centro Internacional de Pesquisas Transdisciplinares, CIRET – e refletida pela comunidade científica no Brasil, bem como sendo exercitada pelo Grupo de Estudos sobre transdisciplinaridade e diálogo entre culturas e religiões, um Fórum Inter-religioso e, por fim, um Observatório Transdisciplinar das Religiões, do mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco.

Nosso intuito é buscar através da “lógica do Terceiro Incluído” o modo de usar a transdisciplinaridade na análise do fenômeno religioso na cibercultura e no seu aporte ao diálogo entre as culturas e as religiões. O diálogo entre dois campos de perspectiva transdisciplinar, com antagonismos e similaridades, entretanto, é possível e necessário porque há algo que ultrapassa e perpassa todas as culturas e religiões. A

transdisciplinaridade pode ser concebida como uma modelização dos sistemas complexos de conhecimento, mas apoiada numa metodologia que lhe é específica: complexidade, diferentes níveis de realidade e terceiro incluído. Nossa pressuposição é de que há um elemento sagrado, mistérico, que está entre e além da comunicação e da religião – e que precisa ser incluído, entre e além, para que consigamos entender os rumos complexos que religião e comunicação estão ganhando.

Um exemplo disso é a observação do fenômeno de transformações do indivíduo e o “curvar-se” das instituições religiosas para as práticas de fé através dos meios eletrônicos; além do fato de que a mundialização informacional decreta a morte do ciclo mágico-agrícola subjetivista e relativiza a ordem objetivista da tecnociência moderna.

1 O equívoco da ciberdoutrinação Católica

A pesquisadora Brenda Carranza (2011) fez uma lúcida pesquisa sobre o Catolicismo midiático brasileiro, lançando um olhar para as sinergias que a desinstitucionalização católica vem desencadeando, tanto na esfera religiosa quanto na social. Seu estudo permite perceber imbricamentos gerados entre a Igreja e a modernidade. Dilemas, paradoxos e ambiguidades suscitados, quando a primeira tenta apropriar-se dos frutos da segunda, especificamente da cultura de massa e dos meios de comunicação social, configurando um catolicismo que, inexoravelmente, ao optar pela mídia, é redefinido por ela. A partir daí, intui-se uma relação de “amor e ódio” que a Igreja tenta flexibilizar, a cada momento, sob argumentos teológicos, porque sua opção se ancora em um bem maior: a evangelização.

Carranza atenta para alguns aspectos dentro da cultura da virtualidade real, essa que passa a ser a realidade em si da pessoa, como sua

existência material e simbólica imersa num embate de imagens virtuais, nas quais os símbolos não são apenas metáforas, mas abarcam experiências reais capazes de mudar indivíduos e coletividades. A base material da cultura, o modo de vida no espaço de fluxos e no tempo intemporal, tem valores e funções que se organizam em simultaneidade, sem contiguidade, construindo sequências imprevisíveis, sem passado e sem futuro, instantâneas (CARRANZA, 2011, p. 227).

O papel decisivo da mídia eletrônica com seus processos de simultaneidade e intemporalidade merecem importante destaque. A internet, por sua vez, vem apresentando-se como a concretização do desenraizamento de fronteiras e culturas, como uma versão eletrônica das raízes comunais. No entanto, a outra face dessa mídia eletrônica está na capacidade de interligar, apagando tempo e lugar, pessoas, grupos, interesses, negócios, criando uma comunidade virtual ou rede virtual, com objetivos de comunicação interativa (CARRANZA, 2011, p. 227; CASTELLS, 2000, v. 1, p. 486).

A propósito da interatividade, a era da internet – no horizonte teórico que enfoca as transformações internas do indivíduo – leva-nos a refletir sobre a interação entre a tecnologia, cultura do simulacro e o imaginário de significações (FELINTO, 2005; ESTERBAUER, 2001; MELLO, 1988), no processo de construção da identidade do indivíduo moderno e como a interatividade da cibercultura possibilita a configuração de “novos *selves*”. Essas transformações íntimas estão sujeitas à simulação de novas formas de interação social, favorecendo o ensaio de formulação de regras, outrora transmitidas por mecanismos tradicionais de face a face, emergindo, assim, outros dispositivos na formação do alterego, via simulações lúdicas (CARRANZA, 2011, p. 228).

Assim, a interatividade e conectividade permanentes, produzidas pela midiaticização da comunicação técnica, encontram-se a serviço de uma lógica que direciona valores, opções éticas, pauta normas de comportamento e encontra-se a reboque das regras de mercado. Desse modo, surgem novas formas de relacionamento social, imbuídas de uma nova ordem de consumo, cujo *ethos* dita estilos de vida, orientados por prescrições morais difusas e pressuposições lógicas midiáticas. Estilos pautados pelo imperativo dos indivíduos estarem sempre interconectados, plugados à tecnocultura, que gera o hábito do consumo (SODRÉ, 2002, p. 46; CARRANZA, 2011, p. 229).

Há, também, o viés da tradição e as consequências que as novas redes de comunicação trazem para a interação face a face. A revolução tecnológica, se não chega a extinguir a tradição, modifica-a, tanto no declínio da autoridade quanto no deslocamento da forma de transmitir seus conteúdos simbólicos no substrato material. O fato é que subordinar a transmissão da tradição à transmissão midiática pode ter como contrapartida a desritualização, passando a tradição a depender menos da reconstituição ritualizada no face a face, e mais da interatividade midiática¹ (CARRANZA, 2011, p. 229).

Para exemplificar, o processo de desritualização, a autora nos ajuda a refletir, explicando que é nesse espaço doméstico que se transformou a internet, na qual circulam milhões de informações e interações, inclusive religiosas, que se encontram propostas desritualizadoras como esta, a estilo de altar virtual: “Construa seu espaço sagrado na Inter-

1 Carranza, assim como especialistas na área, lembra ser ainda cedo para avaliar com profundidade as repercussões societárias que a Internet e a sociedade informacional trazem, é possível afirmar que essas são complexas, visto que, oscilam entre a lógica capitalista do consumo e a apropriação cultural e individual que os usuários fazem delas.

net, um lugar onde você pode acender velas, meditar, orar e ver um lindo jardim crescer! É fácil, rápido e gratuito, experimente!” (CARRANZA, 2011, p. 229)².

A autora ainda ressalta:

Sugestão que o site faz para os internautas religiosos, ou não, que desejem ter ‘um cantinho para meditação, adoração. Para quando você precisa fugir para um lugar calmo – mas só tem o computador à sua frente’. Nesse espaço virtual, desterritorializado, a pessoa é convidada a ‘acender velas em seu altar privado, o que significa que só você pode acessá-lo. Os altares públicos podem ser abertos para quem quiser visitar e colocar velas, e podem ser criados para causas comuns’. Um novo paradigma tecnológico informacional a serviço do sagrado, simulando alteridade real: ‘as velas duram uma semana, e você pode colocar quantas quiser. Quando a última estiver no fim, você receberá um *e-mail* avisando que precisa acender outra. Seu altar não pode ficar sem velas, ou será respeitosamente retirado após uma semana’. O tempo sagrado das práticas ritualizadas, das resignificações, transformando em tempo real, simulando espaços sagrados, templos e comunidades de crentes: é a religião na internet e a internet a serviço da religião (CARRANZA, 2011, p. 229).

Vale salientar, é na Internet que Igreja católica cada vez mais aposta como meio privilegiado de evangelização, compreendendo que essa é uma prova de sua sintonia com as novas linguagens dos homens e mu-

2 O endereço no qual Carranza cita o exemplo é: <<http://www.terra.com.br/plane-taweb>>. Consultamos o endereço, todavia, devido à efemeridade do ciberespaço, não foi possível encontrar seu conteúdo, como indicado. Porém, encontram-se altares e candelas virtuais por todo lugar na internet, possibilitando, deste modo, práticas rituais.

lheres contemporâneos. Assim, de acordo com João Paulo II (2001, § 6):

A internet faz com que bilhões de imagens apareçam em milhões de écrans de computadores no planeta inteiro. Desta galáxia de imagens e sons, emergirá o rosto de Cristo e ouvir-se-á a sua voz. Porque somente quando vir o seu rosto e ouvir a sua voz, é que o mundo conhecerá a Boa Nova da nossa redenção. Esta é a finalidade da evangelização. E é isto que fará da internet um espaço autenticamente humano, porque se não houver lugar para Cristo, não haverá lugar para o homem.

O sucessor de João Paulo II, Bento XVI, também pronunciou-se a respeito do uso que os católicos fazem das novas mídias no anúncio do Evangelho. Enfatiza as concretas possibilidades de evangelização que as novas vias de comunicação, abertas pelos avanços tecnológicos, oferecem. Provoca a reflexão sobre o reto uso de novos meios no exercício do ministério sacerdotal, destacando sempre que é preciso povoar o mundo digital com a mensagem evangélica.

Os novos *media* oferecem aos presbíteros perspectivas sempre novas e, pastoralmente, ilimitadas, que os solicitam a valorizar a dimensão universal da Igreja para uma comunhão ampla e concreta; a ser no mundo de hoje testemunhas da vida sempre nova, gerada pela escuta do Evangelho de Jesus, o Filho eterno que veio ao nosso meio para nos salvar. Mas é preciso não esquecer que a fecundidade do ministério sacerdotal deriva primariamente de Cristo encontrado e escutado na oração, anunciado com a pregação e o testemunho da vida, conhecido, amado e celebrado nos sacramentos, sobretudo da Santíssima Eucaristia e da Reconciliação (BENTO XVI, 2010).

Não se quer aqui discutir os méritos e/ou implicações das recomendações do pontífice, contudo, chamar atenção para a aposta da Igreja

no meio internet. Deve-se atentar para o fato de que os sites católicos se caracterizam por uma forte presença organizacional, com privilégios para os espaços diocesanos, de autoridades territoriais e dos seus decretos oficiais, com pouca interatividade (difícil encontrar listas de discussão) e pouca publicidade. Esse perfil institucional não difere dos sites evangélicos, que dão prioridade para o espaço congregacional (JUNGBLUT, 2002, p. 160-165; 2010, p. 206).

Carranza, na mesma linha de Jungblut, alerta para o esforço das instituições, especificamente a católica e a evangélica, de fazerem do ciberespaço um lugar de retransmissão tradicional e de difusão da fé, com seu respectivo proselitismo. Três dimensões de uma mesma interlocução entrecruzam-se, metaforizando o mundo virtual em igreja virtual: o ciberespaço (*on-line*), o mundo real da sociedade (*off-line*) e a pertença religiosa (*off-line*). Os últimos segmentos prolongam na Internet comportamentos habituais das instituições (disciplina doutrinária, rotinização comunitária, atividades rituais, padronização e hierarquização de ações), tendendo a trazer e projetar as igrejas e paróquias territoriais para o mundo virtual, embora o espaço cibernético seja um local, por excelência, contrário a essa caracterização (JUNGBLUT, 2002, p. 163; CARRANZA, 2011, p. 232).

Identifica-se, a partir dessas características, certo saudosismo dos encontros interpessoais, que precisam, ainda, das mediações corporais. Com Jungblut (2002; 2010) e Carranza (2011), percebe-se que isso é sintoma da dificuldade de compreender a internet nessa tentativa de transformar o espaço virtual em igreja. De fato, nos sites religiosos, constata-se uma quase ausência do “bate-papo”, por exemplo, do *chat* como espaço mais próximo da interatividade corporal. Em uma conversa sincrônica, de caráter informal, às vezes apaixonada, com pobreza

de linguagem, falhas ortográficas, sem conexões lógicas e, frequentemente caóticas, é que as pessoas interagem. Em princípio, o *chat* é uma arena onde se expõem as idiossincrasias identitárias, um canal de demonstração de experiências pessoais, no qual se podem cometer atos livres sem consequências coercitivas do mundo *off-line*, de irresponsabilidade e licenciosidades morais (CARRANZA, 2011, p. 232-233). Mas os discursos idealistas das igrejas têm dificuldade para lidar com essa outra linguagem e construção paradoxal de subjetividades.

2 Abrindo o leque de interação comunicativa síncrona e assíncrona das Religiões

O pesquisador Airtton Jungblut tece uma análise sobre o balanço dos últimos dez anos a respeito da utilização que indivíduos, grupos e instituições têm feito da internet para tornar públicas, no Brasil, suas crenças e traços identitários religiosos. O autor afirma que, há cerca de dez anos, quando a grande rede começa a se popularizar no Brasil, a maioria dos neófitos em internet que estava a se apropriar desta nova tecnologia o fazia quase que exclusivamente através de uma utilização simplificada da *web*. A simplificação consistia da consulta e/ou publicação de informações ajustadas às interfaces fornecidas pelas páginas da *web*. Assim, como a utilização dos recursos de interação comunicativa síncrona (*chats*), ou assíncrona (listas de discussão ou grupos de notícias)³ ganhava suas versões adaptadas e simplificadas na *web* (os *web chats* e os *web forums*, respectivamente), os religiosos compre-

3 Os recursos de interação síncrona, por sua vez, possuem desde o início da internet plataformas próprias.

diam que se mostravam mais próximos e populares ao fazer uso da internet (JUNGBLUT, 2010, p. 202-203).

O *ranking* era constituído inicialmente pela notável e mais visível utilização de espaços evangélicos de publicação e a presença de seus representantes em interação na internet brasileira; depois, mais distantes, pelos espíritas e, bem mais longínquos ainda, os católicos e grupos esotéricos. Vale ressaltar que, naquela época os grupos afro-brasileiros eram praticamente invisíveis. Por sua vez, a forma de visibilidade mais comum das identidades religiosas ocorria através de páginas institucionais e, em menor grau, páginas pessoais.

Páginas institucionais era maioria entre os espíritas. Na modalidade de *web chat* religioso, que não eram até então segmentados⁴ confessionalmente e estavam alojados em portais de grandes provedores, a presença evangélica era, de longe, a mais marcante, relata Jungblut. Na maior parte do tempo, o debate era entre crentes evangélicos, de um lado; e descrentes, ateus, agnósticos etc., de outro. A mesma situação se repetia em relação aos chamados “fóruns de debate” alojados em portais da *web*. Além disso, outros recursos da *web* – tais como canais de *chat* do tipo IRC, grupos de notícia e listas de discussão via *email* – também eram, de longe neste período, mais eficazmente utilizados por grupos e indivíduos evangélicos, sendo seguidos, também nesse caso, por grupos e indivíduos espíritas (JUNGBLUT, 2010, p. 203).

O autor pontua, destacando assim, os motivos de vanguarda da presença religiosa no ciberespaço brasileiro pelos evangélicos e espíritas:

Note-se que se interessavam mais pela Internet, um ambiente comunicativo baseado principalmente em mensagens escritas,

4 Divisão do mercado em grupos de consumidores com características afins, visando desenvolver estratégias de marketing específicas a cada grupo.

grupos religiosos – evangélicos e espíritas – que possuem uma tradição de valorização da cultura escrita, e eis aí talvez o porquê de se sentirem tão mais à vontade neste ambiente (JUNGBLUT, 2010, p. 203).

Nota-se, a identificação feita por Jungblut, de vanguarda da presença religiosa, dá-se, inicialmente, muito mais pelos evangélicos e espíritas, por causa da tradição de valorização da cultura escrita, entretanto, essa vanguarda é ainda nos primórdios da internet brasileira. Embora haver o fato do país possuir uma demanda religiosa maior católica, isso não significava que a presença da mesma seria majoritária nesse tipo de discussão da qual fala Jungblut.

Porém, a presença maior das modalidades evangélicas e espíritas pode ser também justificada, dada a conformação majoritária católica em não ter a preocupação de adquirir novos adeptos, por isso, não sentir necessidade de identificar-se como católico para algum tipo de discussão. Paradoxalmente, na perspectiva daqueles grupos (evangélicos e espíritas), há o fato de estarem de olho no filão do ambiente virtual, ou seja, no mercado de nicho. A internet, por sua vez, é o local por excelência, desse tipo de segmentação de público.

Por outro lado, passados cerca de dez anos, o autor justifica haver, nos tempos hodiernos, uma situação distinta, nos seguintes modos:

- a) Assiste-se ao ingresso cada vez mais perceptível de uma infinidade de outros grupos religiosos antes invisíveis. Páginas católicas, esotéricas e também afro-brasileiras, gradativamente vão se disseminando por todos os lados do referido ciberespaço, ao ponto de ser bastante temerário na atualidade afirmar quem, entre indivíduos e grupos religiosos em questão, demonstra estar melhor se utilizando das possibilidades de publicação da *web* no Brasil;

- b) Houve, no entanto, um substancial crescimento do ciberespaço brasileiro e do número de seus frequentadores, em que:
- 1) inicialmente, uns pouquíssimos portais disponibilizavam uma ou duas salas de chat ou algum fórum para assuntos religiosos (geralmente genérico, não segmentado confessionalmente);
 - 2) hoje, contudo, passou-se para uma situação onde é dada especial e privilegiada atenção a este tipo de interesse. Isso pode ser notado principalmente pela proliferação de *chats* e fóruns de debates de assuntos religiosos em vários portais de conteúdo que antes não atendiam a essa demanda e pela crescente oferta segmentada aos públicos interessados nesse assunto (antes uma única opção genérica tal como “religião”; agora cada vez mais uma segmentação confessional na qual “evangélicos”, “católicos”, “espíritas” etc., têm seus próprios espaços);
- c) Importante destacar, as casas de religião afro-brasileiras passam a usar de forma repentina a internet. Vindo de uma situação de quase total invisibilidade, há cerca de dez anos atrás, passando a surpreender com seu crescimento no uso de páginas pessoais ou institucionais. As mesmas, segundo Jungblut, geralmente, são muito simples e têm como intenção básica a mera publicidade dos serviços oferecidos nessas casas de religião. Percebe-se tratar de uma utilização ainda bastante acanhada da mídia descrita aqui.⁶
- Jungblut pontua também aspectos que se mantiveram substancial-

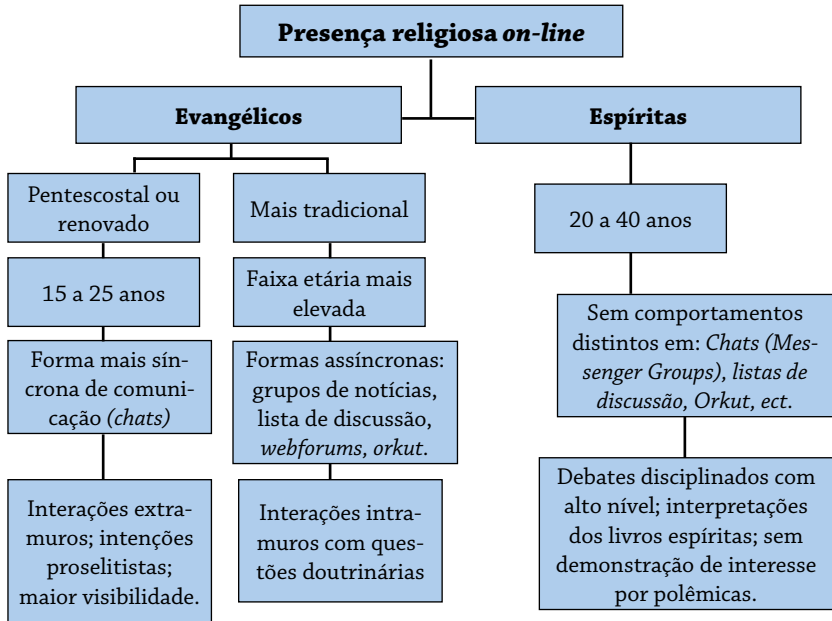
5 Jungblut recorda que é notável o crescimento dos chamados portais comerciais de acesso a conteúdos pelo que poderia chamar de “filão religioso”.

6 Para Jungblut, muitas das páginas das casas de religião passam a impressão que foram criadas apenas para satisfazer os fetiches tecnológicos que o uso da internet parece provocar na subcultura afro-brasileira como item atribuidor de prestígio social para quem dela faz uso (JUNGBLUT, 2010, p. 204). Há controvérsias.

mente inalterados, no balanço que fez sobre esses 10 anos de internet. Considerando apenas aquilo que tomou como importante, ressalta a forma com que espíritas e evangélicos fazem uso dos recursos virtuais-comunitários possibilitados no ciberespaço:

Refiro-me à formação das chamadas “comunidades virtuais” através de comunicação mediada por computador de características síncronas (*chats, second life* etc.) ou assíncronas (grupos de notícia, listas de discussão via *e-mail, web forums* e *sites* de relacionamentos tipo Orkut⁷). Estes tipos de utilização da internet são, de longe, melhor potencializados por grupos ou indivíduos pertencentes a esses dois segmentos religiosos. Através destes recursos de interatividade e sociabilidade no ciberespaço lida-se com uma forma – bem mais dinâmica e atraente do que a mera publicação de textos em páginas da *web* – de ostentação e de negociação identitária de cunho religioso. Mas é preciso dizer que embora façam uma utilização muito parecida destes recursos, evangélicos e espíritas têm padrões de comportamento diferentes em suas respectivas comunidades virtuais (JUNGBLUT, 2010, p. 204-205, destaque do autor).

7 Hoje, esta está quase extinta e a maior preferência dos internautas é pelo *facebook*. Requer outro estudo.

Figura 1 – Presença de evangélicos e espíritas na *web*

Fonte – Elaboração nossa, baseada em Jungblut (2010, p. 205-206).

Com a figura 1, contudo, o desejo não é tanto ressaltar as modalidades religiosas, isoladamente, mas direcionar o olhar para os recursos de interação da presença religiosa no meio internet, mesmo sendo de espíritas e evangélicos, pois merecem destaque para o modelo de interatividade.

Há, portanto, em Jungblut (2010, p. 206-207), finalizando esta parte, uma síntese de classificação e/ou qualificação das formas como as principais modalidades religiosas aparecem na internet brasileira, que desenvolvemos no Quadro 1, a seguir. Depois, continuamos a reflexão, em outro tópico, apontando as formas de autonomia do sujeito e suas subjetividades, bem como, as transformações das tradições religiosas.

Quadro 1 – Classificação/qualificação
das modalidades religiosas na internet

Modalidades	Características
Afro-brasileiros	Visibilidade publicitária; comercial; praticamente nenhuma interatividade individual;** a presença de indivíduos identificados com essas religiões é rara.
Católicos	Presença institucional (páginas de dioceses, organizações católicas, serviços de acesso à internet etc.); pouca interatividade individual e de relacionamentos extramuros (é difícil encontrar pessoas identificadas com o catolicismo em <i>chats</i> ou listas de discussão, por exemplo).
Esotéricos	Oracular; pessoal; média interatividade individual intra e extramuros.
Espíritas	Presença institucional bastante marcante; muita interatividade individual de relacionamentos preponderantemente intramuros.
Evangélicos	Formas muito diversificadas de visibilidade; institucional; publicitária/comercial; pessoal; intensa interatividade individual de relacionamentos extra e intramuros

Fonte: Elaboração nossa, baseada em Jungblut (2010, p. 206-207).

** Para a pesquisadora Zuleica Campos (2011), “a nova geração de devotos das religiões afro-brasileiras, tentam incluir-se e divulgar a religião através de vias que as gerações passadas jamais imaginariam, construindo novos processos de comunicação no mundo virtual. Reconhece que a comunidade jovem, que parece ser a maioria dos usuários do Orkut, tenta adaptar-se a este novo universo e está usufruindo deste, para maior inserção de sua religião. Ao contrário dos discursos, perseguições, preconceitos sofridos pelas gerações passadas; esta nova geração divulga a sua religiosidade com orgulho. Mesmo assim, a inclusão dos [afroautas] integrantes no mundo virtual é vivenciada, ainda de forma discreta. O importante é que o debate das diferenças foi iniciado através de outros processos de comunicação que não apenas os da tradição oral”.

3 Consumo religioso: autonomia do sujeito e privatização da religião

Nos dias atuais, é perceptível a manifestação de comportamento diferente do sujeito pós-moderno, internauta navegador do ciberespaço, que, na busca de uma identidade, termina por constituir novas subjetividades, meio difusas, também frente ao pluralismo religioso, que se soma à multiplicidade de serviços e vivências que a internet apresenta. Desse modo, o indivíduo é levado a conceber-se através de exercícios de autonomia individual, do poder que o acesso a uma miríade de informações lhe concede. A internet dota-o de uma confiança psicológica diante do mundo, de um poder interno de autossugestão que efetivamente tem validade em relações sociais que atribuem positividade ao autocontrole, à autoconfiança, à autoestima, à coragem para a iniciativa audaciosa, à impetuosidade empresarial.

A situação em que se encontra a religiosidade, sempre mais vivenciada virtualmente, gera ganho de poder ou autonomia para os indivíduos com ela envolvidos, pela verificada perda de importância atribuída ao papel das tradições religiosas institucionais, decorrentes de fenômenos tais como a crescente conscientização do pluralismo religioso e a conseqüente instauração de uma lógica de mercado religioso e de concorrência simbólica.

Thomas Luckmann (1973), em sua obra *La religión invisible*, não pensou no contexto do ciberespaço⁸, porém, refletiu sobre a maneira pela qual o indivíduo percebe hoje a sua relação com a sociedade, assim

8 Na época em que a obra *La religión invisible* foi publicada, 1967, ainda não havia internet e suas características que lhe são peculiares hoje.

como as condições sociais necessárias para que o significado da existência individual seja subjetivamente compreendido. Assim, Luckmann (1973, p. 92) pontua: “a especialização institucional da religião transforma a relação do indivíduo com o cosmos sagrado e com a ordem social em geral. Como resultado desta transformação a igreja torna-se um fenômeno ambivalente com relação a sua função religiosa”.

Como consequência também da especialização institucional,

A incoerência entre o modelo “oficial” de religião e os sistemas individuais predominantes de “significação última” pode alcançar proporções críticas. [...] O modelo oficial de religião muda num ritmo mais lento que as condições sociais “objetivas” que co-determinam os principais sistemas individuais de significado último (LUCKMANN, 1973, p. 93, destaque do autor)⁹.

Como conciliar a religião oficial e tradicional, caracterizada por crenças em mitos e práticas de ritos, por submissão a interditos preconizados pelos ministros de um Deus metafisicamente objetivado para além do mundo, com a experiência subjetiva de mais-poder, entre e além dos humanos na história, de uma realidade que nos religa a todos e a tudo? Os determinantes estruturais deste problema estimulam significativamente o indivíduo a refletir. Tal reflexão pode conduzir a uma variedade de soluções. Uma delas é um salto de fé, por assim dizer.

Fé não mais como uma atitude ingênua: a diferença consiste em que aqui a religiosidade individual, calcada unicamente no modelo oficial, é reconstruída depois de uma fase de dúvida, como uma postura para os problemas da vida. Outro recurso pode consistir em encontrar-se a si mesmo como incapaz de formular uma solução plausível e retornar

9 Para todas as citações que se referem à obra de Luckmann, a tradução é nossa.

por isso a uma atitude pré-reflexiva na qual se passa da ação secular à religiosa de modo rotineiro. Uma terceira possibilidade consiste na formulação de um sistema de valores seculares explícitos: como consequência, a atividade religiosa ou se desenvolve por razões oportunistas ou é abandonada (LUCKMANN, 1973, p. 97).

A religião, seja como for, ressalta Luckmann (1973, p. 98, destaque do autor), “torna-se um assunto “privado”. A especialização institucional da religião, como também a especialização de outras áreas institucionais, provoca um processo que transforma a religião em uma realidade cada vez mais subjetiva e mais privada”.

Para Luckmann, o sentido de autonomia que caracteriza o indivíduo típico das modernas sociedades industriais e comunicacionais está estreitamente ligado a uma difusa mentalidade de consumidor. Essa mentalidade invade também as relações do indivíduo “autônomo” com o cosmos sagrado. Por sua vez, rompe-se a unidade temática do cosmos sagrado tradicional. Assim, emergem as diferentes “versões” da concepção do mundo baseadas na complexa estrutura institucional e na estratificação social da sociedade industrial. Luckmann ressalta que, com a difusão da mentalidade consumista, e do sentido de autonomia, é mais provável que o indivíduo encare a cultura e o cosmos sagrado com uma atitude de “comprador”. “Uma vez que a religião foi definida como assunto privado, o indivíduo pode escolher como melhor lhe parecer um sortimento de significados últimos guiado somente pelas preferências determinadas por sua biografia social” (LUCKMANN, 1973, p. 109-110).

Na mesma linha que Luckmann, Airton Jungblut (2010) relata haver uma “afinidade eletiva” entre as lógicas comunicacionais que operam no ciberespaço e as religiões e religiosidades desinstituciona-

lizadas, evidentemente, favorecida pelas condições históricas e sociais da atualidade que promovem tanto a autonomização do eu contemporâneo, como a otimização maquínica das estratégias de pertencimento social, de posicionamento identitário, de construção de trajetos subjetivos do eu, que se assiste com a emergência do ciberespaço. Trata-se, pois, de processos afins que mantêm entre si uma visível “confluência ativa”, pois, da mesma forma que religião e religiosidade de que falamos tira proveito da otimização maquínica promovida pelo ciberespaço, também esse vê suas potencialidades serem bem exploradas pelos usos reflexivistas que agentes desinstitucionalizados dele fazem (JUNGBLUT, 2010, p. 208, destaque do autor).

O autor faz-nos entender que essa afinidade eletiva que os indivíduos autônomos possuem com a Internet – por sua arquitetura multidirecional e majoritariamente muitos-para-muitos – se fortalece ainda mais quando se percebe o quanto este ambiente ciberespacial favorece os dois “regimes de validação do crer” – “validação mútua” e “autovalidação” – propostos por Danièle Hervieu-Léger (2008).

Quadro 2 – Classificação típica-ideal dos diversos
“regimes de validação do crer”

Regime de validação	Instância de validação	Critério de validação
Institucional	A autoridade institucional qualificada	A conformidade
Comunitária	O grupo como tal	A coerência
Mútua	O outro	A autenticidade
Autovalidação	O indivíduo, ele mesmo	A certeza subjetiva

Fonte: Hervieu-Léger (2008, p. 163).

Sendo assim, o ciberespaço se apresenta altamente acolhedor, tanto para experiências dialogais multidirecionais favoráveis à “validação mútua”, quanto para aquelas atitudes de pesquisa e confrontação de versões que animam a “autovalidação” das formas individualizadas de crença religiosa. A noção de “mercado religioso” utilizável aqui, em quase nada se relaciona com aquela proposta pelos formuladores da teoria da Economia Religiosa, na qual as firmas religiosas é que controlam monopolisticamente os processos de “validação do crer”. Se há alguma ideia de “mercado” que seja útil neste caso é aquela que se refere às “negociações” individuais, o “mercado formiga” produzido por atores em busca de conteúdos e interlocuções que lhes auxiliem a melhor formular suas posições religiosas (JUNGBLUT, 2010, p. 210, destaque do autor).

Compreende-se então o contexto no qual ocorre a autonomia do sujeito pós-moderno, constituído de novas subjetividades, numa relação com o cosmos sagrado. Agora, no ciberespaço, é ampliado seu leque de ação, como diz Luckmann, uma vez que a religião foi definida como assunto privado, o indivíduo pode escolher como melhor lhe parecer um sortimento de significados, como em uma prateleira de supermercado religioso, guiado pelas preferências, gostos, estilos, determinados por seu histórico de vida social. Faz escolhas eletivas estabelecendo os regimes de validação do crer mútuo e de autovalidação.

À guisa de conclusão

Essas questões até aqui levantadas, sobre a cibercultura e a religiosidade na internet, abrem um leque de reflexões, dentre as quais po-

deríamos apontar as transformações do indivíduo e o “curvar-se” das instituições religiosas para as práticas de fé através dos meios eletrônicos. Talvez esses fatos sejam apenas um re-começo de re-apropriação dos *medium* mais modernos pelas instituições religiosas e o catolicismo em particular, ou então seria o caso de os meios estarem mudando as religiões ou ajudando as pessoas a mudarem de religião.

Entramos talvez em um novo ciclo religioso, em que as religiões migram ou circulam rapidamente, são recriadas em miríades de dosséis personalizados e vão se adaptando aos vitrais das catedrais geoculturais aonde chegam. Ao caírem fronteiras religiosas mais institucionais, uma revolução teocultural se abre. A mundialização informacional decreta a morte do ciclo mágico-agrícola subjetivista e relativiza a ordem objetivista da tecnociência moderna. Esse processo cultural torna obsoleto o sistema dualista de pensamento, antagônico e monológico, nascido com a pré-história, e permite o surgimento de um tempo de possível reconciliação, dialógica, da diversidade. Mas essa revolução teocultural agrupa expectativas as mais diferentes, às vezes contraditórias.

De todo modo, a religiosidade que emerge na internet é mais de baixo para cima ou, melhor ainda, na direção do mistério que se esconde e manifesta “entre e além”. Cada pessoa é hoje mais capaz de aprender e oferecer *feedback*. A religião até então tinha a ver só com credos e doutrinas, enquanto a religiosidade agora é uma espécie de wiki-teologia, pluralista. A mundialização possibilitada pela internet e pela informática provoca mudanças na ordem existencial e cultural de todos nós: estamos às vésperas de uma era de grande pacifismo e cooperação, pela possibilidade do reconhecimento de uma espiritualidade transreligiosa, conjugada com o debate científico transdisciplinar – ou

então de um confronto mundial sem proporções. Daí a importância de continuarmos aprofundando a questão.

Referências

- ARAGÃO, Gilbraz S. *Lógica e diálogo: a física e a teologia do diálogo inter-religioso*. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap**. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches – FASA, anual, ano 4, n. 4, p. 76-127, 2005.
- BENTO XVI. **Mensagem para o 44º dia mundial das comunicações sociais**. O sacerdote e a pastoral no mundo digital: os novos meios a serviço da Palavra. 16 mai. 2010. Disponível em: <<http://migre.me/5SMa6>>. Acesso em: ago. 2011.
- CAMPOS, Z. D. P.** . As religiões afrodescendentes no Recife: uma trajetória de modernização e de reinvenção de tradições na história. In: XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: ANPHU 50 anos, 2011, São Paulo. ANAIS DO XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DA ANPHU- Associação Nacional de História. São Paulo: ANPUH-SP, 2011. v. 1. p. 1-23. Disponível em: Disponível em: <<http://migre.me/7DZEY>>. Acesso em: out 2011.
- CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. São Paulo: Idéias & Letras, 2011. 359 p.
- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 2000. v. 1.
- ESTERBAUER, Reinhold. Deus no ciberespaço: sobre os aspectos religiosos do novos meios. In: KOLB, Anton; ESTERBAUER, Reinhold; RUCKENBAUER, Hans-Walter. **Ciberética: responsabilidade em**

- um mundo interligado pela rede digital. Maurício Mendonça Cardoso. São Paulo: Loyola, 2001. 214 p.
- FELINTO, Erick. **A religião das máquinas:** ensaios sobre o imaginário da cibercultura. Porto Alegre: Sulina, 2005. 142 p. (Coleção Cibercultura).
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido:** a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JOÃO PAULO II. Mensagem do Santo Padre para a celebração do 36º Dia Mundial das Comunicações Sociais. **Internet:** um novo foro para a proclamação do Evangelho. Vaticano: 24 jan. 2002.
- JUNGBLUT, Airton Luiz. **Nos chats do Senhor:** um estudo antropológico sobre a presença evangélica no ciberespaço brasileiro. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, 2000.
- _____. O uso religioso da internet no Brasil. **PLURA** – Revista de Estudos de Religião, v. 1, n. 1, 2010, p. 202-212. Disponível em: <<http://migre.me/5sm6F>>. Acesso em: mai. 2011.
- LUCKMANN, Thomas. **La religión invisible:** El problema de la religión en la sociedad moderna. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.
- MELO, Hygina Bruzzi de. **A cultura do simulacro:** Filosofia e modernidade em Jean Baudrillard. São Paulo: Loyola, 1988. 273 p.
- NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da transdisciplinaridade.** Trad. Lucia Pereira de Souza. São Paulo: Triom, 1999. 165 p.
- _____. (org.). **Educação e transdisciplinaridade.** Brasília: UNESCO, 2000.
- SANTAELLA, Lucia. **Culturas e artes do pós-humano:** da cultura das mídias à cibercultura. São Paulo: Paulus, 2003. 357 p.
- SILVA FILHO, Mariano Vicente da. **Religião virtualizada:** a oferta

de bens simbólicos no percurso da religiosidade na internet. 2012. 122 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pró-Reitoria Acadêmica da Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2012.

SODRÉ, Muniz. **Antropologia do espelho**: uma teoria da comunicação linear em rede. Petrópolis: Vozes, 2002.

Mídia e Religião: das peregrinações religiosas ao universo midiático

A midiaticização da religiosidade humana e os indícios de uma ressacralização na sociedade moderna

Por Sidnei Budke *

1 A Teologia e o cenário midiático

Na reflexão teológica algo freqüente é pensar o cristianismo contemporâneo desvinculadamente do cenário tecnológico e midiático. Inúmeras denominações cristãs fazem uso constante da televisão, do rádio, e, principalmente, do ciberespaço (internet). No entanto, cresce o número de interpretações equivocadas nos templos e púlpitos religiosos relacionadas às mídias sociais. Há líderes religiosos denegrindo o uso das mídias sociais como facebook e, simultaneamente, participando ativamente destes ambientes midiáticos. É necessário observar o cristianismo como uma religião midiaticizada pelas novas tecnologias e, gradativamente, dependente destes recursos tecnológicos para integrar em um cenário de globalização e diluição das fronteiras geográficas.¹

1 BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. P. 30-35.

* Sidnei Budke é bacharel em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Atualmente, integra o PPG em Teologia na mesma instituição. Bolsista do Conselho Nacional de Pesquisa Científica – CNPQ. É ministro religioso ordenado da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e dedica-se a temática Mídia & Religião há oito anos. Estudos interculturais e interdisciplinares pelo Wartburg Theological Seminary e pela Northwest Community College, Estados Unidos. Grupo de pesquisa: <http://digitalreligion.tamu.edu/users/sidnei-budke>. E-mail: sidneibudke@gmail.com

A Teologia contempla a mediação da sociedade contemporânea e, especialmente, a distribuição do conteúdo religioso nos diversos ambientes midiáticos, a experiência da fé, os símbolos e os rituais sagrados ressignificados e metamorfoseados pelo uso das mídias sociais.² A Teologia observa que a humanidade almeja o progresso tecnológico, o comunicacional e procura conhecer os desafios, as oportunidades e as “teologias” (reflexões sobre Deus) da interface mídia e religião. Nesse sentido, também busca seu espaço como saber nos diálogos interdisciplinares que se apropriam da metafísica e da religiosidade humana nos tempos de mediação.

Karl Barth um dos teólogos protestantes mais conhecidos do século XX e integrante da chamada “teologia dialética” evidenciou o debate teológico na esfera pública em sua famosa frase: “é preciso segurar numa mão a Bíblia e na outra o jornal”. O diálogo público entre o livro sagrado e os meios de comunicação possibilita aos cristãos uma contextualização do testemunho e da mensagem cristã diante das transformações sociais. Parafraseando Barth na *idade mídia* não seria contraditório afirmar a necessidade de segurar “um smartphone conectado aos textos sagrados e as notícias do mundo”. A velocidade das informações religiosas disponíveis na cibercultura insere o testemunho cristão em uma nova ambiência de comunicação humana e religiosa.³

O sentido da comunicação, usualmente, é empregado para definir

2 BARDELOTTO, Moisés. *E o Verbo se fez bit: Uma análise da experiência religiosa na internet*. Cadernos IHU, São Leopoldo, ano 9, nº. 35, 2011. P. 47. Disponível em: <http://migre.me/9bpm3>. Acesso em: 1 de Jul. 2013.

3 Frases de Barth (quotes by Barth). Disponível em: http://ptsem.edu/Library/index.aspx?menu1_id=6907&menu2_id=6904&id=8450. Acesso em: 21 de Jun de 2013.

a conexão entre formas de expressão social, independente das distâncias entre comunicador e receptor. Os avanços tecnológicos proporcionam novos canais e vínculos religiosos diferenciados em termos de comunicação. Importantes estudos foram realizados por McLuhan, teórico da comunicação, ao descrever as tecnologias como extensões do ser humano para continuar evoluindo e buscar maior *praticidade, especialidade e velocidade*. Na história assim ocorreu com a escrita, o telegráfo, o telefone e a televisão. Os estudos de McLuhan não aprofundaram as tecnologias de rede digital como o ciberespaço, mas são notórios na percepção futura destes mecanismos e na evolução da comunicação humana.⁴

A sociedade acompanha a evolução tecnológica e evolui juntamente com ela. As religiões sofrem impacto pelos fatores de aceleração tecnológica e pelo crescimento de uma cultura midiática. A ligação da religião com os ambientes tecnológicos viabiliza novos envolvimento e novas organizações. Uma nova tecnologia, de certa forma, gera um novo ser humano em seu estilo de pensar e criar. Conseqüentemente, também as evoluções tecnológicas ao passo que criam um novo ser humano permitem ambiências diferenciadas de viver a fé e a comunhão com Deus.⁵

1.1 Tecnologias e Sistemas de Crenças

É inviável uma compreensão do progresso tecnológico que a scioie-

4 MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. 5. Ed. São Paulo: Cultrix, 2001. P. 108-109.

5 PUNTEL, J. T.; et al. *Comunicação: novas tecnologias e impacto socioeconômico*. In: TRASFERETTI, J. A.; ZACHARIAS, R. (Orgs.). *Ser e comunicar: desafios morais na América Latina*. 1. ed. Aparecida: Santuário, 2008. v. 1. P. 33.

dade moderna vivencia sem identificar a humanidade em seus diferentes sistemas de crenças. As crenças individuais se inserem em um ambiente de crenças coletivas influenciando e influenciadas pelos processos de midiaticização. A tecnologia e as mídias sociais estão permitindo que a humanidade crie um novo sistema de crenças, uma nova rede de relações humanas? Dejoie destaca que um *grupo* ao experimentar mudanças em seu sistema de crenças não apenas participa deste envolvimento, mas sente a necessidade de persuadir mais indivíduos a participar. Um fator semelhante já ocorre nos processos de urbanização quando pessoas assimilam identidades distintas sem refletir criticamente os *passos* que movimentam uma mudança em seu comportamento social.⁶

Uma emissora de televisão por mais imparcial que se denomine em sua política de comunicação jamais conseguirá expressar os distintos sistemas de crenças da sociedade. As chances ainda são menores quando transmite um tipo específico de mídia: política, moda e religião. A mídia televisiva apresenta tendências universalizantes ao passo que promove mais enfaticamente determinados setores ou ênfases do comportamento humano. A dinâmica do ciberespaço, por sua vez, diferencia-se totalmente em relação a mídia televisiva, pois desloca o público de sua passividade (apenas telespectadores) para a condição de emissores, ou seja, produtores de conteúdo. No campo religioso ocorre a vasta criação de espaços sagrados sem qualquer vínculo formal as

6 DEJOIE, Martim Roy. *An Investigation of the Influence of Information Technology on Selected Organizational Factors which Influence Ethical Decision-making Processes*. Texas: A & M University, 2003. P. 100-109.

religiões institucionalizadas.⁷

O ciberespaço possibilita um intercâmbio nunca antes visto entre os distintos sistemas de crenças do planeta. A comunicação humana e religiosa atingem proporções planetárias e não apenas contextuais. No ciberespaço a humanidade encontra um potencial inovador: a comunicação humana pode ser difundida a serviço das relações humanas e da vida planetária. As tecnologias ao passo que estimulam os diversificados sistemas de crenças a sair do seu isolamento contextual idealizam um inédito intercâmbio de valores e experiências religiosas.⁸

A finalidade de um intercâmbio cibernético resulta no intuito de explorar a diversidade da humanidade em seus distintos sistemas de crenças. Quando um tipo de mídia rejeita tal diversidade também rejeita a própria humanidade naquilo que ela pensa, sente e age. Embora a influência das mídias sempre foi e será importante - a influência real é mais complexa no que cada sistema de crença permite através do vasto arsenal tecnológico e midiático para criar valores significativos para toda a humanidade.⁹

1.2 A influência das tecnologias na humanidade

A sociedade ocidental identifica profundas transformações sociais a partir da globalização, do crescimento econômico e tecnológico. Até que ponto tais transformações sociais afetam o comportamento da hu-

7 PUNTEL, J. T.; et al. *Comunicação: novas tecnologias e impacto socioeconômico*. In: TRASFERETTI, J. A.; ZACHARIAS, R. (Orgs.). *Ser e comunicar: desafios morais na América Latina*. 1. ed. Aparecida: Santuário, 2008. v. 1. P. 17-22

8 KAHN, Peter. *The Human Relation with Technological*. Washington: University of Washington, 2009. P. 33-34.

9 KANH, Peter. P. 34.

manidade é tema de várias publicações e artigos científicos. A humanidade é o conjunto de características distintas inerentes, incluindo a forma de pensar, sentir e agir, que todos seres humanos compartilham em suas ações diárias. Em uma época de vasto crescimento tecnológico e de uma sociedade amplamente midiaticizada, deve-se considerar o fator que as tecnologias alteram a forma como cada ser humano pensa, sente e age? A humanidade está influenciado as tecnologias ou as tecnologias estão influenciado a humanidade? ¹⁰

O fenomenal desenvolvimento das invenções tecnológicas fez com que a fotografia, o telegráfo, telefone, rádio, TV, vídeo, fax, computadores, satélites e outros meios de comunicação transformassem a forma em que se dão as comunicações. Essa evolução criou uma rede cada vez mais entrelaçada, cujos intrincados capilares eletrônicos permeiam sociedades que em outros tempos estavam separadas, autônomas, isoladas, tornando-as interconscientes e interdependentes (de forma não equitativa). Importante característica da globalização é a comunicação instantânea cobrindo distâncias que em outras épocas implicavam grandes demoras e incertezas entre o envio e a recepção de mensagens. Ao mesmo tempo, a evolução do sistema de transportes, política, turismo e educação tornam as pessoas cada vez mais conscientes além do mundo que se acha além daquele meio em que vivem e se criam. ¹¹

10 STASIAK, Daiana. *A sociedade midiaticizada: sociedade midiaticizada e convergência tecnológica: as afetações do Campo dos media na contemporaneidade*. Trabalho apresentado no DT 5 - Comunicação Multimídia do XII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste, realizado de 27 a 29 de maio de 2010 na cidade de Goiania, GO. p. 1-9.

11 ARTHUR, Chris. *A globalização das comunicações: algumas implicações religiosas*. São Leopoldo: Sinodal. 2000. P. 08.

Na sociedade moderna novas tecnologias sociais integram o cotidiano humano. A comunicação não se resume aos ambientes de trabalho, da família ou de uma comunidade local. A comunicação ultrapassa os limites geográficos e contextuais das sociedades, culturas e religiões do planeta. O facebook, por exemplo, é uma tecnologia social que reúne mais de 901 milhões de pessoas em finalidades múltiplas. Além disso, o facebook torna-se um espaço midiático também destinado as experiências com o sagrado ao passo que integra usuários das mais distintas religiões do planeta e que diariamente criam páginas de conteúdo religioso. A influência das novas tecnologias afetam direta ou indiretamente todos os setores da sociedade, na esfera pública ou privada, online ou offline.¹²

A interferência das novas tecnologias no comportamento humano altera os padrões da sociedade, dos modelos empresariais, das teorias organizacionais e da experiência humana com o sagrado. O significado dessas interferências é ainda uma reflexão teológica em pleno desenvolvimento. O que se percebe na superfície dos debates científicos são resultados a curto prazo. A humanidade se esforça para entender as mudanças emergentes em que ela mesma se insere nos processos tecnológicos e midiáticos. As diferentes denominações religiosas reconhecem, parcialmente, as interferências midiáticas na ressacralização decorrente dos seus rituais a partir das mídias, mas carecem de posicionamentos oficiais sobre a temática.¹³ Moisés Sbardelloto, destaca:

12 ALLEN, Scott (org). *The emergence of the relationship economy: the new order of things to come*. New York: Happy About. 2008. P. 166-169.

13 BIAGI, S. *Media Impact: An Introduction to Mass Media*. Canada: Thompson Wadsworth. 2005. P. 12-18.

Vemos hoje um deslocamento das práticas de fé ao ambiente online, a partir de lógicas midiáticas, complexificando o fenômeno religioso e as processualidades comunicacionais. A religião, especialmente a católica, em sua necessidade de dar a conhecer as suas verdades sobre o mundo, se apropria dos dispositivos comunicacionais digitais ao seu alcance, através de suas várias possibilidades, para transmitir sua mensagem de fé. Dessa forma, as pessoas passam a encontrar uma oferta da fé não apenas nas igrejas de pedra, nos padres de carne e osso e nos rituais palpáveis, mas também na religiosidade disponível em bits e pixels. Formam-se novas modalidades de percepção e de expressão do sagrado em novos ambientes de culto. Manifesta-se, assim, uma nova forma de *hierofania*, uma nova forma de revelação e manifestação do sagrado, agora midiaticizada: *midiohierofanias* que lançam a religião para novos patamares de existência.¹⁴

2 O Cristianismo contemporâneo o advento da cibercultura

A cibercultura é um dos temas mais envolventes da atualidade e perpassa debates nas escolas, nos centros de pesquisa científica, nas instituições religiosas e organizações comunitárias. A cibercultura, entretanto, não é um termo compressível a um número expressivo de pessoas. A palavra inglesa *cyber* deriva da palavra grega “*kyberan*” no sentido de orientar, pilotar, governar e controlar. Os termos *governança* e *controle* indicam um ambiente, uma plataforma universal, um

14 SBARDELLOTO, Moisés.

sistema que conecta pessoas do Oiapoque ao Chuí, do Brasil ao Japão, uma conectividade entre os diversos contextos geográficos do planeta através de uma rede de computadores. O termo cyber adquire outros significados na compatibilidade ao termo cultura. O termo cultura passa a ser utilizado para descrever o modo de vida, as crenças habituais, formas sociais e aspectos de um grupo social relacionado ao ciberespaço. A cibercultura, portanto, busca por significados no modo de vida, nos padrões de crenças, nas formas sociais e nos aspectos culturais decorrentes do fenômeno cibernético ou apropriando-se da idéia de Musso: “um cérebro planetário”.¹⁵

Na sociedade brasileira algumas frases representam o advento da cibercultura: *meu filho criou um blog - tenho um perfil no facebook, faço parte de uma comunidade virtual, na empresa criamos um network – a Igreja tem atendimento online* etc. Nessas expressões cotidianas encontram-se caminhos para identificar ou explorar a cibercultura. Há outros indicativos para compreender aspectos notórios da cibercultura:

15 MUSSO, Pierre. *Ciberespaço, figura reticular da utopia tecnológica*. In: MORAES, Denis de (org.). *Sociedade Mídiatizada*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006. P. 1-7.

^a MUSSO, Pierre. P. 1-7

Aspecto Econômico	É necessário integrar uma classe social capaz de adquirir ferramentas tecnológicas como um notebook e uma cobertura do serviço à internet. A cibercultura é socialmente restrita a determinadas classes sociais. Embora que o crescimento econômico das sociedades latinas gerou uma demanda maior pelos produtos tecnológicos, ainda assim, é vasto o número de pessoas que não possuem computador ou acesso à internet. O crescimento da cibercultura é uma característica mais evidente de sociedades em avanço econômico e tecnológico. No entanto, vale ressaltar, um número incalculável de espaços públicos com acesso gratuito ou pago à internet como bibliotecas, livrarias, shoppings e cafeterias ao disponibilizar serviços a população. ^a
Socialização do conhecimento humano	Povoada por pessoas que sabem ler e escrever, predominantemente, jovens e adultos brancos. É também uma cultura amplamente difundida no mundo ocidental. Pierre Lévy interpreta o advento do ciberespaço como uma nova perspectiva de socialização do conhecimento humano, pois surgem novas formas de se construir o conhecimento, a democratização do acesso à informação, os novos estilos de aprendizagem e a emergência da inteligência coletiva (uma rede de conhecimento interconectada). Esses fatores aliados à velocidade das inovações tecnológicas questionam os modelos tradicionais da sociedade e permitem uma conectividade como nunca antes vista da história. ^b

^b MUSSO, Pierre. P. 1-7.

^c POSTMAN, Niel. *Tecnopólio – A rendição da cultura à tecnologia*. São Paulo, Nobel, 1994. P. 44.

<p>Culturas Midiatizadas</p>	<p>Culturas midiatiizadas pelo rádio, pela televisão e mais precisamente pelo uso da internet nas mídias sociais. Pessoas que dedicam cerca de quatro horas diárias ao “consumo” das mídias. Um tempo suficiente para mudar pensamentos, crenças, estilos de vida e como cada indivíduo se relaciona com seu contexto local e global. Na atualidade é difícil imaginar setores da sociedades desvinculados da cibercultura. Os computadores contribuíram no processo de transformação social e cultural. A globalização, a produção industrial e tecnológica determinou o surgimento de novos padrões e estruturas. A humanidade depende, cada vez mais, dos microprocessadores e da informática em geral. As pessoas são diretamente afetadas em seu modo de vida na era do computador e do ciberespaço.⁶</p>
------------------------------	---

16

O cristianismo procura refletir a cibercultura e seu desenvolvimento em uma sociedade midiaticizada: a cibercultura está aqui para permanecer como parte da cultura contemporânea? Como observar este fenômeno na sociedade global e, especialmente, na experiência religiosa? Devido aos constantes avanços tecnológicos e os graus de dependências, a cibercultura envolve mais e mais pessoas em níveis diferenciados e profundos da existência humana. Na atualidade a integração de computadores com os aparelhos de televisão e de radio-difusão por satélite, a produção de microprocessadores mais rápidos, a redução dos preços dos hardwares e softwares são três fatores que aceleram o envolvimento humano com a cibercultura. A cibercultura surge como um impacto ainda maior que a revolução da cultura escrita à imprimida do Renascimento, mudando significativamente o com-

16 LEVY, PIERRE. *Cibercultura*. São Paulo: Ediora 32, 1999. P. 44-92. PUNTEL, J. T.; et al. *Comunicação: novas tecnologias e impacto socioeconômico*. In: TRASFERETTI, J. A.; ZACHARIAS, R. (Orgs.). *Ser e comunicar: desafios morais na América Latina*. 1. ed. Aparecida: Santuário, 2008. v. 1, p. 30.

portamento humano descrito por Mahall McLuhan.¹⁷

O crescimento da cibercultura introduz especulações exageradas e que, de certa forma, intimidam ou desorientam as pessoas. No surgimento dos telefones se espalhou a idéia que esta tecnologia seria usada por empresas e que as pessoas não precisariam mais sair de suas casas para trabalhar. Após a propagação dos telefones e, principalmente, dos aparelhos celulares as pessoas continuam saindo de suas casas para desempenhar suas funções sociais. O telefone contribuiu significativamente para ampliar tanto a comunicação pessoal como a comunicação empresarial. A cibercultura não pode ser descrita apenas como um perigo, antes uma forma de vida, um sentido em si mesma, a continuidade da evolução tecnológica, da comunicação humana e de uma maneira de relacionamento cada vez mais contextualizada as exigências das sociedades globalizadas. Há setores na sociedade global interessados em monopolizar o mercado tecnológico e administrar os ambientes de rede, entretanto, cada nação precisa adotar mecanismos de proteção ao uso cotidiano do ciberespaço.¹⁸

O cristianismo peregrina nas descobertas das dimensões teológicas da cibercultura, aprofunda as implicações práticas nas sociedades e nas igrejas. É fundamental desenvolver questionamentos adequados neste campo em profundo desenvolvimento para ampliar um entendimento cristão. Um erro comum das igrejas cristãs, muitas vezes, é publicar informações sem conhecimento profundo das novas tecno-

17 DE VRIES, H. *Global religion, public spheres, and the task of contemporary comparative religious studies*. In H. de Vries & S. Weber (org). *Religion and Media*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001. p. 26-28.

18 WINSTON, Brian. *Media technology & society: a history from the telegraph to the internet*. London: Routledge, 1998. P. 24-25

logias e da expansão da cibercultura. O cristianismo precisa explorar a dimensão teológica de sua própria identidade, afinal, ao longo da história como religião também se desenvolveu a partir de *redes* e da *conectividade* entre pessoas.

2.1 Deus criou o mundo e todas as coisas: tecnologias como extensões da criação

Dertouzos apresenta o novo mundo da informação e as tecnologias como expressão de poder, potencial humano de criar e recriar. Na perspectiva cristã Deus capacita à humanidade no projeto de sua criação. Ele encoraja a humanidade a usar seus dons a serviço do próximo, das pessoas e do planeta. Integrantes do ciberespaço conforme Dertouzos podem experimentar esse tipo de poder e utilizá-lo responsabilmente como espaço de vida, de criatividade, de contato não meramente virtual, mas vital e espiritual com toda criação.¹⁹

Lavinia Byrne em seu ensaio temático *Deus no ciberespaço* salienta uma espécie de encantamento que o computador desperta aos sentidos humanos.²⁰ David Lochhead, docente de Teologia Sistemática em Vancouver e, um dos pesquisadores mais notáveis do ciberespaço interpreta este encantamento: “emana do computador um instrumento de poder”.²¹ Um poder que não gera apenas fascínio, mas envolvimento permanente. Para ele até mesmo os anúncios das empresas de alta tec-

19 DERTOUZOS, Michael L. *What Will Be: How the New World of Information Will Change Our Lives*. New York: Harper Edge, 1997. P. 18-20.

20 BYRNE, Lavinia. *God in cyberspace*. London: Media and Theology Project Public Lectures. 2003. p. 1-3.

21 **LOCHHEAD, David. SHIFTING REALITIES:** Information Technology and the Church. Vancouver: WCC (Risk Book Series), 1997. p. 18-20.

nologia apresentam computadores diferenciados através de software e hardware cada vez mais potentes. Falar em realidade virtual, gigabytes, unidades de disco e scanners são linguagens de controle, de alcance, de supervisão e de produtividade. A cibercultura é um ambiente de alimentação e que desperta sempre novos desejos e novas necessidades.²²

Em países de vasta produção tecnológica governos adotam políticas para reciclagem ou reutilização de máquinas que deixam de operar não pela falta de funcionamento, mas pela substituição de outro equipamento mais potente e atualizado as exigências do ser humano moderno. McLuhan entendia as tecnologias como sistemas que constituem ações com repercussão na sociedade como um todo e, sucessivamente, extensões do poder criacional do ser humano.²³ Os computadores permitem aos seres humanos um poder diferenciado. A comunicação, por exemplo, tornou-se instantânea, de forma mais barata, com mecanismos de controle entre emissor e receptor. Os computadores também são um meio de informação de controle ao coletar, armazenar, recuperar, organizar e transmitir. O encantamento também consiste nas várias funções disponíveis em rápidas clicadas no mouse, no poder de criar e recriar contatos, atividades, percursos e rastros digitais em instantes.²⁴

22 **LOCHHEAD, David.** p. 18-20.

23 MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix. p. 82-84

24 GONZÁLEZ, J.A. *Entre cultura(s) y cibercultur@(s): IncurSIONES y otros derroteros no lineales*. La Plata: EDULP, 2008. p. 44. Conforme González noções como brecha digital, tecnologias de informação e comunicação e muitas das versões da sociedade da informação requerem um tratamento sistêmico que possa sustentar em vários níveis as relações entre múltiplos processos interconectados com relações de poder e de internacionalização de fluxos de capitais, de pessoas, de imagens e de informação.

As tecnologias submetem a sociedade, um contexto e, inclusive, uma comunidade religiosa para formas abstratas, regras ou processos. O fascínio humano sobre as tecnologias digitais é a incrível simplicidade da sua lógica: on/off, aceite/decline, par/impar, mais/menos, compartilhe/excluí. A simplicidade dos meios ao combinar a solidez dos efeitos é o encantamento da cibercultura enquanto expressão do poder humano. Nesse sentido, a tecnologia digital amplia a percepção humana no controle sobre dados e informações no ciberespaço.²⁵

Negroponete coordenador de uma associação chamada “one laptop per child” (um computador por criança) e diretor da MIT (Instituto de Mídia) expressa esse contraste entre a tecnologia industrial e tecnologia digital, entre o mundo dos átomos e o mundo dos bytes. Embora ambas sejam altamente necessárias no mundo contemporâneo, sem dúvida, a tecnologia digital proporcionou um ganho incalculável de tempo, espaço e, evidentemente, da expressão do poder humano no que se refere às criações comunicacionais.²⁶

Spadaro, padre jesuíta e pesquisador do ciberespaço, introduz uma discussão teológica interessante ao afirmar a relevância das tecnologias de átomos e de bits para o cristianismo. Parafraseando Levy o mundo humano é por definição técnico. O desenvolvimento tecnológico trouxe diferentes abordagens na vivência e na experiência com a fé. As sociedades experimentam na expressão do poder tecnológico uma alternativa ao poder de Deus?²⁷ Uma charge que circulava pelas mídias

25 GONZÁLEZ, J.A. P. 44.

26 MIT Laboratório Digital. Disponível em: <http://www.media.mit.edu/research/groups/human-dynamics>. Acesso em 6 jun. 2013.

27 SPADARO, Antonio. *Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos da rede*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 17-30.

sociais dizia: “textos sagrados podem afirmar que a oração move montanhas, mas quando as pessoas querem mover uma montanha física elas usam rastreadores, explosivos, máquinas e caminhões”.²⁸ Pessoas quando estão fragilizadas por uma doença encontram na oração um sentido para sua cura. Porém, a maioria delas procura uma tecnologia médico- hospitalar. Em algumas tradições cristãs há uma forte tradição em época de colheita agradecer pelo plantio, mas com frequência as propriedades agrícolas remetem seus plantios ao uso das tecnologias através de sementes geneticamente modificadas, inseticidas, fertilizantes e o controle de irrigação para aumentar a produtividade.²⁹

Não seria um exagero afirmar que milhões de pessoas confiam na tecnologia como expressão eficaz e caminho sustentável. Dessa maneira, o poder atribuído às tecnológicas sustentaria muitos atributos divinos. A tecnologia de controle, uma energia interminável, lembra aos cristãos da onipotência de Deus? O desenvolvimento de novas tecnologias remete a providência de Deus? Outra interpretação teológica visível em muitos contextos da sociedade moderna é constatar que as pessoas olham à tecnologia como já fizeram ou ainda fazem a Deus: fonte de realização e felicidade. A mística do transcendente permeia os segmentos midiáticos e, paralelamente, os processos tecnológicos. Os mistérios relacionados a Deus, a criação humana, a revelação, assemelham-se aos próprios sentidos humanos em desvendar outras formas, jeitos e inovações tecnológicas.³⁰

28 Chruge vinculada ao Facebook da Irmã Zuleide. Disponível em: <https://www.facebook.com/ZuleideJequiti?fref=ts>. Acesso em: d25 de mai. 2013.

29 SEDYAMA, Tuneo. *Tecnologias de produção de sementes de soja*. Porto Alegre: Maceas, 2012. p. 5.

30 Reflexões teológicas a partir do pensamento do Padre Jesuíta, Dr. Spadaro: revolução digital x repensar a fé / o homem tecnológico é o próprio homem espiritual. SPADARO p. 27-29.

A reflexão teológica mais freqüente no envolvimento da religião com os ambientes midiáticos, fundamenta-se na seguinte pergunta: as tecnologias e mídias sociais estariam contribuindo para o processo de secularização das sociedades modernas? O progresso tecnológico e midiático induz uma tentativa de libertar o ser humano de crenças religiosas relacionadas ao seu cotidiano e a vida do planeta? Os questionamentos crescem velozmente e nem sempre há argumentos convincentes. As tecnologias provam em vários aspectos científicos que não é necessária uma força divina para auxiliar no desenvolvimento sustentável do planeta e das relações humanas. O envolvimento com a criação e com o planeta, portanto, permaneceria nas mãos de uma geração que domina as tecnologias. Neste último aspecto, praticar uma religiosidade ou crer em um Deus mantenedor de todas as coisas seria como viver em oposição ao progresso humano e tecnológico?³¹

Em sociedades amplamente familiarizadas com as tecnológicas retoma o crescimento da experiência religiosa e o número de pessoas que buscam respostas à vida humana nos elementos da metafísica. A experiência com o sagrado em muitas situações peregrina na tela dos smartphones através de símbolos sagrados e mensagens religiosas. Sustentam-se, características e indícios de uma ressacralização através dos equipamentos tecnológicos mais recentes ao vinculá-los com elementos religiosos. Esta procura pelo sagrado, muitas vezes, ocorre através da internet, televisão, rádio e dispositivos eletrônicos que permitem uma conexão às inúmeras ambiências religiosas. Esta busca, entretanto, não se resume as práticas ou rituais de uma instituição religiosa como ocorreu mais veementemente em outros períodos his-

31 SPADARO. P. 147-148.

tóricos da humanidade. É autônoma e independente do discurso das religiões institucionais.

A busca pelo sagrado ocorre em muitos sentidos como movimento independente das religiões institucionalizadas. Observa-se, por exemplo, a produção de novelas, filmes, documentários com temáticas religiosas ou sobrenaturais. Neste cenário, torna-se ainda mais visível um número considerável de pessoas que acreditam em uma força criadora que gerou o universo, o mundo e o ser humano, mas estão desvinculadas de doutrinas específicas e religiões institucionalizadas.

Outro fator que contribui para especular os indícios de uma res-sacralização é o entrosamento maior entre a tecnologia e a religião. A religiosidade começa ocupar os ambientes midiáticos e no sentido oposto também os equipamentos tecnológicos ocupam cada vez mais espaço nos templos religiosos. Uma frase em inglês *eletronic church* (Igreja Eletrônica) expressa este “casamento”.³²

2.2 Tecnologias espirituais: o sagrado difundido no ciberespaço

Na sociedade contemporânea o ciberespaço é um ambiente que representa a diversidade religiosa do planeta através de milhares de páginas de conteúdo religioso. Há um vínculo evidente entre a religião e as novas tecnologias. Mídias sociais registram um crescimento expressivo de comunidades religiosas e fóruns de discussão. Lamentavelmente outras preocupações são decorrentes deste entrosamento, diversas páginas registram uma espécie de *bulling religioso*. O ciberespaço é um ambiente de paz ou de guerra ao introduzir uma tecnologia que estimula o conta-

32 HJARVARD, Stig. *A theory of the Media as na Agent of Religious Change*. Copenhagen: Department of Media, Cognition and Communication, University of Copenhagen. 2006. P. 4-7

to com a diversidade religiosa do mundo em tempo real, um espaço para pensamentos distintos onde cada indivíduo é uma espécie de mídia.³³

No ciberespaço a idéia de um controle não é eficaz como ocorre no rádio e na televisão. Ao contrário de uma emissora de televisão ou de rádio é impossível acompanhar o conteúdo socializado e a proliferação do mesmo na rede. Os valores éticos são determinantes no uso de qualquer tipo de mídia. O cristianismo como outras tradições religiosas podem desempenhar um papel importante ao destacar a responsabilidade ética e a corresponsabilidade de cada integrante ao participar de uma rede ou de uma comunidade virtual. Os organismos governamentais tendem ao desejo de criar leis mais específicas, critérios de navegação e de compartilhamento de informações no ciberespaço.³⁴

O cristianismo procura estimular uma reflexão na sociedade contemporânea para aprimorar um entendimento ético no uso responsável das tecnologias. Assuntos que violam os direitos humanos como a intolerância religiosa ou o bullying virtual devem ser observados com cuidado. O ciberespaço é uma ambiência extremamente útil na comunicação e na valorização da diversidade humana do planeta. Além disso, cresce os questionamentos quanto a pouca percepção ecológica que

33 Intolerância religiosa é crime. Disponível em: <http://www12.senado.gov.br/noticias/jornal/edicoes/2013/04/16/intolerancia-religiosa-e-crime-de-odio-e-fere-a-dignidade>. Acesso em: 1 de Jul. 2013.

34 Câmara aprova criminalização e uso indevido da internet. Disponível em: <http://ne10.uol.com.br/canal/cotidiano/tecnologia/noticia/2012/05/15/camara-aprova-criminalizacao-de-uso-indevido-da-internet-342819.php>. Acesso em: 01 de Jul. 2013. Trecho da matéria: Atualmente, o Brasil não tem uma legislação específica para punir as pessoas que usam de forma indevida a internet. De acordo com o presidente da Câmara, deputado Marco Maia (PT-RS), esse projeto é um dos mais importantes e contundentes. “Ele irá produzir uma mudança na utilização da internet no Brasil. Inclusive punir os criminosos...”

a tecnologia industrial e, em menor proporção, também a tecnologia digital trouxe ao progresso humano.³⁵

A multiplicidade dos ambientes de convivência humana disseminados em uma velocidade indescritível no ciberespaço molda algumas implicações religiosas e teológicas. A principal tendência destaca o envolvimento da religião com o universo tecnológico e, conseqüentemente, o desdobramento de uma *tecnologia espiritual*. A *tecnologia espiritual* não está subordinada à determinada tradição religiosa. O ciberespaço interconecta as mais distintas expressões de religiosidade humana. Não há necessidade de um espaço físico como templo ou capela. O espaço sagrado é a rede. Alguns teóricos denominam a *tecnologia espiritual* como *religião online*, ou seja, uma religiosidade acessível na rede mundial de computadores e no uso das mídias sociais.³⁶

O sagrado no ciberespaço

- (1) a religião aliada à melhoria da vida. A partir da inserção dos movimentos neopentecostais na televisão, no rádio e no ciberespaço essa forma apresenta uma religiosidade que abre espaço para correntes de oração, promessas e apelos às diversas necessidades humanas. Amplamente alicerçada na lógica do mercado midiático: bem estar, felicidade e sucesso.
- (2) A piedade, a intercessão e o crescimento pessoal mediante a fé. Geralmente, representada pelos grupos de missão e evangelização.
- (3) A finalidade de criar grupos e estabelecer contatos, compartilhar experiências de vida e possibilitar debates entre os usuários. Este modelo desafia as formas tradicionais de pensar a respeito das *tecnologias espirituais*. Spadaro em seu livro *ciberteologia*, estimula as igrejas cristãs a repensar o conceito de comunhão como algo além de um contexto específico: templo ou espaço físico. O ciberespaço como integrador de uma comunhão universal na ambiência de um “cérebro coletivo”.

35 EDGAR, Brian. *Biotheology: Theology, Ethics and New Biotechnologies*. Australia: IS-CAST online Journal, 2009. P. 1-5. Artigo publicado em format pdf no site: <http://brianedgar.com/wpcontent/uploads/downloads/2010/05/Biotheology.pdf>. Acesso em 10 de Junho de 2013 às 16:02.

36 SPADARO, p. 170-171

Como avaliar o efeito da cibercultura na sociedade e na compreensão cristã? Qualquer que seja o efeito na compreensão cristã sobre Deus, ainda assim, a Teologia teria bons motivos para afirmar e utilizar as tecnologias como extensões criacionais do próprio ser humano. No Antigo Testamento, o livro de Genesis, destaca a condição dos seres humanos como mordomos de um jardim e cooperadores de Deus. Os seres humanos são criados a imagem e semelhança de Deus e recebem governança da sociedade humana, dos animais e da natureza. Deus ordena a multiplicar-se e os insere numa situação privilegiada de administradores dos recursos e dos dons. Numa compreensão cosmológica seria possível interpretar o progresso tecnológico como extensões da criação divina. O relato da criação, obviamente, é controverso quanto a sua historicidade e cientificidade, entretanto, aponta à dinâmica criacional de Deus: um ser supremo que cria e recria. No cristianismo assim como em grande parte das religiões é unânime a idéia de um princípio criador. A ação criadora de Deus se revela em extensões humanas e porque não atribuir este sentido teológico ao desenvolvimento tecnológico?

É prudente mencionar que as tecnologias podem ser usadas tanto para o bem quanto para o mal na esfera pública da religião. O crescimento de um *ciberfundamentalismo* na rede e de uma disputa cibernética entre diferentes denominações religiosas estimula altos índices de intolerância. A idéia de que a mídia torna as pessoas mais tolerantes precisa ser examinada com mais discernimento. A tecnologia também contrasta o pecado em atos falíveis do ser humano, pois não é perfeita em si mesma. Na maioria das vezes ela é operada, conduzida, programada por indivíduos que direcionam seus funcionamentos em finalidades múltiplas. As tecnologias precisam ser observadas além de

sofisticadas ferramentas. Elas são extensões humanas para o bem ou para o mal, para destruir ou para edificar. Nesse cenário brotam argumentos distintos no seio do cristianismo quanto ao uso responsável das ferramentas tecnológicas.

No Brasil, Davi Miranda, fundador da Igreja Deus é Amor, uma das instituições religiosas mais conversadoras do pentecostalismo brasileiro e detentora de um templo religioso com capacidade para milhares de pessoas na região central da cidade de São Paulo afirmou durante um culto que o uso das tecnologias digitais e das novas mídias (facebook e twitter) “são instrumentos do diabo e muitos crentes caíram no laço”.³⁷ A denominação pentecostal Congregação Cristã do Brasil com mais de 03 milhões de membros no Brasil condena a influência tecnológica e midiática na vida dos crentes e restringe, inclusive, o consumo televisivo.³⁸

A maior parte das dominações cristãs acolhe as novas tecnologias e mídias sociais como ambientes propícios na divulgação do evangelho, na interação entre pessoas e na comunicação com seus fiéis - sem fronteiras geográficas ou espaço físico. Timidamente buscam avaliar as transformações decorrentes a partir dos processos midiáticos em seus rituais e nas formas tradicionais de culto. A teoria da ressacralização consiste, portanto, em evidenciar novas ambiências para viver a fé: o *deslocamento* na experiência humana e religiosa da *Igreja de tijolos* à *Igreja eletrônica*. Resta-nos continuar explorando teologicamente a

37 Missionário Davi Miranda critica redes sociais. Disponível em: <http://noticias.gospelmais.com.br/david-miranda-critica-redes-sociais-twitter-facebook-diabo-38576.html>. Acesso em 1 de Jul. 2013.

38 Ancião da Congregação Cristã crítica consumo televisivo. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=SrspGJlToFs>. Acesso em: 1 Jul. 2013.

peregrinação religiosa na era tecnológica e midiática, desenvolvendo e aprimorando os estudos sobre a temática.

Bibliografia

- ALLEN, Scott (org). *The emergence of the relationship economy: the new order of things to come*. New York: Happy About. 2008. P. 166-169.
- Ancião da Congregação Cristã crítica consumo televisivo. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=SrspGljToFs>. Acesso em: 1 Jul. 2013.
- ARTHUR, Chris. *A globalização das comunicações: algumas implicações religiosas*. São Leopoldo: Sinodal. 2000. P. 08.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. P. 30-35.
- BIAGI, S. *Media Impact: An Introduction to Mass Media*. Canada: Thompson Wadsworth. 2005. P. 12-18.
- BYRNE, Lavinia. God in cyberspace. London: Media and Theology Project Public Lectures. 2003. p. 1-3.
- Câmara aprova criminalização e uso indevido da internet. Disponível em: <http://ne10.uol.com.br/canal/cotidiano/tecnologia/noticia/2012/05/15/camara-aprova-criminalizacao-de-uso-indevido-da-internet-342819.php>. Acesso em: 01 de Jul. 2013.
- Chruge vinculada ao Facebook da Irmã Zuleide. Disponível em: <https://www.facebook.com/ZuleideJequiti?fref=ts>. Acesso em: 25 de mai. 2013.
- DE VRIES, H. *Global religion, public spheres, and the task of contemporary comparative religious studies*. In H. de Vries & S. Weber (org).

- Religion and Media*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001. p. 26-28.
- DEJOIE, Martim Roy. *An Investigation of the Influence of Information Technology on Selected Organizational Factors which Influence Ethical Decision-making Processes*. Texas: A & M University, 2003. P. 100-109.
- DERTOUZOS, Michael L. *What Will Be: How the New World of Information Will Change Our Lives*. New York: Harper Edge, 1997. P. 18-20.
- EDGAR, Brian. *Biotheology: Theology, Ethics and New Biotechnologies*. Australia: ISCAST online Journal, 2009. P. 1-5. Artigo publicado em format pdf no site: <http://brianedgar.com/wpcontent/uploads/downloads/2010/05/Biotheology.pdf>. Acesso em 10 de Junho de 2013 às 16:02.
- Frases de Barth (quotes by Barth). Disponível em: http://ptsem.edu/Library/index.aspx?menu1_id=6907&menu2_id=6904&id=8450. Acesso em: 21 de Jun de 2013.
- GONZÁLEZ, J.A. *Entre cultura(s) y cibercultur@(s): Incursiones y otros derroteros no lineales*. La Plata: EDULP, 2008. p. 44. Conforme González noções como brecha digital, tecnologias de informação e comunicação e muitas das versões da sociedade da informação requerem um tratamento sistêmico que possa sustentar em vários níveis as relações entre múltiplos processos interconectados com relações de poder e de internacionalização de fluxos de capitais, de pessoas, de imagens e de informação.
- HJARVARD, Stig. *A theory of the Media as na Agent of Religious Change*. Copenhagen: Department of Media, Cognition and Communication, University of Copenhagen. 2006. P. 4-7
- Intolerância religiosa é crime. Disponível em: <http://www12.senado>.

- gov.br/noticias/jornal/edicoes/2013/04/16/intolerancia-religiosa-e-crime-de-odio-e-fere-a-dignidade. Acesso em: 1 de Jul. 2013.
- J. A.; ZACHARIAS, R. (Orgs.). *Ser e comunicar: desafios morais na América Latina*. 1. ed. Aparecida: Santuário, 2008. v. 1, p. 30.
- KAHN, Peter. *The Human Relation with Technological*. Washington: University of Washington, 2009. P. 33-34.
- LEVY, PIERRE. *Cibercultura*. São Paulo: Ediora 32, 1999. P. 44-92.
- LOCHHEAD, David. SHIFTING REALITIES: Information Technology and the Church. Vancouver: WCC (Risk Book Series), 1997. p. 18-20.
- MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix. p. 82-84
- MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. 5. Ed. São Paulo: Cultrix, 2001. P. 108-109.
- Missionário Davi Miranda critica redes sociais. Disponível em: <http://noticias.gospelmais.com.br/david-miranda-critica-redes-sociais-twitter-facebook-diabo-38576.html>. Acesso em 1 de Jul. 2013.
- MIT Laboratório Digital. Disponível em: <http://www.media.mit.edu/research/groups/human-dynamics>. Acesso em 6 jun. 2013.
- MUSSO, Pierre. *Ciberespaço, figura reticular da utopia tecnológica*. In: MORAES, Denis de (org.). *Sociedade Midiatizada*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006. P. 1-7.
- POSTMAN, Niel. *Tecnopólio – A rendição da cultura à tecnologia*. São Paulo, Nobel, 1994. P. 44.
- PUNTEL, J. T.; et al. *Comunicação: novas tecnologias e impacto socioeconômico*. In: TRASFERETTI, J. A.; ZACHARIAS, R. (Orgs.). *Ser e comunicar: desafios morais na América Latina*. 1. ed. Aparecida: Santuário, 2008. v. 1.

- SBARDELOTTO, Moisés. *E o Verbo se fez bit: Uma análise da experiência religiosa na internet*. Cadernos IHU, São Leopoldo, ano 9, nº. 35, 2011. P. 47. Disponível em: <http://migre.me/9bpm3>. Acesso em: 1 de Jul. 2013.
- SEDYAMA, Tuneo. *Tecnologias de produção de sementes de soja*. Porto Alegre: Macenas, 2012. p. 5.
- SPADARO, Antonio. *Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos da rede*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 17-30.
- STASIAK, Daiana. *A sociedade midiaticizada: sociedade midiaticizada e convergência tecnológica: as afetações do Campo dos media na contemporaneidade*. Trabalho apresentado no DT 5 - Comunicação Multimídia do XII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste, realizado de 27 a 29 de maio de 2010 na cidade de Goiania, GO. p. 1-9.
- WINSTON, Brian. *Media technology & society: a history from the telegraph to the internet*. London: Routledge, 1998. P. 24-25

Ascetismo e heroísmo

O ascetismo cristão e o dos super-heróis na sociedade consumo

*Valério G. Schaper**

Resumo

A cultura religiosa cristã, ao longo de sua história, fomentou o desenvolvimento e o cultivo de determinadas práticas espirituais voltadas para a consecução de suas finalidades. A tradição religiosa cristã, com seus ideais de santidade, fomentou um ascetismo fortemente heróico. Desta forma, a tradição ascética cristã contribuiu para a criação de uma galeria de personagens (santos, monges, guerreiros, místicos, etc.). Esta cultura compôs o caldo cultural que forneceu muitos elementos do universo heróico dos quadrinhos contemporâneos. A moldura ascética da ética cristã forneceu o substrato moral da cultura pop secular dos heróis dos quadrinhos.

I Método e problematização a título de introdução

É preciso iniciar indicando o que pode ser classificado como método. Aqui me valho das contribuições de Foucault, sobretudo em *História da Sexualidade*¹.

1 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: O uso dos prazeres*. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985, v. 2.

* Doutor em teologia. Professor do Programa de Pós-graduação em teologia da Faculdades EST. Coordenador do Núcleo de Pesquisa em Ética Contemporânea e Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos.

Interessa neste trabalho de Foucault particularmente a forma como ele entende o projeto-método de reflexão sobre a moralidade e a ética. Sem poder aqui deter-me mais longamente nas reflexões de Foucault sobre este método, restrinjo-me a uma citação que entendo apresentar o essencial do argumento que quero acolher aqui:

Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição de sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’, sem uma ‘ascética’ ou sem ‘práticas de si’ que as apóiem.²

Aparece nesta breve citação um conceito fundamental cunhado por Foucault e que está no cerne do seu método: a idéia de “práticas de si”. Foucault aproxima este conceito da noção de “modo de subjetivação” e, surpreendentemente, de “ascética”. Interessa aqui de forma particular este aspecto (não significa abandono da história das moralidades ou dos códigos morais), como ênfase desta reflexão. Esta ascese pode ser interpretada como a história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de conduta moral, que supõe, como uma história da ética, as formas de subjetivação moral (ou seja, de assujeitamento) e das práticas de si que visam garantir ou assegurar tais práticas.³

Consoante esta compreensão de que se pode distinguir códigos de conduta ou comportamento das práticas ou formas de subjetivação, Foucault busca estabelecer duas modalidades de moralidade. Há, no seu entender, moralidades que enfatizam justamente os códigos, sua sistematicidade e seu poder de ajustamento da diversidade dos casos e campos da vida. A subjetivação aí processa de uma forma quase jurídi-

2 FOUCAULT, 1985, v. 2, p. 28.

3 FOUCAULT, 1985, v. 2, p. 28.

ca. Trata-se, então, de “moralidades orientadas para o código”. Porém, há também morais cuja dinâmica deve ser buscada do lado das formas de subjetivação e das práticas de si. Regras e códigos são aí rudimentares. São “moralidades orientadas para a ética”.

Não que não interessem os códigos e regras, mas o exame do rico e complexo campo das transformações pelas quais passa o indivíduo para atender o chamado a reconhecer-se como sujeito de suas condutas, indo do mundo clássico, grego-romano, passando pela doutrina e “pastoral cristã (primitiva e medieval) da carne”, chegando até nossa sociedade de consumo (e aqui já introduzo a preocupação desta reflexão) movo-me em direção à segunda modalidade. Sendo assim, metodologicamente, focarei a reflexão aqui num breve esforços de caracterizar práticas ou formas de subjetivação, focando uma moralidade orientada para a ética.

II Em defesa de uma sociedade herórica contemporânea

A obra do filósofo Alisdair MacIntyre, “Depois da Virtude”, representa um marco filosófico nos recentes debates em função do profundo desencantamento do autor diante da moralidade contemporânea.⁴

Perseguindo o que considera a falência do projeto iluminista no âmbito da moralidade, o autor indica a incapacidade do atual discurso moral filosófico chegar a consensos claros e racionalmente balizados a respeito do estatuto teórico e mesmo prático da moralidade.

4 MACINTYRE, Alisdair. *Depois da virtude. Um estudo em teoria moral*. Bauru: EDUSC, 2001.

O diagnóstico de MacIntyre encontra sua explicação num paulatino afastamento em relação à ética das virtudes, exemplarmente formulada por Aristóteles. O autor propõe uma reconexão com esta tradição como remédio para nossos males.

Sem comprometer-me com o diagnóstico ou com a solução, quero apropriar-me de uma idéia do autor que julgo importante para a reflexão que quero empreender aqui. Trata-se da compreensão do sentido e alcance do que ele chama de “sociedade heróica”.

O autor afirma que nas sociedades heróicas ou culturas heróicas (e aí o autor aponta para o mundo clássico grego-romano como também para a cultura cristã) o principal meio de educação moral é contar histórias. São sociedades ou culturas narrativas. Este recurso supõe a elaboração e transmissão de narrativas épicas representadas, que se encontram profundamente amarradas ao socialmente local e particular. O autor enfatiza ainda que o anseio de universalidade da moral moderna é uma ilusão, posto que as virtudes sempre estão inseridas e são recebidas através de uma tradição.

Nestes termos entendo que esta proposta estabelece uma primeira base de aproximação entre a moralidade cristã e moralidade heróica dos quadrinhos: ambas valem-se da narração como forma de transmissão do seu universo moral. Posta esta primeira aproximação, cabe aprofundar pontos de contato.

III O ascetismo em registro secular como desafio

Antes de seguir estabelecendo aproximações entre os modelos narrativos da moralidade cristã e da moralidade heróica dos quadrinhos

(do gênero da superaventura) e as formas particulares de ascese que lhe são correspondentes, gostaria de estabelecer uma possível transformação do ascetismo na economia de mercado capitalista, em particular na sociedade consumo, obviando, evidentemente, as transformações do ascetismo no cristianismo primitivo e medieval.

Quero começar fazendo referência a uma reflexão explícita a respeito do ascetismo cristão na teoria de Max Weber, notadamente em “A ética protestante e o Espírito do Capitalismo”. Weber indica que, numa relação de “afinidade eletiva” (não se trata de simples causalidade) a ascese cristã forneceu aos indivíduos modos de subjetivação (assujeitamento ao modo de produção) e práticas de si (higiene, pontualidade, rejeição do gasto desordenado, continências, etc.) que, de outra parte, eram demandadas pelo novo modo de produção.⁵

Quando se fala agora de retorno da força moral do cristianismo na religiosidade contemporânea é preciso perguntar-se se tal força moral não está engendrando uma transformação da ascese através de modos de subjetivação e práticas de si correspondentes ao atual momento da sociedade de hiperconsumo, como nova fase da economia de mercado capitalista. De que forma se da isso? De que maneira se opera esta transformação atual?

Gostaria de sugerir uma pista para isso. As incisivas recomendações de cuidados em relação à saúde, em relação ao corpo (academias, modelos – novo ideal ascético de santidade), sexualidade sadia (sexo seguro), alimentos sadios (orgânicos, naturais), etc., sugerem que não temos uma continuação pura e simples da ascese cristã nem o fim da

5 WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

ascese. Antes, devemos falar de mais uma transformação da ascese. Žižek sugeriu que as atuais formas negadas de ascese (café sem cafeína, cerveja sem álcool, etc.) seriam um tipo de “hedonismo envergonhado”.⁶ Eu, seguindo o raciocínio, acho, porém, que se deve falar de um ascetismo hedônico. Em outras palavras, a renúncia não gera a negação de uma prática de si, mas antes propõe um modo de subjetivação em que a coisa negada passar fazer parte da conduta autorizada. Trata-se de uma autenticação (atenuada) do vício como parte da nova virtude.

As religiões avançam por uma transformação da ascese. Podemos reler Paulo, parafraseando: tudo nos convém, na medida em que os transformamos em algo lícito. Esta mudança dá sequência ao processo de democratização ou universalização da ascese que já teve início no mundo primitivo, foi fortemente acentuada e promovida pela reforma: a ascese não supõe mais a renúncia ou afastamento do mundo, mas busca realizar-se no mundo, através do mundo. Novas e complexas afinidades eletivas turbinam o novo ascetismo em registro secular, guiadas pelas demandas de uma sociedade de consumo.

Esta sociedade de consumo, como momento da economia de mercado capitalista, tem sua espiritualidade própria e uma ascese específica (decalcada da cristã). Neste contexto, cabe aqui retornar ao tema das sociedades heróicas, isto é, aquelas sociedades ou culturas que apresentam lógicas ascéticas orientadas para a ética.

Há, então, espaço para retomar contribuições do ascetismo cristão clássico e também da ascese específica dos super-heróis da arte sequencial. Indicações externas (Batmann – caverna, Superman – caver-

6 ŽIZEK, Slavoj. A paixão na era da crença descafeinada. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1403200408.htm>. Acessado: 15.03.04.

na ou deserto de gelo, Homem de ferro caverna tecnológica, Surfista Prateado e seus longos retiros espirituais pelo deserto cósmico e mas meditações silenciosas, Os X-Men e sua vida conventual ou monástica na Mansão Xavier). Os super-heróis, sobretudo, nas versões clássicas dos 70 e 80 apresentam sempre certo comedimento, temperança, beirando a “ataraxia” e “apatheia” ascética.

Conclusão

O risco desta retomada está presente na tradição ascética cristã: a influência do platonismo na igreja primitiva e medieval (ascese como fuga do mundo real) e as demandas da sociedade capitalista no nascimento capitalismo (ascese no mundo como legitimação de ordens injustas). Algo deste risco ronda a arte seqüencial dos super-heróis que, embora vejam ampliadas suas potencialidades narrativas e formativas na atual conjuntura, correm o risco de ter o “manancial de sua força” ascética drenado e servindo à constituição de sociedades legitimadas pelo modelo da ação heróica.

Um antídoto, talvez arriscado, é recorrer a um veneno que pode curar: Nietzsche! Certamente o cristianismo não conheceu críticas mais destrutivas a suas práticas ascéticas do que aquelas formuladas por Nietzsche em suas obras. Segundo ele,

“O ateísmo é também uma vontade, um resto de ideal ascético, a forma mais severa, mais espiritualizada (...), a mais pura de seu tempo.”⁷ Seguindo esta compreensão, ele pode tirar a seguinte conclusão:

7 NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 148.

“O ateísmo (...) é a última fase da evolução ascética, uma das suas formas finais, uma das suas conseqüências lógicas íntimas (...)”⁸ Em síntese, este é o ideal a que toda ascética deve tender ou buscar, a vontade, ainda que seja somente uma vontade para o NADA. É preferível, diz Nietzsche, uma “vontade para NADA”, do que “nenhuma vontade”.

A proposta implica, então, abraçar o niilismo ou o ateísmo que professa Nietzsche como forma de operar a “trasmutação” dos valores e virtudes que poderiam contribuir para uma ascese que, sem renunciar ao mundo, orienta para uma nova ética, capaz de contribuir para o surgimento de sociedades heróicas, em que dignidade e justiça, tolerância e sabedoria tenham vez.

8 NIETZSCHE, 2009, p. 148.

Perspectivas hermenêuticas acerca da representação religiosa nas histórias em quadrinhos¹

*Iuri Andréas Reblin **

Resumo

O trabalho apresenta perspectivas hermenêuticas acerca da representação religiosa nas histórias em quadrinhos por meio de uma abordagem descritiva, decorrente de uma pesquisa doutoral calcada numa leitura bibliográfica exploratória com análise de estudo de caso. O trabalho parte da premissa da teologia do cotidiano, isto é, do uso, no sentido compreendido por Michel de Certeau, que o autor do quadrinho faz de elementos religiosos, costurando-os em sua história e da centralidade da narrativa no processo de constituição do mundo humano. A partir dessa premissa, apresenta uma possibilidade de leitura da teologia do cotidia-

1 Este texto foi constituído a partir de extratos da Tese de Doutorado em Teologia, na Faculdades EST, em São Leopoldo, RS, Brasil, com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq – Brasil), defendida em março de 2012. Este texto também foi apresentado e publicado nos anais do 26º Congresso Internacional da SOTER e no 1º Encontro Nacional da Associação de Pesquisadores em Arte Sequencial. O texto da tese está em preparação para publicação pela Editora Idéias e Letras.

* Doutor em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo, RS, Brasil. Professor do Programa de Mestrado Profissional e Coordenador Técnico de Publicações, Eventos e EAD na mesma instituição. Teve a pesquisa apresentada neste artigo financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq – Brasil). E-mail para contato: reblin_iar@yahoo.com.br

no nas histórias em quadrinhos a partir do gênero da superaventura. A pesquisa encerra indicando aproximações temáticas, metodológicas e ideológicas entre teologia e superaventura. Teologia e superaventura lidam com os valores caros ao ser humano, com a estrutura mítica e com a faculdade humana de conceber o ideal e de acrescentá-lo ao real.

Palavras-chave: Teologia do cotidiano. Cultura pop. Histórias em quadrinhos. Religião. Hermenêutica e representatividade.

Introdução

A teologia e a superaventura são duas artes de se contar uma história, de se entender no mundo e, dessa forma, de abrigar retratos de humanidade e concepções de mundo. A teologia tem sempre a ver com o lado mais íntimo de cada pessoa na tentativa de estruturar seu universo simbólico e de organizar o mundo na perspectiva do amor. Ela lida com o sentido de viver e morrer; ela adquire contornos por meio das *estórias* contadas, *estórias* que, diferentemente das histórias que acontecem no passado, são invocações da vida, falam sobre o sentido de viver e de morrer por meio de símbolos de beleza. A teologia não é apenas “coisa de Igreja”, “coisa de academia”. Muito antes de se vincular a esses espaços, a teologia se imiscui no cotidiano e emerge como atividade humana na busca por sentido. Essa é a chamada teologia do cotidiano, esse senso teológico comum que pode ser percebido nas mais diferentes produções culturais. Naturalmente, nem sempre a reflexão teológica, ao longo de sua história particularmente vinculada ao cristianismo teve abertura para “as coisas do mundo”. A reflexão

teológica que possibilita essa abertura e esse diálogo com a vida social cotidiana é, de maneira em geral, bastante recente. Em grande medida, ela ainda sofre resistência por parte das academias tradicionais e da teologia tradicional que possui dificuldades em se reconhecer como produção humana. Nessa direção, o presente estudo já parte de uma reflexão teológica contemporânea. A leitura e a importância da teologia do cotidiano e de um diálogo fronteiro foram percebidas no curso da pesquisa que antecede esta, a partir do estudo do pensamento teológico de Rubem Alves, no mestrado em teologia (REBLIN, 2009). A teologia é uma arte, um jeito de se contar histórias/estórias e, ao fazê-lo, de estruturar um universo simbólico.

A superaventura, por sua vez, é uma narrativa própria da era contemporânea. Enquanto tal, ela se constitui de uma rede imbricada de relações que compreendem desde a dinâmica e os processos narrativos até os interesses e as características de uma sociedade e de uma estrutura social que nasceu após a Revolução Industrial. Ao mesmo tempo em que ela integra o conjunto de histórias/estórias que as pessoas contam para si mesmas e sobre si mesmas, ela está condicionada às estruturas atinentes ao mercado: precisa vender e, para vender, precisa seduzir; ela precisa ser um *locus* que expressa valores, anseios, compartilhados por uma coletividade, mesmo que alguns destes valores possam ter sido induzidos pela própria indústria que publica as histórias dos super-heróis. A conjuntura, entretanto, se complexifica mais, porque, mesmo que se sustente uma postura crítica, não é possível saber exatamente os diferentes usos que as pessoas no dia a dia possam fazer dessas narrativas. E a suspeita de Nildo Viana (2005) é a de que as pessoas são atraídas a partir dos anseios do inconsciente coletivo manifestados pelos sonhos de liberdade e de poder compartilha-

dos por essas narrativas. O fato, em todo o caso, é que a superaventura é uma narrativa impregnada no imaginário popular contemporâneo.

Os super-heróis são um fenômeno cultural mundial. Enquanto narrativa, a superaventura é uma leitura de mundo e, assim como a teologia, busca, por meio de suas *estórias*, dizer algo ao ser humano sobre si mesmo e sobre o mundo em que vive. Superaventura e teologia são artes, jeitos, de se contar *estórias*. E, nessa direção, a proposta dessa pesquisa é perceber como essas artes, por vezes tão distantes uma da outra, e por vezes tão próximas, se entrelaçam na tentativa de dar um sentido para a jornada humana ou, ao menos, de corresponder a sentidos socialmente instituídos, ou, ainda, de reafirmá-los. A ênfase é adentrar na história da superaventura, perceber como funciona sua dinâmica interna, o que faz ela ser o que é, e como ela pode ser um *locus* da teologia do cotidiano.

Para tanto, esta pesquisa se concentra em recuperar a importância e o papel das narrativas no processo de constituição do mundo humano e de invenção do próprio ser humano e em retomar concepções elementares da teologia do cotidiano que servem de pressuposto, enquanto considerações preliminares, para uma leitura das histórias da superaventura. Não se trata de realizar um estudo exegético ou semiológico, mas de estabelecer um diálogo e de identificar aproximações entre a teologia e a superaventura.

1 Narrativa e narratividade na invenção do ser humano e na constituição de seu mundo

A superaventura é uma narrativa. Ela conta uma história. E o fato é que o ser humano conta histórias desde os tempos mais remotos de

sua biografia. As gravuras, as imagens pictográficas encontradas em cavernas, paredes e vasos em expedições arqueológicas, o imaginário popular da narração de histórias ao redor de uma fogueira, difundido pela literatura, pelo cinema, ilustram o quanto o ser humano está atrelado ao ato de contar histórias. O que são os livros, os escritos sagrados das religiões, as fotografias, os desenhos, os jornais, os filmes, os diários, as gravações de áudio, senão um jeito particular de se contar e de se preservar histórias recebidas e inventadas? As narrativas, pois, ocupam um lugar central na vida humana e na constituição de seu universo simbólico.

Nessa direção, um dos temas recorrentes e elementares no pensamento do teólogo mineiro Rubem Alves é justamente a importância das narrativas no processo de constituição do mundo humano, do universo simbólico. Em seu livro *Variações sobre a Vida e a Morte*, Alves (2005b) dedica um de seus capítulos para explorar a relação entre a teologia e a narração de histórias, isto é, de *estórias*. Para o teólogo mineiro, a tarefa da teologia é contar e repetir *estórias*. E aqui, nesse caso, a despeito da recomendação dos gramáticos de se utilizar apenas um termo, história, para se referir a qualquer tipo de conto ou narrativa, a diferença entre história e estória é crucial para o teólogo mineiro. Segundo Alves (2005a, p. 203-204), “‘História’ é aquilo que aconteceu uma vez e não acontece nunca mais. ‘Estória’ é aquilo que não aconteceu nunca porque acontece sempre. A ‘história’ pertence ao tempo; é ciência. A ‘estória’ pertence à eternidade; é magia”. A história seria antes aquele saber legitimado por meio do qual os pesquisadores buscam compreender o presente e o passado a partir de suas heranças, seus documentos, seus artefatos. É a história enquanto fato. A estória é antes a “invocação da vida”, porque “as estórias têm o poder mágico

de mexer fundo dentro da alma, atingindo os lugares onde os risos, as lágrimas e as fúrias se aninham” (ALVES, 2005b, p. 101). Enquanto a primeira carrega a pretensão pela verdade, a segunda carrega a primazia da vida e da busca pelo sentido. Assim, segundo Alves, a tarefa da teologia é contar e repetir estórias, porque seu compromisso não repousa sob a pretensão da verdade, mas sobre a primazia da vida.

Alves refere-se aqui às estórias ou, melhor, às *histórias de ficção* ou ainda àquelas histórias que, mesmo que se prendam a algum aspecto ou acontecimento da realidade, não carregam em seu texto a pretensão nítida dos livros científicos de história utilizados em escolas, academias, isto é, livros analíticos resultantes de pesquisas apuradas e condizentes com o rigor científico de uma investigação documental ou bibliográfica (a história com “h” maiúsculo). O teólogo se refere aqui aos contos orais, aos mitos, aos contos de fadas, aos romances, às parábolas bíblicas, às poesias e às novelas; isto é, ele alude às histórias que, de uma forma ou de outra, acabam sempre revelando um pouco mais sobre o ser humano e sobre como ele entende o mundo em que vive. Para Alves (2005b), essas *histórias de ficção* são capazes de estabelecer uma rede de relações entre aquelas pessoas que se envolvem com suas narrativas. E elas são capazes disso por causa do que dizem. E o que elas dizem não parte do princípio de verdade calcado pela ciência positivista e lapidado pelo rigor epistemológico, mas da busca por sentido e da reiteração de que a vida está aí para ser vivida (ALVES, 2005b, p. 97-109 e Cf. também REBLIN, 2009, p. 166-169).

As narrativas inserem-se na vida humana como uma expressão da atividade humana de buscar incansavelmente um sentido, um lar, ou, como diria Rubem Alves (2003), da tentativa incessante de humanizar o mundo. Ao narrar, o ser humano diz para si mesmo como o mundo

se apresenta para ele, como interpretá-lo. Ao contar, ler ou ouvir uma narrativa, o ser humano se depara com um retrato da sociedade na qual ele está inserido, dos valores que ele compactua, das angústias que o perseguem. Ao fazê-lo, o ser humano não apenas compartilha desse retrato, como é capaz de reafirmá-lo, incorporá-lo, negá-lo e mesmo transformá-lo. É nessa direção que Jorge Larrosa (2006, p. 22) asseverou que “talvez [nós] os homens não sejamos outra coisa que um modo particular de contarmos o que somos”. E, continua ele, “para contarmos o que somos, talvez não tenhamos outra possibilidade se não percorrermos de novo as ruínas de nossa biblioteca, para tentar aí recolher as palavras que falem para nós”. Assim, se, por um lado, sua busca por sentido vai adquirir expressão nas histórias que o ser humano conta; por outro, é nas histórias que ele conta, lê ou ouve que ele buscará esse sentido. Portanto, o ser humano se configura e se inventa a partir das histórias que conta, ouve ou lê.

O ser humano é, pois, em seu íntimo, uma justaposição transitiva de histórias herdadas e recebidas que, em algum momento e a todo o momento, lhe dizem algo sobre si mesmo e sobre o mundo e sobre sua forma de compreender e compreender-se no mundo. São histórias vividas e ficcionais — particularmente ficcionais, já que, como lembrou Umberto Eco (2006, p.124), “tentamos ler a vida como se fosse uma obra de ficção” — que vão se somando umas às outras (se justapõem) e que não são completas por si só (transitivas). Elas continuam incessantemente agregando-se a outras, sendo transformadas, negadas, incorporadas. É nesse sentido que tanto Larrosa quanto Alves asseveraram que o ser humano é um palimpsesto, isto é, “como um desses antigos pergaminhos que eram apagados para se escrever em cima, mas nos quais ainda eram legíveis os restos das escritas anteriores” (LARROSA, 2006, p. 25).

Para o teólogo mineiro, o segredo das *estórias* é precisamente este: “As estórias delimitam os contornos de uma grande ausência que mora em nós. Em outras palavras: elas contam um Desejo. E todo Desejo é verdadeiro” (ALVES, 1988, p. 14). Assim, se, por um lado, não é possível ao ser humano apagar os vestígios das palavras que configuram quem ele é; por outro, as histórias inventadas e criadas sempre traçam, de uma forma ou outra, traços daqueles que as escreveram. Nas palavras de Larrosa (2006, p. 25), “toda escritura pessoal, enquanto escritura, contém vestígios das palavras e histórias recebidas”. Expresso de outra maneira, o universo criado ficcionalmente nas *histórias de ficção* é inspirado no universo no qual seu autor está inserido. Assim “muitas histórias contam não apenas episódios de uma história imaginária, mas muita coisa sobre nós mesmos” (GIORDANO, 2007, p. 26). Não é por acaso que, no mundo contemporâneo, as *histórias de ficção* têm conduzido cada vez mais pessoas às livrarias e aos cinemas. *Narrar histórias (vividias e ficcionais) é a forma com que o ser humano diz para si mesmo quais são os seus medos, as suas esperanças, como o mundo se apresenta para ele e como interpretá-lo.* São por essas razões, pois, que o ser humano cria e compartilha histórias desde os tempos mais remotos de sua biografia.

2 Superaventura e Histórias em Quadrinhos

Abordar a superaventura significa lidar com um tipo particular de narrativa e com uma arte específica de se contar histórias; muito embora esta arte tenha se ampliado e se diversificado ao longo do desenvolvimento e da trajetória da superaventura, transcendendo desde

cedo seu *Sitz im Leben*, seu lugar vivencial: as histórias em quadrinhos. A história da superaventura se confunde com a história das histórias em quadrinhos, entre outras razões, pelo fato de a primeira ter consolidado a segunda no mercado editorial, tornando-a definitivamente independente dos suplementos dominicais e das edições especiais, sendo um dos catalisadores da produção em série — a periodização — das histórias em quadrinhos. Mesmo que narrativas de personagens heroicos, de seres superpoderosos, de deuses se façam presentes desde os primórdios da história da humanidade, através dos mitos e das conversas de fogueira, a superaventura enquanto tal surgiu dentro de um contexto particular e dentro de um estilo muito próprio de se contar histórias. Por sua vez, como consequência desse contexto, das mudanças sociais e da emergência e do aprimoramento da combinação de texto e imagem, a superaventura criou a demanda para que o mercado editorial de histórias em quadrinhos se firmasse.

Ao longo de sua evolução, a superaventura assumiu características tão peculiares que estudiosos começaram a considerá-la como um gênero próprio, distinguindo-o da fantasia, da ficção, do policial. As histórias dos super-heróis não são necessariamente policiais, ficcionais, dramáticas, cômicas, assustadoras; na maioria das vezes, elas são tudo isso ao mesmo tempo e, às vezes, nada disso. Sua proximidade com os mitos antigos tanto em termos de estrutura narrativa, ao contar uma narrativa fantástica recheada de “deuses” e seus grandes feitos, ao ser uma história exemplar, quanto na representação da jornada do herói reforçam a ideia de que as histórias dos super-heróis são mais que histórias; elas são também — em termos narrativos — um jeito particular de se contar histórias. Essa compreensão reflete na terminologia conceitual utilizada para se referir atualmente às histórias dos

super-heróis: “história de super-herói”, “gênero dos super-heróis”, “superaventura”.

As histórias dos super-heróis reúnem um conjunto de convenções primárias que permitem classificá-las como um gênero narrativo autônomo. As histórias dos super-heróis surgiram em um contexto específico e em uma mídia inovadora na época, caracterizada pela junção harmoniosa entre texto e imagem, muito embora tenham tão logo se expandido para outras mídias como o rádio e o cinema, transformando-se, assim, num fenômeno transmidiático. As histórias dos super-heróis retratam a jornada do herói contemporâneo, bem distante dos personagens sobre-humanos épicos como Perseu, Hércules e outros, pelo fato de emergir numa sociedade industrializada centrada no indivíduo e habitar, de certa forma, num mundo visivelmente mais simplista: mundo onde o bem e o mal resumem as assimetrias e a luta pela justiça, muitas vezes, se concentra na manutenção da mesma ordem social responsável pela injustiça (VIANA, 2005 e 2011). Ainda assim, as histórias dos super-heróis sempre retratam e, ao mesmo tempo, respondem ao contexto do qual emergem, desenvolvendo-se com o passar dos anos, apresentando temas cada vez mais complexos e polêmicos. Elas podem ser tanto reflexo quanto projeção de um tipo de indivíduo, sociedade e comportamento. Ao passo que o herói enquanto personagem é sempre, em geral, uma expressão dos valores mais nobres e estimados de um grupo ou sociedade, as narrativas dos super-heróis sempre terão o *potencial* de servir de horizonte, exemplo, ideal a ser alcançado; isto é, assim como elas possuem o potencial de expressar quem o ser humano é, elas possuem o potencial de revelar quem ele deseja e pode vir a ser. Naturalmente, toda essa dinâmica entre ser e vir a ser, entre retratar e projetar não acontece distante da ótica

do mercado que prima por uma narrativa atrativa que, na perspectiva de seus produtores, pode e deve ser comercializada e consumida. Em todo o caso, não há dúvidas de que as histórias dos super-heróis são um jeito peculiar de se contar aventuras de personagens heroicos, seja pelos elementos intrínsecos atinentes à constituição do personagem e às estruturas gerais do enredo, seja pelos elementos extrínsecos como a nomeação, a paródia, a imitação e a repetição.

Embora o termo atribuído no contexto estadunidense a esse jeito particular de se contar histórias seja “gênero do super-herói” e tenha se consolidado como tal, o sociólogo Nildo Viana (2005) propõe outra nomenclatura baseada na própria definição de super-herói: *superaventura*. Sem polemizar essa categorização, o fato é que as narrativas dos super-heróis não deixam de ser aventuras que retratam a jornada de um herói, que sustenta todos os atributos típicos do herói (força, coragem, atributos morais), mas com superpoderes. Além disso, ao conceituar o gênero do super-herói como *superaventura*, a ênfase não recai sobre o personagem — o que não significa necessariamente que este é subtraído na trama ou que se torna menos importante para ela — mas na aventura, isto é, no desenvolvimento da história que se desenvolve, da qual o super-herói é o personagem singular. Essa ênfase é crucial, pois potencializa a percepção do enredo, das diferentes aventuras com as quais o super-herói se depara a cada nova edição, e conseqüentemente de como ele, naquela trama, se superará ou resolverá os conflitos emergentes, ao invés de restringir essa percepção ao personagem.

O surgimento dos super-heróis em seu momento específico não desembocou apenas na criação de um novo tipo de narrativa ou gênero, mas na erupção de toda uma mitologia contemporânea que permeia aquilo que se tem chamado de *cultura pop* — ou, para retomar um dos

conceitos-fetiche discutidos por Eco no início de seu *Apocalípticos e Integrados*, a chamada “cultura de massa”, ou ainda, como prefere, os *mass media*. Não é por menos que as histórias dos super-heróis são conhecidas, de maneira geral, ao redor de todo o globo terrestre, inspirando produções culturais regionais, criando fóruns de discussão, motivando diálogos, movimentos sociais e até mesmo, como sugeriu Christopher Knowles (2008), uma espécie de devoção. As narrativas dos super-heróis são mitos contemporâneos. Isso adquire razão de ser, entre outros, pelo fato dos personagens viverem para além da história que os criou. Os super-heróis existem independentemente de suas histórias. Eles fazem parte do imaginário popular do mundo contemporâneo. Como lembrou Umberto Eco (2006, p. 132), “Quando se põem a migrar de um texto para o outro, as personagens ficcionais já adquiriram cidadania no mundo real e se libertaram da história que as criou”. Além disso, muitos artistas se inspiraram nas próprias mitologias antigas para criarem seus personagens, sendo a Mulher Maravilha, o Capitão Marvel e o Thor algumas das expressões mais explícitas dessa inspiração (REYNOLDS, 1992). Portanto, para se compreender a superaventura, torna-se imprescindível resgatar algumas ponderações acerca do significado dessas narrativas enquanto mitos contemporâneos.

As histórias dos super-heróis, o gênero da superaventura em si, são mitologias contemporâneas imbricadas na teia complexa que constitui os bens culturais contemporâneos. Se, por um lado, elas expressam as aspirações e as buscas do ser humano contemporâneo, resgatam e representam valores enraizados na cultura, resquícios de uma tradição, que são caros a esse ser humano, revestindo símbolos secularizados com uma aura sagrada, por outro lado, elas se inserem na dinâmica cultural da sociedade pós-industrial: participam de uma cultura roma-

nesca que intenta seduzir o leitor por meio da difusão de um super-homem de massa, obedecendo aos interesses de uma classe hegemônica produtora de sentido e, concomitantemente a essa classe, a lógica do mercado. Para Eco (2004), as narrativas dos super-heróis seriam tanto um fenômeno do entretenimento evasivo quanto símbolos de poder, e essa caracterização tanto como “válvula de escape” quanto como ilusão de poder (caracterização que se resume na ideia de consolo, abordada anteriormente acerca do super-homem de massa) se utiliza das estruturas míticas para alcançar sucesso. O poder que o consumidor dessas histórias almeja e não consegue alcançar é conquistado por meio da identificação com o personagem, expressa, sobretudo, em sua humanidade (quer seja por meio da identidade secreta, quer seja pelo seu “calcanhar de Aquiles”, seus pontos fracos, sejam estes externos ou internos).

Mesmo que se presuma um leitor-modelo na criação de determinada história (ECO, 2006), não se pode ignorar os usos possíveis e imprevisíveis que os leitores farão desta respectiva história, quer seja pelo interesse maior pelos aspectos fantásticos das narrativas, como reiterou Nildo Viana (2005), quer seja por uma das “mil maneiras” de se reinventar ou de se usar o que lhes é imposto, como sugeriu Michel de Certeau (1994). Mesmo que, em determinados momentos, a audiência simplesmente reproduza o que lhes é apresentado, por vezes, segundo a intencionalidade dos produtores de histórias, por outras, segundo suas próprias intencionalidades, não é possível presumir que a “massa” de leitores, ouvintes ou telespectadores seja totalmente submissa, sem opinião, enfim, que esteja à mercê dos produtores de bens simbólicos. Há um movimento clandestino e subterrâneo que se apropria, adapta e é capaz de transformar (geralmente em uso tático e astucioso,

como afirmou Certeau) as informações e as concepções difundidas por uma elite pensante, uma classe hegemônica, enfim, e seu capital simbólico produzido e comercializado.

Perspectiva de uma Hermenêutica Teológica às Histórias em Quadrinhos

A teologia do cotidiano (REBLIN, 2008 e 2009) se insere na discussão à medida que as concepções e símbolos religiosos articulados e apresentados nas narrativas da superaventura emergem do cotidiano; isto é, não se trata de argumentações de teólogos ou discursos de instituições religiosas que transparecerão nas narrativas, a menos, claro, que uma determinada narrativa seja produzida por um teólogo ou um clérigo de uma determinada instituição com o objetivo de transmitir uma mensagem específica. O que se encontrará nas histórias da superaventura serão antes elementos ou elaborações provenientes de uma religiosidade popular, de um imaginário religioso coletivo, atrelado ao contexto social de onde e para onde a história se destina, à religião civil tal como identificada por Robert Bellah (1975) (no caso do contexto estadunidense), às motivações e angústias dos artistas que a criam, etc. Em outras palavras, o que se encontrará nas diferentes narrativas, ora em maior, ora em menor proporção, são elementos teológicos resultantes de experiências de vida, sujeitos tanto à intencionalidade da narrativa quanto aos valores e às crenças do próprio autor. Aqui vale lembrar que a teologia do cotidiano não é uma nova teologia, nem outra corrente teológica, mas um termo formal que alude à *percepção* de uma teologia que se imiscui nos meandros da vida cotidiana; trata-se

de uma teologia constituída pelo sujeito ordinário no dia a dia e expressa das mais diferentes maneiras. Em outras palavras, as pessoas em sua vida diária não “apenas” têm experiências e vivências religiosas, mas procuram elaborar para si e para outros, argumentativamente, o que essas experiências significam (REBLIN, 2009).

As pessoas estão continuamente se esbarrando em valores, símbolos, modelos de comportamento e histórias em suas relações diárias que podem ou não lhe dizer algo sobre como viver, como resolver determinadas situações-problema, como expressar sua busca por sentido. Na verdade, desde o nascimento, o ser humano se encontra inserido num determinado universo cultural, a partir do qual aprende *modelos e receitas* (que podem provir da educação, da memória, da tradição, de instituições, da mídia, das relações interpessoais) de como lidar com os desafios que surgem diante de si. Ao confrontar-se com determinada situação-problema, ele astuciosamente manipula esse repertório em construção contínua, adaptando, suprimindo, adicionando, transformando, misturando valores, símbolos, histórias, a fim de responder, resolver e sair de tal situação. É nessa direção que o ser humano irá estruturar seu universo simbólico de forma que lhe apraz melhor. Os modelos e as receitas apreendidos, adquiridos vão sendo continuamente moldados a fim de corresponder aos anseios, a sua busca por sentido, sendo relevantes enquanto cumprirem seu propósito (REBLIN, 2009). A teologia do cotidiano é a teologia que brota, pois, das entranhas dos corpos humanos diante de e mediante suas experiências de vida e as nuances e as sutilezas atinentes a elas. Trata-se de uma teologia que é forjada fora das academias de teologia, das paredes institucionais, dos debates conciliares; trata-se de uma teologia inacabada e em constante processo de elaboração que lembra à

teologia “oficial” a preocupação primeira e elementar de toda teologia, de toda atividade teológica, enfim, a sua razão de ser: responder a ânsia por sentido, lidar com o viver e o morrer na experiência humana (ALVES, 2005b).

Como já reiterado em outro momento (REBLIN, 2009), Rubem Alves universalizou e antropologizou o conceito de teologia ao transformar a teologia numa atividade inerente ao ser humano enquanto ser social, cultural, enfim, enquanto ser que se (re)constitui e se (re) inventa continuamente e, nesse processo, (re)cria seu próprio mundo. Assim, se a teologia remete ao mais íntimo de cada ser humano e de uma coletividade, se ela lida com a escatologia, a esperança e as possibilidades ausentes (a reestruturação da realidade, do universo de sentido, de “conceber o ideal e de acrescentá-lo ao real”), ela poderá ser encontrada imiscuída nas produções simbólicas, nas histórias que são narradas, nas diferentes facetas que moldam o mundo humano. Isso não significa que essa teologia do cotidiano será expressão direta e explícita de determinada tradição religiosa; é o contrário: a teologia do cotidiano é uma amálgama de experiências, histórias, símbolos, por vezes contraditórios, sincréticos, maniqueístas, pragmáticos, secularizados (REBLIN, 2009), mas que correspondem de uma maneira ou outra a determinados anseios de uma coletividade. Isso também significa que não existe *uma* teologia do cotidiano, mas infinitas maneiras de se conceber, de se compreender e de se expressar as experiências religiosas na vida cotidiana. Se, por um lado, o que importa à teologia é a palavra capaz de reverberar no coração humano, por outro lado, essa palavra reverberada adquire contornos mais nítidos em manifestações e significações que escapam do mero espaço do racional, espaços tais como a arte, a poesia, o mito, a mística.

Assim, enquanto narrativa que retrata a experiência humana de vida e seu entorno, a superaventura torna-se palco para a atuação da teologia do cotidiano. Mais ainda, é possível sugerir que essa atuação se intensifica ou pode se tornar mais explícita na superaventura por este gênero lidar com personagens heroicos, míticos, que agem como figuras salvadoras num contexto de opressão, violência, cerceamento da liberdade e de necessidade de superação desses desafios. Lidar com uma narrativa assim, imiscuída no cotidiano e simultaneamente expressão deste, implica em “fugir do convencional”; isto é, a leitura da teologia do cotidiano em uma narrativa contemporânea precisa igualmente buscar recursos fora de seu âmbito disciplinar, estabelecer um diálogo de fronteira. Portanto, ao mesmo tempo em que o exercício de verificar como concepções e símbolos teológicos são articulados e apresentados nas narrativas da superaventura atenta para uma teologia do cotidiano, a existência dessa mesma teologia cotidiana impulsiona uma abordagem teológica transversal e interdisciplinar da teologia. Em outras palavras, a investigação da teologia do cotidiano implica uma “teologia de fronteira”, isto é, uma postura teológica que atue e promova a construção de conhecimento na fronteira dos saberes.

Diante desse panorama, a proposta neste estudo é realizar um exercício de leitura inspirado no esboço genérico adaptado do método da teologia da libertação e recomendado para se investigar a teologia do cotidiano, delineado na pesquisa realizada acerca do pensamento teológico de Rubem Alves (REBLIN, 2009). Na ocasião, a sugestão se resumia a (1) localizar um símbolo ou um conjunto de símbolos; (2) compreender esses símbolos no diálogo entre a história de um grupo e o contexto maior no qual este grupo está inserido; e, a partir disso, (3)

verificar em que medida esses símbolos são uma recusa ou uma manutenção da realidade, averiguar a tensão entre os anseios de um grupo e seu contexto (REBLIN, 2009).

Assim, a partir de uma leitura do contexto (passo 1) e do gênero (passo 2) foi possível perceber a centralidade do mito nas histórias da superaventura. Isso porque é justamente no mito e no emprego de suas estruturas que se condensam os princípios romanescos atrelados às intencionalidades da “indústria cultural”, o super-homem de massa, a jornada do herói, os anseios dos artistas, o retrato da vida social, a expressão de valores, crenças, visões de mundo. Isso indica que os elementos religiosos e teológicos presentes nas histórias estarão vinculados ao sentido atribuído ao mito nessas narrativas (o sentido da história), bem como a forma com que esse mito se comporta a partir dos recursos narrativos (aqui a história em quadrinhos) de que dispõe. Considerando, pois, a partir de Roland Barthes (1980), que o sentido do mito apresenta uma inflexão, uma deformação do sentido de seu significante, a proposta de leitura da superaventura é investigar a deformação ou até mesmo a reforma dos significantes religiosos empregados na narrativa (passo 3).

Aproximações Temáticas entre Teologia e Superaventura

Após a jornada ao longo do estudo e pelas histórias de *Superman: Paz na Terra* e *Shazam: O Poder da Esperança* é importante resgatar algumas considerações gerais acerca da relação entre teologia e superaventura. Estas considerações podem abrir caminhos para outras análises,

de outras histórias do gênero, sob outros enfoques. Aqui a pergunta específica é por que, afinal de contas, existe uma proximidade entre a teologia e as narrativas da superaventura? E a resposta emerge em três perspectivas: temática, metodológica e ideológica (ideal teológico e não bíblico ou eclesialístico).

Há uma **proximidade temática** entre a teologia e a superaventura. Em primeiro lugar, porque toda história da superaventura aborda temas preciosos para a teologia: morte, injustiça, a esperança, o Bem. Toda narrativa da superaventura é, em geral, uma história de salvação. Há, entretanto, o deslocamento que mantém a distinção entre ambas. A superaventura identifica o sujeito da ação no super-herói; a teologia, em Deus, Jesus ou outra divindade de outra religião.

Em segundo lugar, tanto a superaventura quanto a teologia lidam com a questão da presença do mal e como ele interfere na vida cotidiana. Ao passo que a superaventura comumente identifica o mal, a violência, fora da humanidade ou situada em personagens ou grupos específicos, a teologia entende que o mal, chamado de pecado, pode decorrer de qualquer indivíduo. Nas histórias da superaventura, o mal geralmente é representado por um supervilão ou uma catástrofe, e a ação do super-herói é focalizada no combate do supervilão ou na superação da catástrofe. Os maiores vilões dos super-heróis são frequentemente seres extraterrestres, alienígenas, que querem destruir a humanidade, o que dá margem a entender o mal como algo que vem de fora. Mesmo as psicopatologias de certos vilões (como o Coringa, por exemplo) reforçam a ideia de mal situado ou fora da humanidade. Já para a teologia, especialmente, a protestante, o mal se estende a toda a humanidade, isto é todos os seres humanos são capazes de realizar maldade.

Em terceiro lugar, a proximidade temática reside na questão do relacionamento e do compromisso que se estabelece entre o herói e a humanidade. Essa motivação que faz o herói fazer o que faz também encontra associações na teologia. Por que o super-herói faz o que faz? Pensando teologicamente, por que existe um Deus que é comprometido com a humanidade? Nessa direção, a resposta teológica é mais fácil: Deus é comprometido com a humanidade e se relaciona com ela porque ele é o criador de todas as coisas. Ele (ou ela) ama sua criação. Já na superaventura as respostas variam: o Homem-Aranha, por exemplo, se compromete com a humanidade a partir de um princípio ético-moral: “com grandes poderes vêm grandes responsabilidades”; Batman, por sua vez, se torna herói por causa da tragédia. Já o Capitão Marvel se torna herói *a despeito da* tragédia. A superaventura implica em um compromisso do super-herói com a humanidade. De forma semelhante, as histórias de salvação, as sagas e as lendas religiosas sempre expressam uma relação, um compromisso de Deus com a humanidade. Há, portanto, uma proximidade temática entre a superaventura e as histórias de salvação de religiões, atinentes, na verdade, à característica mítica que permeia ambas as narrativas. Entretanto, as explicações que as teologias e o gênero da superaventura fornecem são diferentes.

Aqui se torna interessante ressaltar a dinâmica da teologia do cotidiano. Às vezes, não importa qual é a explicação teológica racional que procure responder como o mundo ou a vida humana são. As pessoas religiosas terão explicações acerca do Bem e do Mal de forma semelhante àquilo que as histórias da superaventura (e outras histórias também) comunicam. O personagem que quer destruir a humanidade vai ser identificado com o mal. A pessoa religiosa identificará nitidamente que o egoísmo é a razão para a fome, tal como sugere *Superman*:

Paz na Terra. Em outras palavras, há uma argumentação religiosa compactuada pelas pessoas “comuns” em sua vida diária. Há uma teologia que permeia o cotidiano que é compartilhada nas histórias em quadrinhos, na superaventura. Isso não significa impreterivelmente que se trata de algo negativo. É antes pragmático, reconfortante, consolador, que tem a intenção de sustentar um sentido que seja válido para uma coletividade, mesmo que esse sentido possa reiterar certos valores, ser conformador, limitado, por carecer de reflexão, etc.

Essa teologia do cotidiano se torna interessante para a investigação à medida que ela possibilita refletir a teologia a partir da representação que é realizada pelo outro (que não é nem uma instituição religiosa, nem uma academia de teologia). Debruçar-se sobre a teologia do cotidiano implica justamente em verificar como esse “senso teológico comum” interpenetra as mais diferentes narrativas e linguagens que permeiam a vida social cotidiana, o mundo humano. Nessa direção, as histórias em quadrinhos em geral e a superaventura em especial se tornam um *locus* único.

Além de uma proximidade temática, existe uma **proximidade metodológica** entre a teologia, as histórias religiosas, e a superaventura. Esse é o aspecto da narrativa, enfatizado no decorrer dos capítulos desta pesquisa até aqui. Trata-se da forma com que se apresentam os temas. Se, por um lado, as formas de se apresentar a superaventura são distintas (filme, histórias em quadrinhos, etc.), por outro, há uma “proximidade ritualística”. A vivência teológica e religiosa é sempre um ritual, uma *anamnese*, uma rememoração de uma história de salvação que é atualizada para um novo contexto. Conta-se uma ação extraordinária em prol da humanidade que não é só histórica, mas que continua nos dias atuais. Enquanto narrativa mítica, o gênero da superaventura

é basicamente isso. No fundo, ela conta sempre a mesma história: surge uma ameaça, um herói emerge, uma batalha pelo destino da humanidade acontece, ocorrem vitórias e derrotas parciais e o herói salva o dia no final. Ao ser recontada, essa narrativa é enriquecida de elementos da atualidade, quer sejam inseridos como ornamento (a foto do presidente Barack Obama num cenário) quer sejam inseridos como elementos principais da narrativa (as histórias sobre o 11 de setembro, por exemplo). Em todo o caso, os mesmos conflitos, angústias, medos, valores (com algumas supressões, adaptações, transformações) costumam aparecer. Há uma tensão constante entre história e atualidade.

Por fim, há uma **proximidade ideológica** entre a superaventura e a teologia. Essa proximidade ideológica não se refere aqui à inclusão dos elementos axiológicos, mas à intencionalidade que existe na superaventura e na teologia, talvez, mais na teologia e, especialmente, na Teologia da Libertação, que nas histórias da superaventura. De uma maneira em geral, teologia e superaventura são expressões dessa necessidade ou habilidade humana apontada por Durkheim de “conceber o ideal e de acrescentá-lo ao real”. Entretanto, ao passo que a superaventura visa uma salvação paliativa, a teologia almeja uma salvação permanente, perene. Não se trata da supressão de catástrofes, ameaças e mortes, mas da instauração de uma nova ordem social. Essa é a ideia do Reino de Deus. Trata-se de uma promessa e também da instauração de uma realidade na qual sofrimento e violência não existem mais. A superaventura, por sua vez, também procura trazer o ideal para suas representações, embora, muitas vezes, ela se restrinja a reiterar a estrutura tal como ela é. Em todo o caso, tanto a teologia quanto a superaventura querem instaurar uma nova realidade por meio da concepção e da expressão de um ideal.

Conclusão

A jornada até aqui indicou o quanto o ser humano está atrelado às histórias que herda e recebe, lê e ouve, assiste e conta e como a superaventura participa e é expressão desse processo. E isso também revela o quanto a teologia, enquanto atividade humana que busca um sentido, se imiscui e pode ser expressa nas mais diferentes produções artísticas e culturais que envolvem e são frutos da vida humana. Mais ainda, indica o quanto a teologia enquanto saber humano pode ser expropriada, manipulada e até deformada nas histórias de ficção. Em especial, foi possível perceber que teologia e superaventura lidam com os valores caros ao ser humano, com a estrutura mítica e com a faculdade humana de conceber o ideal e de acrescentá-lo ao real. Para o pensamento teológico, revela-se aqui uma possibilidade incursiva, porque não se trata de perceber os graus de teologicidade de determinadas produções artístico-culturais tal como usualmente se tem feito a partir do método de correlação. Trata-se antes de perceber as imbricações, as nuances, as vicissitudes e as tessituras que dão forma e cor à vida cotidiana, onde a teologia se encontra igualmente imiscuída.

Ao final dessa trajetória, o importante é ter claro que a leitura dos quadrinhos precisa encontrar um equilíbrio saudável entre a inocência e a crítica fatalista, dentro da tensão entre apocalípticos e integrados identificada por Umberto Eco (2004) ou da tensão entre o produtor do mito e do mitólogo tal como identificada por Roland Barthes (1980). Sempre existirão tensões entre a intencionalidade e a representação nas narrativas, nos desenhos, nos processos de expropriação ou de inflexão de elementos religiosos, políticos, sociais, culturais. É necessária a habilidade de poder questionar as naturalizações e as inflexões

expressas nas múltiplas realidades dos quadrinhos, mas, ao mesmo tempo, é necessária uma sensibilidade capaz de entender a totalidade da associação entre conceito e imagem e de que uma produção artística nunca esgota por completo todas as suas possibilidades representativas. As histórias em quadrinhos e o gênero da superaventura não devem nem ser tratados com inocência, nem serem descartados. O fato é que os quadrinhos podem ser tanto um reflexo da realidade quanto expressão de sonhos e ideais que não são realidade. E a intenção humana, ao final de tudo, sempre será não a de viver na fantasia dessas representações utópicas (não reais), mas sim a de querer que essas representações se tornem uma realidade no contexto em que vive, parafraseando aqui Rubem Alves. Se o ser humano sonha com super-heróis que voam, dão esperança, combatem o ódio, a violência, a fome, isso não significa que ele deseja viver nesse mundo representado, mas que esse mundo representado possa vir a ser uma realidade no mundo em que vive.

Referências

- ALVES, Mares Pequenos — Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papirus, 1988. p. 13-21.
- _____. *O amor que acende a lua*. 11. ed. Campinas: Papirus, 2005a.
- _____. *O suspiro dos oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 12ss.
- _____. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005b.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. 4. ed. São Paulo: Difel, 1980.

- BELLAH, Robert N. *The broken covenant: American civil religion in time of trial*. New York: Seabury Press, 1975.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p.37ss.
- ECO, Umberto *Seis passeios pelos bosques da ficção*. 9. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Apocalípticos e Integrados*. 6 ed. 1. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007.
- KNOWLES, Christopher. *Nossos deuses são super-heróis: a história secreta dos super-heróis das histórias em quadrinhos*. São Paulo: Cultrix, 2008.
- LARROSA, Jorge. *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. 4. ed. 3 reimpr. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- REBLIN, Iuri Andréas. A Teologia do Cotidiano. In: BOBSIN, Oneide et al. *Uma Religião Chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 82-96.
- _____. *Outros cheiros, outros sabores... o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos, 2009. 223p.
- REYNOLDS, Richard. *Superheroes: a modern mythology*. Jackson, MS: University Press of Mississippi, 1992.
- VIANA, Nildo. Breve história dos super-heróis. In: VIANA, Nildo; REBLIN, Iuri Andréas (Org.). *Super-heróis, cultura e sociedade: aproximações multidisciplinares sobre o mundo dos quadrinhos*. Aparecida: Idéias e Letras, 2011. p. 15-53.
- _____. *Heróis e Super-heróis no mundo dos quadrinhos*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005.

“Eu, Wesley Dodds, digo a você, Norman Mccay: A Babilônia cairá!” recepção da apocalíptica judaico-cristã em “o reino do amanhã”

*Ruben Marcelino Bento da Silva **

Resumo

A comunicação analisa a recepção da apocalíptica judaico-cristã na história em quadrinhos “O Reino do Amanhã”, roteirizada por Mark Waid, ilustrada por Alex Ross e protagonizada pelos super-heróis da DC Comics. No enredo, Superman e a maioria dos super-heróis clássicos abandonam a humanidade quando esta elege como protetora uma nova classe de “meta-humanos” dispostos a fazer o que for preciso para erradicar o crime. Passados dez anos, Magog, um poderoso meta-humano, provoca um incidente nuclear que mata um milhão de pessoas e destrói o estado do Kansas, nos Estados Unidos da América. É o bastante para que Superman e os super-heróis que se haviam aposentado retornem a fim de forçarem a nova geração de meta-humanos a se enquadrar num código de ética baseado na preservação da vida acima de tudo. Entrementes, um pastor protestante, Norman McCay, herda

* Ruben Marcelino Bento da Silva. Mestre em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo, RS, Brasil. Este artigo foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq – Brasil. E-mail: ruben.rmbs@gmail.com.

de Wesley Dodds, outrora o super-herói Sandman, o dom de receber visões de um futuro sombrio, as quais vêm acompanhadas de citações do Apocalipse de João. O pastor é visitado pelo Espectro, que o convoca para guiá-lo com suas visões, a fim de que o Anjo Vingador execute o julgamento sobre “um ato de mal indizível”. Partindo da definição de apocalipse proposta por John J. Collins, pretende-se discutir como o texto e a arte de “O Reino do Amanhã” apropriam-se desse antigo gênero de literatura oriental mediante articulação dos seguintes elementos teológico-estruturais: a recepção de visões simbólicas, a presença de um guia angélico e o julgamento do mal por meio de evento cataclísmico.

Palavras-chave: Apocalipse de João. Espectro. Superman. Visões. Julgamento.

Introdução

“O Reino do Amanhã” é uma das histórias em quadrinhos mais fantásticas de todos os tempos! Projetando um possível futuro dos super-heróis da DC Comics, ela rememora décadas de narrativas que embalaram a fantasia e o sonho de diversas gerações. Aqueles e aquelas que conhecem as trajetórias desses personagens únicos encontrarão inúmeros detalhes e homenagens a que se fazem referências ao longo do enredo escrito e visual. Deparam-se-ão com reproduções das capas das revistas “Action Comics”, nº 1, de junho de 1938, e “Detective Comics”, nº 27, de maio de 1939, nas quais, respectivamente, Superman e Bat-

man apareceram pela primeira vez.¹ Reencontrarão a inesquecível Sala de Justiça do desenho “Superamigos”, da década de 1970, agora transformada na sede da ONU em Nova Iorque. Mover-se-ão entre os instantes de um segundo ao lado de uma caracterização do Flash que, por um lado, recorda fisicamente a primeira encarnação do personagem, “o mais veloz homem vivo”, o qual debutou em janeiro de 1940, e, por outro lado, reúne, sob a Força da Aceleração, os espíritos de todos aqueles que, ao longo da história, assumiram a identidade do famoso velocista. Reviverão também muitas aventuras emocionantes de Mulher-Maravilha, Capitão Marvel, Lanterna Verde, Aquaman, Gavião Negro e tantos outros super-heróis mais ou menos conhecidos. Os vilões também estão lá, desde os mais populares, como Lex Luthor, o Coringa e a Mulher-Gato, até alguns mais cômicos e de quem, talvez, muita gente nem ouviu falar, como os Homens-Crocodilo, do universo do Capitão Marvel.

Além de uma impressionante homenagem à história de personagens tão queridos, o enredo escrito por Mark Waid, ilustrado por Alex Ross e publicado em 1996 está completamente envolvido pela religião. “O Reino do Amanhã” fala da fé e da esperança, e o faz do mesmo modo que a linguagem religiosa: pondo deuses e seres humanos a contracenarem num palco comum. De modo específico, os autores transitam pelo conjunto de crenças judaico-cristãs, tanto que se apropriam de elementos teológico-estruturais próprios de um gênero literário que ainda hoje instiga as mentes dos leitores que mergulham nas páginas da Bíblia: o gênero apocalíptico.

1 Para imagens dessas capas, cf. SUPERMAN. Britannica Escola Online. Disponível em: <<http://escola.britannica.com.br/article/70400/Superman>>. Acesso em: 30 set. 2013; DETECTIVE COMICS, Vol 1, 27. Wikia. Disponível em: <http://dc.wikia.com/wiki/Detective_Comics_Vol_1_27>. Acesso em: 30 set. 2013.

Sendo assim, o propósito deste artigo é assinalar a presença desses elementos estruturais apocalípticos, bem como o uso que deles é feito para a construção de “O Reino do Amanhã”. O título da comunicação é baseado no diálogo entre Wesley Dodds e Norman McCay que ocorre no início da primeira parte da história, intitulada “Estranho Visitante”. Falando de suas visões a este, o outrora Sandman, em uma referência livre aos capítulos 14, 16 e 18 do Apocalipse de João, afirma: “A Babilônia cairá, Norman! Ouça o que digo!” (WAID; ROSS, 1997, s. p.).

1 O enredo

A história contada em “O Reino do Amanhã” está baseada em uma tragédia. Uma nova raça de super-heróis começa a surgir. Caracterizando-se pela violência, frieza e eficiência que empregavam no combate ao crime, começam a ser cada vez mais apreciados pelos cidadãos. Nessa atmosfera, em Metrópolis, o Coringa consegue invadir o Planeta Diário e assassinar quase cem pessoas, incluindo a repórter Lois Lane, então esposa do Superman. Mais tarde, o Coringa é preso. Todavia, um dos novos heróis, chamado Magog, aproveitando a exposição do vilão por causa da escolta policial, atira contra ele uma forte rajada de seu bastão de energia e o trucidando. Nesse momento, o Superman chega e Magog é detido. Ao ser julgado, não obstante os protestos do Superman, Magog é absolvido. Amargurado por ter perdido a esposa e, de certo modo, tendo seu senso de justiça rejeitado pelo público que sempre defendeu, o Superman abandona a humanidade, refugiando-se em sua Fortaleza da Solidão. Os super-heróis clássicos, chocados com a desistência do maior herói de todos os tempos, deixam para trás

igualmente seus esforços de combate ao mal, à exceção do Batman e alguns poucos que continuam a agir na clandestinidade.

Dez anos depois, a violência atinge seu ápice. Cresceu muito o número de super-heróis novos, os quais perderam completamente as referências éticas que guiavam seus antecessores, a tal ponto de brigarem entre si nas ruas sem se importarem com as vidas das pessoas no meio do fogo cruzado. Num determinado dia, Magog e um “Batalhão da Justiça” arregimentado por ele perseguem o Parasita, um dos poucos vilões que não tinham sido eliminados. Isso se dá no Kansas, um dos estados da federação estadunidense e maior produtor de trigo do país. Em desespero, o Parasita consegue ferir gravemente o Capitão Átomo, causando, com a morte deste, uma explosão nuclear que mata mais de um milhão de pessoas e transforma o estado do Kansas num deserto radiativo. Isso leva a economia mundial ao colapso. É o bastante para que o Superman e os outros super-heróis aposentados retornem, a fim de forçarem a nova geração de meta-humanos a se enquadrar num código de ética baseado na preservação da vida humana acima de tudo. No entanto, o transcorrer dos acontecimentos revelará interesses muito mais profundos e disposições bastante totalitárias por trás do puro e simples anseio pelo bem comum.

Após a catástrofe do Kansas, um pastor protestante, Norman McCay é visitado pelo Espectro, que o intima a ser seu guia para testemunharem os eventos que darão ao Espírito da Vingança ocasião para executar um julgamento de um grande mal que começara a se manifestar. A razão da escolha de McCay se encontra no fato de que um antigo super-herói, Wesley Dodds, o Sandman, a quem o pastor havia acompanhado em seus últimos anos de vida, transferira-lhe a capacidade de receber as visões da catástrofe que estava por vir e, em meio a qual, o

juízo seria realizado. Tais visões vinham sempre acompanhadas por citações do Apocalipse de João. McCay, tendo presenciado a realização de uma das visões de Dodds, ou seja, o desastre no Kansas, e desalentado com sua vocação de sacerdote, acompanha o Espectro na jornada e, sem saber ao certo como, desempenhará um papel importantíssimo nos momentos finais da história.

Através dessa olhada básica no enredo, quem está um pouco familiarizado com a literatura apocalíptica na Bíblia já consegue identificar algumas semelhanças. Quero agora, portanto, detalhar como certos elementos teológico-estruturais desse gênero literário são apropriados na construção da narrativa de nossa história em quadrinhos.

2 Três elementos teológico-estruturais da apocalíptica

Embora se possa falar de apocalipses judaicos já a partir do século III AEC², na Bíblia cristã somente dois escritos efetivamente pertencentes a esse gênero foram admitidos, a saber, o livro de Daniel (século II AEC), no Antigo ou Primeiro Testamento, e o Apocalipse de João

2 De acordo com Cohn (1996, p. 234s), uma das seções mais antigas do livro etíope de Enoque (ou 1 Enoque), o “Livro Astronômico” (capítulos 72 a 82), teria surgido por volta dessa época. Trata-se de uma espécie de tratado sobre o comportamento dos corpos celestes e fenômenos atmosféricos. Conforme Nickelsburg (2011, p. 99s), se bem que, em sua maioria, tenha sido provavelmente composto em aramaico, 1 Enoque chegou à atualidade numa versão completa apenas em idioma etíope antigo, esta, por sua vez, uma tradução a partir do grego. Vários fragmentos aramaicos de partes desse livro vieram à luz entre os manuscritos descobertos no interior das cavernas de Qumran, nas cercanias do Mar Morto. AEC: Antes da Era Comum. EC: Era Comum.

(final do século I EC), no Novo ou Segundo Testamento.³ Deste último, inclusive, obteve-se o termo para designar o gênero. Trata-se precisamente da palavra que introduz a obra: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, “Apocalipse de Jesus Cristo” (Ap 1,1).⁴

Ἀποκάλυψις significa literalmente “descobrimento”, “desvelamento” (BROWN, 2004, p. 1005), sendo vocábulo relacionado à forma verbal Ἀποκαλύπτω. Ἄπό é uma preposição que dá a ideia de afastamento e καλύπτω refere-se ao ato de “cobrir”. Ἀποκαλύπτω, então, tem a ver com o gesto de “afastar aquilo que cobre”.⁵ Todavia, tal desvelamento consiste em quê? A definição de apocalipse proposta por Collins (2010, p. 22) responde a essa questão de maneira pontual. De acordo com ele, um apocalipse é

[...] um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural.

3 Todavia, na Bíblia judaica (que coincide com o Primeiro ou Antigo Testamento cristão nas obras que contém, porém não em sua organização), considera-se que há textos que antecipam motivos apocalípticos, por exemplo, Isaías 24 – 27 e Zacarias 12 – 14. Esses dois trechos, com suas imagens de ajuntamentos de nações contra Jerusalém, doenças terríveis, julgamento através da espada e do fogo, ausência de luz, frio rigoroso, castigos impostos a seres celestiais, ressurreição de mortos, entre outras, teriam emergido como grito de grupos sociais marginalizados pelas políticas sociais, econômicas e religiosas dos soberanos gregos ptolomeus e da elite judaica urbana durante o século III AEC. Para mais detalhes, cf. Albertz (1999, p. 782-802).

4 Para a tradução das palavras gregas, recorreu-se tanto a Gingrich e Danker (1984) quanto a Pantelia.

5 Inclusive, o substantivo κάλυμμα é usado em 2 Coríntios 3,13 para designar um véu com que Moisés cobria o rosto depois de haver falado com o Deus judaico no monte Sinai.

As visões e as jornadas sobrenaturais configuram os principais meios de revelação, sendo constante a presença de um anjo que exerce a função de intérprete das visões ou de guia durante a viagem transcendental. Junte-se a isso o fato de que, nos vários apocalipses analisados pelo autor, o julgamento e a destruição dos perversos constituam tema observado em todos eles (COLLINS, 2010, p. 23s, 26).

No livro de Daniel e no Apocalipse de João, por conseguinte, esses três elementos teológico-estruturais estão presentes. Ambas as obras são forjadas no crisol de cenários políticos que impunham aos judeus da Palestina, em meados do século II AEC, e aos cristãos da costa ocidental da Ásia Menor (especificamente das cidades de Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodicéia), no final do século I EC, decidirem entre a assimilação dos aspectos culturais estrangeiros e a resistência em favor da pureza das respectivas tradições religiosas, mesmo à custa da vida.

No livro de Daniel, cuja ficção literária projeta, no ambiente da Babilônia do século VI AEC, a crítica ao poder imperial grego do século II AEC, aquele judeu piedoso observa, numa de suas visões (capítulo 8), um carneiro com dois chifres – que representam os reis da Média e da Pérsia. Esse carneiro é atingido por um bode (Alexandre, o Grande), cujo grande chifre é substituído por outros quatro (os diádocos). Dentre eles, emerge um chifre pequeno – o governante selêucida Antíoco IV Epífanes (175 – 164 AEC) – que profanará o santuário judaico em Jerusalém e perseguirá os judeus piedosos. Porém, seu poder será esmagado sem interferência humana. O significado da visão é explicado a Daniel pelo anjo Gabriel (GOTTWALD, 1988, p. 549).

Semelhantemente, o capítulo 17 do Apocalipse de João, por exemplo, registra a visão que o profeta cristão tem de uma mulher vestida

de púrpura e montada sobre uma fera com sete cabeças e dez chifres. A mulher trazia sobre a testa uma inscrição misteriosa: Βαβυλῶν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς (“Babilônia, a grande, a mãe das prostituições e das abominações da terra”). É mais um símbolo para o Império Romano, cujos reis (Augusto, Tibério, Calígula, Cláudio, Nero, Vespasiano, Tito e Domiciano) encarnavam a oposição satânica aos cristãos. Todavia, já se antecipa a vitória do Cristo sobre a “Babilônia”.⁶ A visão e seu significado são fornecidos por um dos anjos portadores das sete taças que continham os últimos flagelos da cólera de Deus. Ao que tudo indica, o Apocalipse de João teria sido produzido durante o reinado de Domiciano (81 – 96 EC). Durante seu governo, a construção de um templo dedicado aos Σεβαστοί (“Augustos”, isto é, os imperadores) na cidade de Éfeso e os problemas econômicos enfrentados pela população cristã que crescia na costa ocidental da Ásia Menor puseram Cristo e o Império em rota de colisão (KOESTER, 2005, p. 269-271).

E quanto a “O Reino do Amanhã”? Como os três elementos teológico-estruturais destacados nos apocalipses se refletem no enredo, isto é, a revelação por visão e jornadas sobrenaturais, a presença de um guia angélico e advertência/realização do julgamento?

3 Três elementos teológico-estruturais da apocalíptica em “O Reino do Amanhã”

A inspiração religiosa de “O Reino do Amanhã” já começa pelo título. Como assinalam Tallon e Walls (2005, p. 199), a frase “King-

6 Para um comentário detalhado sobre Apocalipse 17, cf. Arens e Mateos (2000, p. 334-342).

dom Come” (literalmente “Venha o reino!”) é tomada da oração do Pai-Nosso, ensinada por Jesus de acordo com os Evangelhos de Mateus (6,10) e Lucas (11,2): ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου (“Venha o teu reino!”). Há várias formulações durante a narração de Norman McCay que lembram passagens bíblicas contidas em livros como Salmos, Jó, Isaías e os Evangelhos sinóticos. Em seus diálogos com o Espectro, o pastor protestante, em mais de uma ocasião, utiliza conceitos como fé, esperança e salvação. Feitos incríveis de super-heróis são coloridos à semelhança de imagens mitológicas que revestem a narração de eventos memoráveis na Bíblia. Por exemplo, quando o Superman retorna de seu exílio e salva um teleférico ameaçado pela batalha entre dois grupos de novos meta-humanos – de um lado, Suástica, Trovoada, Manotauro e Triz; de outro, N-I-L-8, Sr. Incrível II e Filha do Coringa II –, sua ação é descrita por Norman McCay como a de um vento contendo o curso do poderoso rio que ameaçava os passageiros a bordo do veículo (Figura 1). Nos relatos bíblicos da Criação (Gênesis 1) e do Êxodo (14), o Deus judaico YHWH se serve do vento para combater a força das águas do oceano primordial, no primeiro caso, e do Mar de Juncos, no segundo (cf. a vitória de YHWH sobre a serpente do mar em Isaías 27,1).



Figura 1: Superman cria um turbilhão de água com o qual põe a salvo um teleférico (WAID; ROSS, 1997, s. p.). © 1997 DC Comics Inc. Todos os direitos reservados.

Com o Apocalipse de João, mais diretamente citado em “O Reino do Amanhã”, não é diferente. Além dos trechos do livro que acompanham as visões de Dodds e McCay, outros aspectos daquela obra cristã poderiam ser percebidos. Por exemplo, o uso das cores. No Apocalipse de João, o vermelho simboliza “assassinio, violência, sangue dos mártires” (CUVILLIER, 2009, p. 500). Em “O Reino do Amanhã”, nas imagens que Dodds e McCay visualizam, as quais se referem ao desastre do Kansas e à batalha decisiva entre os super-humanos, predomina a cor vermelha (Figura 2).



Figura 2: Uma visão de Norman McCay referente ao desenlace da batalha final entre os super-heróis (WAID; ROSS, 1997, s. p.). © 1997 DC Comics Inc. Todos os direitos reservados.

No Apocalipse de João (6,5s), o preto é a cor de um cavalo que encarna a fome; o branco, de um cavalo que traz a vitória (CUVILLIER, 2009, p. 500). Em “O Reino do Amanhã”, Norman McCay, durante toda a história, usa um terno preto. Diante da fome e do colapso econômico desencadeados pelo desastre do Kansas, do caos provocado pelos novos super-humanos, da solidão causada pela crise da fé, o pastor move-se com o Espectro através dos acontecimentos mergulhado na angústia. Inclusive, numa das cenas mostradas abaixo (Figura 3), na parede lateral direita do templo vazio onde Norman McCay se encontra, pode-se ver um vitral com a imagem de Jesus ajoelhado em oração numa representação do episódio da angústia no Getsêmani que precedeu sua prisão e crucificação (cf. Marcos 14,32-42). Ao final do enredo, tendo cessado a crise dos super-humanos, McCay apresenta-se à congregação que lota o santuário da igreja vestido com um terno

branco. Na parede à direita dele, é possível observar outro vitral, mas este retrata Jesus acalentando uma ovelha com o braço direito e empunhando um cajado na mão esquerda, enquanto, desse mesmo lado, segue-o outra ovelha (Figura 4). Sem dúvida, trata-se de uma alusão à parábola da ovelha perdida, atribuída ao pregador galileu pelos Evangelhos Sinóticos. Nela, um pastor, deixando outras noventa e nove, parte em busca de uma ovelha que se extraviou. Quando a encontra, fica cheio de alegria (cf. Mateus 18,12-14; Lucas 15,4-7)! O vitral evoca igualmente uma parábola que o Quarto Evangelho canônico põe nos lábios de Jesus, segundo a qual um pastor chama e as ovelhas que lhe pertencem saem do aprisco e seguem-no porque conhecem sua voz. Jesus, em seguida, denomina-se “o bom pastor” (João 10,1-6.15s). Considerando que, no Apocalipse de João, o branco simboliza “pureza” e “vitória” (CUVILLIER, 2009, p. 500), o tom da vestimenta de McCay, acrescido, no cenário, do vitral do “bom pastor”, indica que o sacerdote evangélico reconquistou sua vocação para conduzir as pessoas em direção à expectativa de um futuro de dias melhores.

Ainda um detalhe interessante: no primeiro banco da fileira à direita do pastor McCay, está sentado um homem de terno escuro e cabelo ruivo com uma mecha branca. Trata-se de Jim Corrigan, isto é, o Espectro em forma humana. Na primeira parte da história, ele comparece ao funeral de Wesley Dodds, mantendo-se, todavia, parado junto ao

seu próprio túmulo.⁷ Ao longo do enredo, depois de convocar McCay, conserva o aspecto sobrenatural e um semblante aterrador (em cada pupila de seus olhos há uma caveira!). No encerramento da quarta e última parte (“Batalha sem fim”), entre os presentes ao culto celebrado pelo velho pastor, Corrigan exibe uma expressão serena e um sorriso acolhedor. Dá-se a entender que, afinal, também ele obtivera paz. Mais adiante, tentar-se-á refletir brevemente sobre como isso aconteceu.



7 Criado em 1940 pelo escritor Jerry Siegel e pelo artista Bernard Bailly, o Espectro fora o policial Jim Corrigan, morto no cumprimento do dever. Um “poder superior” (que o Espectro menciona em “O Reino do Amanhã”) encarrega-o de voltar ao mundo dos vivos para erradicar o crime. A partir daí, ele se torna um Espírito da Vingança. Somente após completar sua missão, Corrigan alcançaria o repouso eterno. THE GOLDEN Age Spectre Archives Vol. 1. DC Comics. Disponível em: <<http://www.dc-comics.com/graphic-novels/the-golden-age-spectre-archives-vol-1>>. Acesso em: 30 set. 2013.



Figuras 3 e 4: Em sua igreja, Norman McCay, a princípio, desalentado e, por fim, novamente esperançoso (WAID; ROSS, 1997, s. p.).

© 1997 DC Comics Inc. Todos os direitos reservados.

As citações diretas do Apocalipse introduzem principalmente as visões que demarcam os principais momentos de “O Reino do Amanhã”: a tragédia do Kansas (Apocalipse 8,5.7.10-13), a missão de McCay e o Espectro (as duas testemunhas: 11,3), o retorno dos super-heróis clássicos liderados pelo Superman (8,2-3.5-6) e o papel decisivo do Capitão Marvel na batalha decisiva diante do Gulag, a prisão construída pelo Superman e a Liga da Justiça sobre o solo árido do Kansas para abrigar meta-humanos rebeldes (10,3). Essas citações, porém, encontram-se ajustadas dentro de uma estrutura formada pelos três elementos teológicos destacados anteriormente: as visões de Norman McCay permitem que este e o Espectro, o Anjo Vingador, testemunhem o fluxo dos acontecimentos que desaguará na hora do julgamento do responsável ou dos responsáveis pelo estado caótico das relações entre humanos e super-humanos.

Evidentemente, a narrativa não pretende “reproduzir” o gênero literário apocalíptico, nem mesmo fazer interpretação da Bíblia.⁸ Trata-se de uma seleção de símbolos desse patrimônio religioso e cultural, a fim de investi-los de outros sentidos e criar uma nova manifestação artística. Observe-se, então, mais de perto a apropriação dos três elementos teológico-estruturais referidos.

3.1 Visões e jornadas sobrenaturais

Nos apocalipses, as visões e as jornadas sobrenaturais são os meios pelos quais a divindade comunica uma revelação. O que a divindade revela tem a ver com a história humana – compreendida como um plano organizado, cujo desfecho é precedido por uma época de crise jamais vista – ou com um mundo celestial, por cujas regiões o visionário é conduzido (COLLINS, 2010, p. 24). Em “O Reino do Amanhã”, pode-se dizer que as duas formas de “revelação” estão combinadas. Por um lado, Norman McCay, como seu antecessor, Wesley Dodds (Figura 5), recebe visões referentes aos acontecimentos fundamentais de um processo histórico deflagrado pela escolha dos seres humanos em favor dos novos super-heróis e pelo exílio do Superman, a quem a maioria dos super-heróis clássicos seguiu.

8 “O Reino do Amanhã” pertence ao gênero literário “Superaventura”, o qual é definido por Viana (2011, p. 15) da seguinte maneira: “O gênero da superaventura é aquele marcado pela existência de um universo ficcional povoado por seres superpoderosos, os super-heróis e os supervilões, sendo que o super-herói é aquele que possui qualidades sobre-humanas.”



Figura 5: Wesley Dodds explica a Norman McCay as visões que lhe sobrevivem (WAID; ROSS, 1997, s. p.).

© 1997 DC Comics Inc. Todos os direitos reservados.

Por outro lado, junto ao Espectro, Norman McCay realiza “viagens” através de um plano dimensional paralelo ao mundo real, de onde pode contemplar o encadeamento dos eventos que afluirão para a batalha final dos super-heróis. Em seu percurso extradimensional, McCay não só vai a lugares dentro e fora da Terra como se depara com inúmeros seres fantásticos – super-heróis, deuses (por exemplo, a “Quintessência de todo poder cósmico” [WAID; ROSS, 1997, s. p.], formada pelo mago Shazam, Vingador Fantasma, Ganthet [de Oa, planeta que abriga a Bateria que alimenta os anéis dos Lanternas Verdes], Pai Celestial e Zeus) e fantasmas (por exemplo, o super-herói Desafiador).

3.2 Presença de um guia angélico

A fim de cumprir o encargo que “um poder superior” lhe atribuiu, o Espectro precisa estar vinculado a uma alma humana, a qual, junto com ele, sirva de testemunha dos acontecimentos. Com a morte de Wesley Dodds, o Anjo Vingador convoca Norman McCay para desempenhar essa função (Figura 6). Assim como os anjos fazem em relação aos visionários dos apocalipses, o Espectro explica a McCay detalhes dos acontecimentos que ambos presenciam.



Figura 6: Primeira aparição do Espectro, o Anjo Vingador, perante Norman McCay (WAID; ROSS, 1997, s. p.). © 1997 DC Comics Inc. Todos os direitos reservados.

Contudo, enquanto naquelas obras antigas “[...] a revelação não é inteligível sem auxílio sobrenatural [...]” (COLLINS, 2010, p. 23), de modo que a “[...] disposição do visionário ante a revelação e sua reação a ela tipicamente enfatizam o desamparo humano diante do sobrena-

tural [...]” (COLLINS, 2010, p. 23s), em “O Reino do Amanhã”, será a determinação de Norman McCay que transformará o caos em esperança e restauração.

O pastor idoso não é apenas portador das revelações, mas, precisamente por causa delas, também um “guia” para o Espectro. Sem as visões de McCay, o Anjo Vingador não saberia o caminho aonde ir para desincumbir-se de sua missão.

Além disso, quando Norman McCay, perto do final da história, exige que o Espectro o transporte para o edifício da ONU a fim de tentar impedir que o Superman descarregue sua fúria sobre os líderes mundiais, o Espírito da Vingança toma parte naquilo que se torna o ponto crucial para a resolução da crise: a reconciliação entre super-heróis e humanos. Dessa forma, é como se Norman McCay auxiliasse o Espectro a enxergar que o mal que este viera julgar não seria solucionado pela retaliação entre as partes envolvidas. Isso somente geraria mais amargura e destruição, já que, em resposta à queda da bomba nuclear que os humanos lançaram em direção ao Gulag, resultando na morte de muitos super-heróis (inclusive do Capitão Marvel, o qual, no último instante, fê-la detonar muito acima do alvo), o Superman, sentindo-se responsável por mais essa tragédia, estava disposto a derrubar o prédio da ONU sobre aqueles que estavam ali reunidos. A intervenção de McCay detém o kryptoniano, que, ao receber da Mulher-Maravilha e do Batman a notícia de que alguns super-humanos haviam sobrevivido graças ao sacrifício do Capitão Marvel, adianta-se a propor aos humanos uma relação de confiança baseada nos esforços conjuntos das duas partes em prol do bem comum.

Se o Espectro recebera como missão combater o mal, a reconciliação de super-heróis e seres humanos, por ter sido firmada com esse

propósito, punha fim ao encargo do Anjo Vingador. Percebe-se, por conseguinte, que o humano Norman McCay, longe de assumir uma atitude de desamparo e resignação, agiu decididamente por acreditar que podia fazer a diferença na superação de toda dor que o rompimento de super-heróis e cidadãos comuns havia causado, a tal ponto de sua atitude cooperar para a redenção não apenas do Superman, mas do próprio Espectro.

3.3 Julgamento e destruição dos perversos

Quando menciona a batalha final entre os super-heróis, que termina com a queda da bomba nuclear, o Espectro faz uso apropriado, em algumas ocasiões, de dois termos que remontam às tradições bíblica e nórdica: respectivamente, Armagedom e Ragnarök. Ambos estão vinculados ao enfrentamento bélico e ao tombamento de heróis e deuses.⁹

9 Armagedom (Apocalipse 16,16), em hebraico, significa “monte de Meguido”. É um local ao norte da Palestina que, por conta da tradição bíblica associada à região (cf. Juízes 5,19 e 2 Reis 23,29s), tornou-se símbolo de catástrofes militares (ARENS; MATEO, 2000, p. 331). O Ragnarök se refere à batalha decisiva dos humanos de Midgardr e dos deuses de Asgardr contra as forças caóticas de Utgardr. Perecem os deuses e seus inimigos, ao que se segue uma regeneração universal. Os humanos repovoam um mundo paradisíaco, governado por Baldr, o melhor dos deuses (VELASCO, 1995, p. 226s).



Figura 7: A batalha final (WAID; ROSS, 1997, s. p.).
© 1997 DC Comics Inc. Todos os direitos reservados.

A figura 7 é uma boa ilustração do conflito, inclusive por seu apelo apocalíptico. As silhuetas que sugerem humanos brigando na terra e anjos lutando contra demônios no céu capturam bem a ideia presente na literatura apocalíptica de que “[...] as forças cósmicas do bem e do mal estão se enfrentando no céu numa batalha em fim e com desfechos alternos, para o domínio da terra” (SCHIAVO, 2006, p. 85). Em seguida, outra imagem esclarece que, tanto no céu como na terra, trata-se, na verdade, de uma guerra de seres superpoderosos não mais admirados, mas temidos pela humanidade.

O combate espantoso e seu desfecho trágico põem a descoberto frustrações, mágoas e desejos secretos de poder, talvez impensáveis no tocante aos super-heróis, pelo menos aos clássicos. O Superman

aceita forçar os representantes de sua própria raça a se submeterem a um código moral em nome da proteção aos seres humanos e, contudo, mais tarde, toda a dor que sofrera pela rejeição dos últimos explode numa ira assassina que, graças a Norman McCay, não é levada às vias de fato. A Mulher-Maravilha, de início proponente do “programa de reabilitação” para os super-humanos, revela sua verdadeira intenção quando o caos se instala: estava disposta a guerrear e matar a fim de reconquistar a dignidade perdida entre as Amazonas, quando estas julgaram que a princesa não havia obtido êxito em sua missão de embaixadora da paz no mundo dos humanos. Batman, embora muito mais cauteloso na busca de soluções para o problema dos meta-humanos, chega a flertar com a possibilidade de que consentir no extermínio dos rebeldes seria o caminho mais eficaz.

Se bem que muito mais pudesse ser dito, parece suficiente concluir que o julgamento, na perspectiva segundo a qual o Espectro o entendera, deveria ser considerado uma farsa. De fato, a desistência do Superman diante da absolvição de Magog levará à punição da raça dos super-heróis. Todavia, a escolha em favor de Magog mergulhou os humanos em um estado caótico de destruição e incerteza, de modo que eles também eram responsáveis pela situação que se instalou. A única resposta satisfatória, em termos de verdade e justiça, ficou a cargo de Norman McCay: a esperança trazida pela reconciliação.

Conclusão

“O Reino do Amanhã” é uma das histórias em quadrinhos mais fantásticas de todos os tempos! Sem dúvida, no tocante à análise literária,

é inesgotável seu potencial de produção de sentido. Este artigo propôs um exercício possível de pesquisa das influências das religiões sobre as histórias em quadrinhos.

De acordo com as palavras finais de Norman McCay, “[...] o futuro, como tudo o mais, está aberto a interpretações” (WAID; ROSS, 1997, s. p.). As histórias em quadrinhos também.

Referências

- ALBERTZ, Rainer. Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Madrid: Editorial Trotta, 1999. v. 2.
- ARENS, Eduardo; MATEOS, Manuel Díaz. Apocalipsis, la fuerza de la esperanza. Lima: Centro de Espiritualidad Ignaciana, 2000.
- BROWN, Raymond E. Introdução ao Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2004.
- COHN, Norman. Cosmos, caos e o mundo que virá. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- COLLINS, John J. A imaginação apocalíptica. São Paulo: Paulus, 2010.
- CUVILLIER, Élian. O apocalipse de João. In: MARGUERAT, Daniel. Novo Testamento: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2009.
- DETECTIVE COMICS, Vol 1, 27. Wikia. Disponível em: <http://dc.wikia.com/wiki/Detective_Comics_Vol_1_27>. Acesso em: 30 set. 2013.
- GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. Léxico do Novo Testamento Grego/Português. São Paulo: Vida Nova, 1984.
- GOTTWALD, Norman K. Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica.

- São Paulo: Paulus, 1988.
- KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2.
- NICKELSBURG, George W. E. *Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mishná*. São Paulo: Paulus, 2011.
- PANTELIA, Maria. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. Disponível em: <<http://www.tlg.uci.edu/ljs>>. Acesso em: 03 set. 2013.
- SCHIAVO, Luigi. *Anjos e Messias*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- SUPERMAN. *Britannica Escola Online*. Disponível em: <<http://escola.britannica.com.br/article/70400/Superman>>. Acesso em: 30 set. 2013.
- TALLON, Felix; WALLS, Jerry. *Super-Homem e o Reino dos Céus: a surpresa da Teologia Filosófica*. In: IRWIN, William. *Super-Heróis e a Filosofia: Verdade, Justiça e o Caminho Socrático*. São Paulo: Madras, 2005, p. 197-209.
- THE GOLDEN Age Spectre Archives Vol. 1. DC Comics. Disponível em: <<http://www.dccomics.com/graphic-novels/the-golden-age-spectre-archives-vol-1>>. Acesso em: 30 set. 2013.
- VELASCO, Francisco Diez de. *Hombres, ritos, Dioses*. Madrid: Editorial Trotta, 1995.
- VIANA, Nildo. *Breve história dos super-heróis*. In: VIANA, Nildo; REBLIN, Iuri Andréas. *Super-heróis, Cultura e Sociedade*. Aparecida: Idéias & Letras, 2011.
- WAID, Mark; ROSS, Alex. *O Reino do Amanhã*. Tradução de Estúdio Art & Comics. São Paulo: Abril, 1997. 4 edições.

A morte na linguagem midiática

Sonia Sirtoli Färber *

Resumo

A presente pesquisa visa evidenciar as multiformes representações da morte nas mídias atuais e a influência do discurso teológico subjacente a produções artísticas. A metodologia utilizada é a análise de textos e filmes sob o recorte temático da morte, a fim de propor uma hermenêutica tanatológica da Teologia. Na cultura popular a morte é um ente, um ser autônomo, dotado de inteligência e liberdade, no repertório imagético da morte a figura emblemática é do esqueleto encapuzado presente na literatura infantil e gravuras dos gibis, seja na imagem divertida da Dona Morte apoiada na sua foice, de Maurício de Souza ou da “Death” com pingente de cruz ankada, nos *comics* de Neil Gaiman. Discussões sobre a provisoriedade da vida, a inexorabilidade da morte e expectativa de eternidade estão presentes em produções cinematográficas, gibis e *comics* resultando num meio de difusão de amplo espectro da cosmovisão acerca da vida e da morte.

Palavras-chave: Morte. Teologia. Mídias.

* Doutoranda em Teologia, Leitura e Ensino da Bíblia, PPG-EST, São Leopoldo-RS. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. clafarber@uol.com.br. O presente trabalho foi realizado com o apoio do CAPES.

Introdução

Existe uma conexão íntima entre os mitos e as mídias atuais que promovem e divulgam o acervo mitológico clássico, cria e apresenta mitos novos e alternativos a fim de responder às inquietações contemporâneas. Das questões insolúveis que acompanham a humanidade, a morte ocupa posição de destaque; o mito de *thánatos* exige exercício semiótico para alcançar seu escopo original.

No ocidente pós-moderno o mito da morte ganha nova interpretação e, dos expedientes de releituras atuais, os recursos midiáticos são a expressão mais abrangente e capacitada para a irradiação desta discussão.

A morte personificada antropozoomorficamente como condor, abutre, corvo, ceifador ou caveira encapuzada ocupa espaço delimitado no imaginário popular e requer explicações. Tal enigma reclama por inteligibilidade e nexos fazendo com que, nas culturas, as sociedades criem seus mitos, e as religiões seus arrazoados; estes clamam por revisão dada à sua polissemia e por não respondem aos grupos humanos de forma holística.

Thánatos é a personificação da morte, com quem os humanos se confrontam e tentam ludibriar, enquanto no mito original, *Thánatos* é enviado para levar Sísifo para o reino dos mortos, mas este ganha tempo elogiando sua beleza, no imaginário contemporâneo as mídias recriam o mito de vencer a morte e de viver para sempre. Por outro lado, a espera pela intervenção de um deus para afastar a morte, como no mito de Midas salvo por Hércules, mantém a dinâmica do delírio mágico-religioso, para resolução do conflito com a morte, e da dialética entre a morrer e viver.

1. Morte gynaikocêntrica

A morte tem um quê feminino que se depreende, primeiramente, pelo substantivo na língua portuguesa e perpassa um elenco de criações de personagens que a retratam como sendo mulher, jovem ou idosa. Três representações femininas da morte colocamos sob análise, não com a mesma intensidade, nem na mesma medida, mas, como é próprio do gênero, cada uma entra em cena e dá lugar à outra quando se esgota o fluxo. Individualidade e liberdade de ir e vir é marca do gênero e da morte por isso o neologismo do título: a morte vista não na representação antropo nem andro, mas, gynaikocêntrica.

O modelo civilizatório contemporâneo subtrai espaço e tempo necessários para fortalecimento dos relacionamentos interpessoais e das tessituras afetivas e familiares, enquanto que na mitologia grega, até a Morte tem família: Noite, Escuridão e Sono. Os sujeitos contemporâneos que, não ascendem ao *status* desejado e não dominam as competências reclamadas pelo seu grupo, tendem a se irmanar do sono, da escuridão e da noite, adentrando no mal-estar da pós-modernidade. *Thánatos* e seus familiares, tornam-se alvo para onde confluem as energias represadas e angústias reprimidas alcançando posição de triunfo e objeto do desejo de muitos.

Os grupos humanos de todos os tempos e lugares, em conformidade com sua antropologia, cultura e folclore desenvolveram seus símbolos e conjunto imagético sobre a morte, o morrer e o pós-morte. Ainda que difiram entre si, existem pontos em comuns que remetem para um acervo coletivo de imagens donde vertem para o específico de cada sociedade.

1.1 *Death*

Neil Gaiman, na HQ *Sandman*, cria a personagem *Death*¹ que, como na mitologia grega, faz parte de uma família de entidades imorredouras; mas, enquanto que no mito grego a Morte é irmã do sono, da noite e da escuridão, em *Sandman* os irmãos da Morte são Destino, Sonho, Destruição, Desejo, Desespero e Delírio. Gaiman evoca arquétipos e aproxima-se dos mitos, mas, mantém a distância necessária para não comprometer a liberdade que a releitura requer, consequência disso é uma “morte” em versão inédita, possuidora de características que desativam o lugar-comum do imaginário popular da morte.

A primeira ruptura com o mito original encontra-se no gênero: se lá *Thánatos* é deus e senhor morte, aqui, *Death* desempenha este papel. Subverte, também, a lógica de outras tentativas de colocar um personagem feminino simbolizando a morte porque, nas demais criações, a morte é lúgubre, nauseante e asquerosa, enquanto que a Morte de Gaiman é jovem, atlética e sexy. A constatação da morte no cotidiano forjou a construção imaginária da morte em ação contínua, sem intervalos de descanso; na proposta tanatológica de Gaiman, *Death* age na história humana a cada cem anos. A morte é complexa e dúbia na leitura de Gaiman. Pendente em um cordão, *Death* carrega um pingente em forma de *Ankh*², propondo evidente alusão ao contudo escatológico egípcio, mas o faz de modo antitético, por meio de um jogo de símbolos e conceitos: *Death* e *Ankh*, morte e vida eterna.

A polissemia de *Death* é enriquecida pela imagem da jovem enigmática que traz os olhos delineados de tal forma a mimetizar o olho de

1 GAIMAN, Neil. Morte. O Preço da Vida. Globo, 1994.

2 Símbolo egípcio de vida eterna. Cf. CIRLOT, J. E. A dictionary of symbol. 2 ed. Nova York: Philosophical Library, 1971.p. 167.

Horus, herói nascido dos deuses Ísis e Osíris, que na mitologia egípcia, juntos formam a trindade protetora do Egito.

Osíris é traído por Seth, morto e esquartejado por esta divindade que é associada à essência do mal. Ísis, desesperada, consegue reunir todos os membros do marido, com exceção do genital masculino, trocado por um órgão de ouro. Ela o ressuscita graças aos seus dotes mágicos e ao seu poder da cura. Logo depois eles concebem Hórus, que vai à revanche matando Seth.³

Posta em sinopse com outras obras apresentadas pelas mídias atuais, *Death* não perde sua singularidade. A título de exemplificação *Death* difere grandemente da morte apresentada na produção cinematográfica “Encontro Marcado”⁴. Em ambas a morte entra na vida de outros personagens, convive com eles e só é reconhecida quando se autodeclara, e estes são os únicos pontos nos quais coincidem. No filme, a morte é um jovem, que se apaixona pela filha do homem que ele veio buscar e, por conta dos sentimentos que esta paixão inaugura nele (a morte) o seu papel e a sua função ficam comprometidos, são adiados e muitas concessões são feitas antes do desenlace fatal. Em Encontro Marcado a morte é vencida pelo amor.

O arremate diferencial, entre as duas obras, se dá pela imparcialidade na execução do trabalho desempenhado por *Death*, ainda que haja aproximação, diálogo e sinergia entre ela e o morrente, ela não hesita em cumprir sua função nem nutre sentimentos de dúvida ou arrependimento.

3 SANTANA, Ana Lucia. Isis. Disponível em <http://www.infoescola.com/mitologia/isis/>. Acesso em 03 out. 2013.

4 Encontro Marcado. Título original: Meet Joe Black. Produção: Martin Brest. Direção: Martin Brest. Roteiro: Ron Osborn, Jeff Reno, Kevin Wade e Bo Goldman. EUA, Universal Pictures / City Light Films, 1998. 186 minutos.

Em *Death*, a morte é misteriosa e sedutora, desperta o medo e instiga curiosidade. A morte provoca e fascina e, a pesquisa tanatológica é uma demonstração desta realidade, pois demonstra haver grupos que são, especialmente, atraídos pela morte, como os adolescentes, os deprimidos e os pesquisadores.

1.2 Dona Morte

Como no teatro grego, em que as múltiplas faces do protagonista são expressas por suas feições e máscaras (*prosôpon*), acontece nas versões mitológicas e folclóricas da morte. Do vasto elenco de grupo de imagens que representam a morte Nascimento e Roazzi pontuam dez que se apresentam em sua pesquisa:

1. *Imagens da Natureza Terrestre* ou elementos naturais situados no orbe terrestre (abismo, águas, árvores frutíferas, etc.);
2. *Imagens da Natureza Cósmica* ou elementos naturais situados no firmamento (astro celeste, céu, espaço infinito, etc.);
3. *Imagens Genéricas da Natureza* ou elementos naturais sem localização expressa (natureza, paisagem);
4. *Imagens de Figuras Humanas* ou personificações (mulher bela, parentes falecidos, etc.);
5. *Imagens de Viagens* ou situações de deslocamento (caminho/estrada, trem, viagem, etc.);
6. *Objetos Fúnebres* ou elementos típicos da ritualística fúnebre (caixão funerário, cemitério, cruz, etc.);
7. *Imagens Macabras* ou terroríficas (cadáver/corpo imóvel, caveira vestida de preto com foice, etc.);
8. *Imagens/Entidades Metafísicas* ou de seres ou substâncias espirituais (anjo, a Glória de Deus, consciência em expansão, etc.);
9. *Imagens Idílicas* ou de repouso (cama, mundo silencioso e pacífico, etc.);

e, 10. *Imagens Inclassificáveis* ou não redutíveis aos demais conjuntos encontrados (varinha de condão, algo imaginário, etc.).⁵

Caveira, ossos, ou esqueleto encapuzado, coveiro, lápide, o acrônimo RIP (Requiescant In Pace) sobre uma lápide, cruz, foice, ampuhlheta, corvo, urubu, coruja são algumas das imagens que remetem à morte. Algumas dessas imagens são duplicadas ou cedem lugar a um elemento que se assemelhe a este, e que seja mais familiar ao grupo e à região em que a sociedade está localizada.

“O esqueleto ou sua redução na forma do crânio sempre estiveram presentes nas reflexões acerca das representações da morte em diversas culturas do mundo”⁶ presentes na iconografia que perpassa de Pompéia a Évora⁷ e da cultura religiosa romana à asteca⁸.

Caveira e esqueleto recordam a efemeridade da vida e a mortalidade humana, por serem emblemáticos não requerem arrazoados

5 NASCIMENTO; ROAZZI. Polifasia Cognitiva e a Estrutura Icônica da Representação Social da Morte. *Psicologia: Reflexão e Crítica* [on line] 2008, p. 504. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18811682019>. Acesso em 11. abr. 2012.

6 LEITE, Arley. O crânio Mesoamericano: ressonâncias do Barroco ao Ultrabarroco. In: *Palíndromo: Teoria e História da Arte*. Florianópolis: Universidade do Estado De Santa Catarina – UDESC, 2011. n.6, p. 53.

7 A capela dos ossos, na cidade de Évora-Portugal, é uma das sete igrejas católicas adornadas com ossos humanos, as outras são: 1. O ossuário do antigo cemitério do mosteiro cisterciense de Sedlec, em Kutna Hora, na República Checa; 2. Antigo cemitério dos monges capuchinhos na Igreja de Santa Maria della Concezione, Roma, Itália; 3. Ossuário de cidade de Brno, República Tcheca; 4. Capela de caveiras, Czermna, Polônia; 5. Catacumbas de Paris guarda ossos provenientes do antigo cemitério de Saint Étienne; 6. Torre das caveiras na cidade de Sin, na Sérvia, ao lado da Igreja ortodoxa da Santíssima Trindade. Disponível em: < <http://reporterdecristo.com/7-fantasticas-igrejas-e-construcoes-feitas-com-ossos-humanos/>>. Acesso em 30. Jun. 2012.

8 Mictlanteucuhli é o deus asteca, do mundo dos mortos, representado por um esqueleto, cf. LEITE, Arley. 2011. p. 64. Cf. anexo 5.

ou bulas para que sua mensagem seja apreendida, por isso, são amplamente utilizados nas mídias e alcançam todo e qualquer público.

Consoante ao senso imagético popularmente aceito, Maurício de Sousa criou a personagem Dona Morte. Entretanto, ainda que possua os registros clássicos, da caveira encapuzada empunhando uma foice, Dona Morte personagem é de bem com a vida. O tratamento pessoal “dona” já impõe proximidade e ausência de linguagem afetada que possa fazer dela uma estranha ao seu interlocutor. Ela é a “dona”, como são as senhoras que habitam bairros populosos e que assim são chamadas pelas crianças que ignoram seu nome, mas as conhecem e convivem com elas. Dona Morte apesar do nome não se apresenta como a dona das vidas, mas cumpre a função de demonstrar o seu valor ao invés de tirar daqueles que não a valorizam.

Maurício de Sousa criou a Dona Morte para desafiar e vencer o medo da morte presente nas crianças.⁹ Dona Morte é a morte que não dá medo, porque não mata. Mas aponta para as situações que não são tão complacentes quanto ela. É uma personagem que foge do âmbito da caricatura e assume o arquétipo franciscano de dispender cuidados a todos e a todos tratar igualmente. Em última análise, a morte é necessária para a renovação da vida, consequentemente, é boa.

1.3 Morte Nasona

Figura onipresente nos *fumetti* (gibis e tirinhas de jornais e revistas italianos) *Morte Nasona*¹⁰ é a representação gráfica da morte criada por

9 SOUSA, Maurício. Como a Morte nasceu. O Diário de Mogi, 14 de julho de 2012. Disponível em: <http://www.odiariodemogi.inf.br/mauricio-de-sousa/3734-como-a-morte-nasceu.html>. Acesso em: 28 set. 2013.

10 Disponível em www.unavignettadipv.it. e <http://nuvoleparlanti.blogosfere.it/2008/11/morte-a-fumetti.html>. Acesso em: 14 ago. 2013.

Pietro Vanessi, quadrinista de Parma-Itália que tem em seus trabalhos a marca agridoce da contestação velada pela ironia, *Morte Nasona* é uma afirmação desta idiossincrasia de Vanessi. *Nasona* literalmente, “nariguda”, enfatiza a intromissão da morte na vida alheia, como característica daquela que coloca seu nariz onde não é chamada, daí a tradução adjetivá-la como xereta ou enxerida.

Morte Nasona é personagem apresentado, exclusivamente, em perfil, enfoque que enfatiza o grande nariz emoldurado pelo capuz da capa escura. Vista em perspectiva *Morte Nasona* provoca o leitor a questionar: a morte olha seu interlocutor, ou vítima, de soslaio ou quem a vê evita o contato visual direto e não aceita olhá-la nos olhos? No arrazoado da Teologia da Morte

[...] olhar no rosto da nossa situação mortal e dizer, com responsabilidade pessoal, o próprio sim a esse processo de lenta dissolução, e atuar de maneira existencial, antecipando voluntariamente esta morte que se verifica pouco a pouco ao longo de todo o curso da vida.¹¹

Encarar a finitude histórica e a provisoriedade da vida é desafio cotidiano, que reclama por coragem e que apresenta, por contraste, a indisposição humana de enfrentar a morte. *Morte Nasona* ironiza a visita inegociável da morte e critica as escatologias vigentes; não faz da personagem um instrumento de educação para o bem morrer, mas torna patente a inexorabilidade do fim imposto pela morte. Nem Pietro Vanessi nem *Morte Nasona* apontam para uma resposta escatológica de cunho cristão. Cabe ao leitor posicionar-se.

11 FÄRBER, 2009, p. 59 apud ZUCAL, S. La teologia dela morte in Karl Rahner. 1982, p. 142.

2. Influência do discurso teológico subjacente a produções artísticas

Heróis, super-humanos ou vilões são personagens frequentes e necessários para a ficção midiática. Estes, nem sempre se diferenciam pela moralidade, mas sim, pela ética e responsabilidade social com que atuam. O herói nem sempre é irreprovável se posto no cotidiano de um indivíduo normal, mas sua atuação performática e soteriológica em favor de um grupo ou pessoa desvalidos os inocentam de qualquer nódoa. Este pressuposto não é construção atual, mas faz parte do imaginário popular do que concerne a realidade de um herói. Há uma dialética que sedimenta o relacionamento entre os indivíduos comuns e os extraordinários, nesta tensão é conjugada convivência com a proteção através de um jogo de perdas e ganhos, no qual o ganho é superior à perda, especialmente quando esta acampa no âmbito da moral individual.

O que destaca um ser extraordinário, herói ou super-humano dos outros humanos não são suas opções individuadas, mas sua capacidade de vencer a morte e seus asseclas. Mesmo que nem todos sejam apresentados como imortais, o fato de negociar com a morte ou tê-la olhado de frente para resgatar de suas mãos o desvalido, ou ter passado incólume por situações em que outros sucumbiriam, ou antiteticamente, impondo a morte de modo incomum e inescapável aos inimigos, os torna superiores às demais pessoas.

Viana apresenta os poderes dos heróis em três categorias: tecnológica, energética e mágica. Cada forma de poder tem sua especificidade calcada na procedência, utilização de instrumentos, função e atuação, destas três formas nos interessa, particularmente, o assim nomeado

poder mágico que, segundo o autor, está vinculado ao pensamento religioso.

A partir disto podemos distinguir três tipos de super-poderes: o poder tecnológico, o poder mágico e o poder energético (ou “cósmico”). O poder tecnológico é uma extensão do corpo humano, é um instrumento (roupa, arma, etc.) que permite ao seu portador ultrapassar os limites humanos (voar, lançar raios, etc.); o poder mágico se inspira no pensamento religioso e é daí que vem o seu caráter misterioso, inclusive de sua origem; o poder energético é um poder que se extrai da natureza, ou seja, o ser humano (ou qualquer outro ser) se apossa da energia (cósmica ou qualquer outra) e ela se torna uma parte dele. A diferença entre o poder tecnológico e o poder energético ou mágico se encontra no fato de que o portador do primeiro depende do seu aparato tecnológico (Batman depende de sua roupa, cinto, carro, etc.; o Homem de Ferro depende de sua armadura) enquanto que o portador do poder energético ou mágico contém o poder em sua própria estrutura orgânica. No mundo dos super-heróis a magia (o sobrenatural) e a ciência (o tecnológico) se misturam e mantêm suas especificidades.¹²

A reflexão sobre a morte e o morrer estar subjacente e, não raro, patente nas narrativas midiáticas, decorre do fato de a dramaticidade da luta inglória contra o limite da vida estar presente na história humana. Sob as cores fortes do caleidoscópio das superaventuras e dos filmes, reside a discussão e indignação social sobre inexorabilidade da morte. A história, planejada pelo do indivíduo, que é subvertida pela intromissão da morte exige reação por parte do sujeito, ou da sociedade, como meio catártico para alcançar a homeostase, o regresso ao

12 VIANA, 2003, s/p.

equilíbrio e à sensação de controle da própria vida. Se a morte não pode ser vencida historicamente, imaginá-la companheira condescendente, como aquela, Dona Morte, retratada por Maurício de Souza, pode aliviar a tensão e o medo do enfrentamento. Stan Lee, criador de inúmeros “super-humanos” narra em sua biografia o enfrentamento da morte e do luto vivido por ele e por sua esposa quando do falecimento de sua filha.¹³

Nas mídias da cultura pop a vulnerabilidade humana e da sociedade são apresentadas sob a ação de agentes capazes de vencer esses limites. Estes agentes e seres são, na maioria das vezes, pessoas que vivem nesta mesma sociedade sob o véu da normalidade, mas que, na verdade, possuem predicados singulares que os colocam em vantagem sobre as mazelas históricas e os limites humanos. Crer numa intervenção poderosa capaz de reverter a história, vencer o caos e driblar a morte é característico de todo fiel religioso e sonho daqueles que não o são e, por isso, inclui, também os mentores e criadores dos super-heróis.

2.1 Filmes e séries

No acervo mítico, que tenta delimitar o contato da morte com os vivos, são recorrentes as figuras de transição entre a vida e a morte: zumbis, vampiros, fantasmas, monstros e almas penadas. As lendas são povoadas por estes entes que, se por um lado mantêm a ideia da sobrevivida além-túmulo, por outro apresenta a morte que espreita os vivos e que está presente no cotidiano, e tem a marca da volatilidade que impossibilita o acesso às respostas, que paradoxalmente, pro-

13 Stan Lee biografia. History Channel, cap. V. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=WHnlkhdWGCE> . Acesso em: 27 set. 2013.

vocam e cultivam a crença nestes seres: O que é a morte? É possível ludibriá-la e vencê-la?

Esses espaços epistemológicos entre os ossos do monstro constituem a conhecida fenda da *différance* de Derrida: um princípio de incerteza genética, a essência da vitalidade do monstro, a razão pela qual ele sempre se ergue da mesa de dissecação quando seus segredos estão para ser revelados e desaparece na noite.¹⁴

A utilização dos personagens desses mitos tem sido amplamente verificada nas mídias atuais. Enquanto o Nosferatu¹⁵, clássico dos filmes de terror do cinema mudo apresenta um vampiro asqueroso, horripilante e repulsivo, refilmagens apresentaram o vampiro como um ser movido por sentimentos complexos, traumas e lutos não resolvidos¹⁶, favorecendo a noção romântica do vampiro desajustado. Mas, foram as produções comerciais das séries, especialmente, americanos no formato *soap opera*¹⁷, que popularizaram este personagem mítico,

14 COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Pedagogia dos monstros: Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 27.

15 NOSFERATU, Eine Symphonie des Grauens (Nosferatu, uma Sinfonia do Horror). Produção de Enrico Dieckmann e Albin Grau. Direção de F.W. Murnau. Roteiro de Henrik Galeen, baseado em livro de Bram Stoker. Alemanha: Prana-Film, 1922. 80 minutos.

16 BRAM STOKER'S DRACULA. Produção de Francis Ford Coppola, Fred Fuchs, Charles B. Mulvehill. Direção de Francis Ford. Roteiro de James V. Hart, baseado na obra de Bram Stoker. EUA, Columbia Pictures / American Zoetrope / Osiris Films 1992. 130 minutos.

17 Vinte e três series americanas tem como argumento principal o vampirismo: 1. Angel. 2. Are You Afraid of the Dark? 3. Being Human. 4. Blade: The Series. 5. Blood Ties. 6. Buffy the Vampire Slayer. 7. Dark Shadows. 8. Fear Itself. 9. Kindred: The Embraced. 10. Kolchak: The Night Stalker. 11. Lua Vermelha. 12. Moonlight. 13. The Munsters. 14. Split. 15. Sobrenatural. 16. Tales from the Crypt. 17. The Gates. 18. The New Twilight Zone. 19. The Twilight Zone. 20. True Blood. 21; The Twilight Zone. 22. The Vampire Diaries. 23. Young Dracula.

transformando-o em ícone do jovem rebelde dotado de poderes sobre-humanos. Morte e finitude são substituídas pela beleza e juventude, subvertendo a imagem paradigmática e assustadora do vampiro.

A fixação humana por estes personagens, por um lado está radicada na tentativa de manter a morte, e seus agentes, sob controle, atraindo-os, encantando-os e sendo encantados por eles.

Temos uma vastíssima produção na cultura de mitos, lendas, figuras de religião que expressam de uma forma ou outra esse processo que tentamos descrever. São os nossos famosos vampiros, fantasmas, zumbis, que retornam do inanimado, ameaçando-nos. São metáforas, criações que não cessam de ser construídas e, atualmente, contamos com todo arsenal tecnológico da contemporaneidade contribuindo para multiplicar essas produções.

Por outro lado, mortes, perdas afetivas e rompimentos de relacionamentos exigem que indivíduo reorganize sua vida e reposicione a figura da pessoa que se foi; quando este processo não acontece de modo saudável o enlutado pode entender-se “assombrado” pela presença da pessoa perdida.

2.2 Releitura de clássicos

Sejam na popularização das narrativas edificantes ou na construção de novos modelos de interações sociais as mídias, frequentemente, utilizam do arquétipo universal da morte e da sua presença na história para compor personagens e forjar heróis e vilões. A morte expõe, juntamente com o dilema existencial da provisoriedade da vida, o conjunto de crenças cultivadas pelos vários grupos humanos. Transcendência, mortalidade, niilismo, retribuição póstuma, espíritos, existência de Deus são temas trazidos à baila na construção dos personagens e

do tecido narrativo dos gêneros literários que compõe o universo das superaventuras.

Os heróis e super-humanos bíblicos já foram apresentados com essas prerrogativas e, as histórias populares e etiológicas veterotestamentárias, também, partilham deste pensamento. Assim, na saga de Sansão é narrada sua vida, suas lutas e sua força, mas suas inadequações são atenuadas ante a grandiosidade da aventura de enfrentar a morte, vencê-la e a ridicularizar a ponto de fazer deste evento um enigma para confundir seus inimigos. Por matar um leão despedaçando-o com as mãos¹⁸ e mil homens com a mandíbula de um jumento¹⁹ Sansão entra para o rol dos super-humanos, mesmo que sua ação tenha sido contra a vida.

No imaginário popular, povoado pelo anseio de pessoas comuns que alcançam a notoriedade e de seres frágeis que vencem lutas impossíveis, a vitória do adolescente Davi sobre o gigante Golias, tendo como instrumento letal um bodoque²⁰, alçou Davi para o seletivo grupo dos heróis.

Jonas é personagem mais acanhado, mas vence a morte depois de ter sido engolido pela baleia e ter sido, por ela, regurgitado dias depois. Entretanto, permanece como personagem corrente nas várias edições de releituras feitas em história em quadrinhos.

Dos criadores de personagens que enfrentam a morte e envolvem-se com perdas e assassinatos, o escritor russo Fiódor Dostoiévski destaca-se colocando em todas as suas histórias elementos psicológicos acerca da provisoriabilidade da vida e cenas de funerais.

18 Cf. Jz 14,5-6.

19 Cf. Jz 15, 15-16.

20 Cf. 1Sm 17, 40-54.

Na sua obra *Crime e Castigo* o protagonista, Rodio Raskolnikov, é um homem imerso num mundo à parte da sociedade, controlado pela sua mente distinta e emancipada do senso comum. Raskolnikov defende a tese de que, na sociedade, coexistem duas categorias humanas: uma é a dos indivíduos ordinários que não possuem características originais e singulares e, por isso, não têm condições de alterar o curso da história; outra é a categoria dos indivíduos dotados de capacidades extraordinárias que, por se diferenciarem das pessoas comuns, estão isentas das leis sob as quais vivem os demais.

Os homens vulgares deveriam viver na obediência e não ter direito de infringir as leis, pelo próprio fato de serem vulgares. Mas os extraordinários teriam o direito de cometer toda a espécie de crimes e a infringir as leis de todas as maneiras, pelo próprio fato de serem extraordinários.²¹

Nietzsche chamará esta categoria de indivíduos de “super-homens”, como atesta a afirmação colocada nos lábios de Zaratustra:

O homem é corda estendida entre o animal e o Super-homem: uma corda sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar. O grande do homem é ele ser uma ponte, e não uma meta; o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um acabamento.²²

Na obra literária de Dostoiévski, as narrativas acerca da morte se revestem de simbolismo, como simbólicas também são as ressurreições. Quando, em *Crime e Castigo*, Sônia lê para Raskolnikov o texto bíblico da ressurreição de Lázaro, é a situação em que ele se encontra

21 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Porto Alegre: L&PM, 2007, p.285.

22 NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*, IV. Disponível em: <http://www.ebooks-brasil.org/eLibris/zara.html>. Acesso em: 28 set. 2013.

que a citação descreve, fazendo com que a leitora se aproprie dele para chamar à razão o seu ouvinte. A ideia de morrer para ressuscitar tem significação histórica e prevê a acusação do crime em vista da libertação interior, mesmo que à custa de sofrimento, prisão e desterro. Só assim a ressurreição do homicida poderá acontecer. A narrativa sublinha a leitura que a personagem faz do versículo 32 “Senhor, se tivesses estado aqui, o meu irmão não estaria morto” (Jo 11,32).

Nos escritos de Dostoiévski, é recorrente a ideia em que a presença de Deus na vida de uma pessoa é, ao mesmo tempo, garantia de ressurreição e de ausência de morte.²³ Essa ideia é como luz bruxuleante que, ainda que fraca, brilha, ilumina e dá suporte para a opção por uma vida nova: “A luzinha que, havia algum tempo, já começara a consumir no candeeiro iluminava vagamente naquele mísero quarto um assassino e uma prostituta, estranhamente reunidos ao ler o livro eterno”²⁴

Sikoryak²⁵ faz uma releitura da obra de Dostoiévski, Crime e Castigo e, nela insere personagens clássicos das HQ. Batman é Raskol, uma releitura de Raskolnikov o protagonista de Crime e Castigo, na qual Sônia é representada como Robin e a agiota é o Curinga²⁶. “Para Dos-

23 FÄRBER, Sonia Sirtoli. *Morte na teologia e na Literatura*. Pallotti: Porto Alegre, 2009. p. 92.

24 DOSTOIÉVSKI, 2007, 358.

25 “Sikoryak tem quadrinhos e ilustrações publicadas em inúmeras publicações como Bad News, Snake Eyes, Village Voice, L.A.Weekly, Esquire, Drawn & Quarterly e Little Lit. Ele foi editor associado da revista Raw durante a década de 1980 e, a partir de 1992, contribuiu com diversas capas e ilustrações para a revistas The New Yorker.” SILVA, Fabio Luiz Mourilhe. *A relação entre Robert Sikoryak e a contemporaneidade*. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/R0488-1.pdf>. Acesso em: 28 set. 2013.

26 Disponível em: <http://www.againwiththecomics.com/2007/08/batman-by-dostoyevsky.html>. Acesso em: 28 set. 2013.

toyevsky Comics, Sikoryak criou uma fonte inspirada nos letreiramentos da DC da década de 1950.” (SILVA, 2006, 3)

Com Dostoiévsky Comics e Little Pearl, os desenhos foram feitos de forma mais genérica. Contudo, da mesma forma, foram utilizadas muitas referências. Tem de haver verossimilhança. Você deve esquecer que é uma paródia se quiser que funcione.²⁷

Morte e Teologia são argumentos preservados por Sikoryak em Dostoiévsky Comics, no qual Raskolnikov- Raskol-Batman ostenta um crucifixo no peito, ouve a Sagrada Escritura e sofre pelo bem da humanidade.

Elegendo Dostoiévski e Sirkoryak, para colocar em colunas sinóticas, nos propomos a evidenciar a existência de um esforço midiático para resgatar elementos irrenunciáveis das discussões sociais no âmbito da religião e dos posicionamentos éticos. Valiosa é a contribuição das novas mídias para manter abertos os canais de diálogo entre a sociedade civil e o conteúdo teológico que pede por constante adequação de linguagem.

Conclusão

Enquanto a reflexão a respeito da morte avança paulatinamente, mas em ritmo desacelerado na esfera acadêmica e científica, a morte cotidianamente marca a sociedade. O ciclo que se mantém e se refaz, no desenvolvimento do ser individualmente e da humanidade como

27 SILVA, 2006, 5 apud Sikoryak, 2003. Disponível em: <http://www.tcj.com/the-comics-journal-255-september-2003/>. Acesso em 28. set. 2013.

espécie, este ciclo é ordenado pela própria constituição humana, que pode ser alterado, adiado ou negado, mas jamais interrompido.

Os heróis de HQ incorporam a obstinação humana de lutar contra as forças do caos e da morte e, ainda que a morte aconteça, ela não prevalece. É assim no mito egípcio de Ísis e Osíris; de Midas salvo por Hércules na mitologia grega e, das princesas dos contos maravilhosos e de fadas mais recentes, como o da Branca de Neve, mitos que receberam tratamento e releituras adequadas à linguagem e hermenêuticas contemporâneas pelas mídias da cultura pop (*graphic novel*, HQ, *comics*) e pelas adaptações em filmes e séries.

As mídias atuais, apropriando-se e relendo a mitologia e seus personagens, oferecem uma gama multiforme de opções para que a morte alcance *status* de matéria de reflexão e, assim, seja superado o estigma de tabu que bane a temática dos conteúdos de diálogos cotidianos. Das contribuições que as mídias da cultura pop deram à sociedade atual há que se destacar a conexão entre conteúdos inalienáveis da discussão antropológica - como a finitude da vida e a transitoriedade das realidades sociais -, com o acervo religioso e elementos teológicos presentes na sociedade.

Referências

- CIRLOT, J. E. *A dictionary of symbol*. 2 ed. Nova York: Philosophical Library, 1971.
- DIAS, Maria Heloisa Martins; OLIVEIRA, Sonia Helena; PITERI, Raymundo. (Orgs.). *A literatura do outro e os outros da literatura*. São Paulo: UNESP, 2012.

- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. [tradução: NUNES, Natália, MENDES, Oscar]. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- ENCONTRO MARCADO. Título original: Meet Joe Black. Produção: Martin Brest. Direção: Martin Brest. Roteiro: Ron Osborn, Jeff Reno, Kevin Wade e Bo Goldman. EUA, Universal Pictures / City Light Films, 1998. 186 minutos.
- ESOPO. *Fábulas*. (500 a.C.). Tradução de Antônio Carlos Vianna. Porto Alegre: L&PM, 1997.
- FÄRBER, Sonia Sirtoli. *Morte na Teologia e na Literatura*. Pallotti: Porto Alegre, 2009.
- _____. Mitos, rituais e superstições: expedientes atenuantes da tanatofobia. In: *VIII Simpósio Internacional Aconselhamento e Psicologia Pastoral: depressão e culpa na religião e na sociedade contemporâneas*. EST, São Leopoldo, 2012.
- GAIMAN, Neil. *Morte. O Preço da Vida*. Globo, 1994.
- _____. *Sandman*. Rio de Janeiro, Vertigo, 1989.
- KIEFER, Frederick. The Iconography of Time in The Winter's Tale. In: *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, 1999. Toronto, XXIII, 3, p. 49-64.
- LEITE, Arley. O crânio Mesoamericano: ressonâncias do Barroco ao Ultrabarroco. In: *Palíndromo: Teoria e História da Arte*. Florianópolis: Universidade do Estado De Santa Catarina – UDESC, 2011. n.6, p. 53-75.
- MARTINEZ, Adriana Garcia. Urubu, o novo patinho feio. *Superinteressante*, v. 105, junho, 1996, Disponível em < <http://super.abril.com.br/mundo-animal/urubu-novo-patinho-feio-436567.shtml>. Acesso em 14. abr. 2012.
- MENDES, Talita. Entre ruínas: Anselm Kiefer e os anjos da melanco-

- lia. In: *Valise*, 2011. Porto Alegre, v. 1, n. 2, ano 1, p. 87-100.
- MENDLOWICZ, Eliane. O luto e seus destinos. In: *Ágora* [online], 2000. Rio de Janeiro, vol.3, n.2, pp. 87-96. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S15161498200000200005&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 29 Jun. 2012.
- NASCIMENTO, Alexandro Medeiros do; ROAZZI, Antonio. Polifasia Cognitiva e a Estrutura Icônica da Representação Social da Morte. *Psicologia: Reflexão e Crítica* [on line] 2008, vol. 21[citado 2012-04-14]. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18811682019>. Acesso em 11. abr. 2012.
- NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*, IV. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/zara.html>. Acesso em: 28 set. 2013.
- NOSFERATU, Eine Symphonie des Grauens (Nosferatu, uma Sinfonia do Horror). Produção de Enrico Dieckmann e Albin Grau. Direção de F.W. Murnau. Roteiro de Henrik Galeen, baseado em livro de Bram Stoker. Alemanha: Prana-Film, 1922. 80 minutos.
- SANTANA, Ana Lucia. *Isis*. Disponível em <http://www.infoescola.com/mitologia/isis/>. Acesso em 03 out. 2013.
- SILVA, Fabio Luiz Mourilhe. *A relação entre Robert Sikoryak e a contemporaneidade*. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/R0488-1.pdf>. Acesso em: 28 set. 2013.
- SIKORYAK, R. Dostoyevsky Comics in: *Drawn and Quarterly*, vol. 3. Montreal: Chris Oliveros, 2000.
- _____. Interviewed by John Kelly, In: *The Comics Journal* #255, Seattle: Fantagraphics Books, 2003. Disponível em: <http://www.tcj.com/the-comics-journal-255-september-2003/>. Acesso em: 28 set. 2013.
- SOUSA, Maurício. *Como a Morte nasceu*. *O Diário de Mogi*, 14 de julho

de 2012. Disponível em: <http://www.odiariodemogi.inf.br/mauricio-de-sousa/3734-como-a-morte-nasceu.html>. Acesso em: 28 set. 2013.

VIANA, Nildo. Super-Heróis e Axiologia. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá/PR, v. 24, 2003. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/022/22cviana.htm>. Acesso em: 22 set. 2013.

ZUCAL, Silvano. *La teologia dela morte in Karl Rahner*. Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 1982.

Expressões dos religiosos na modernidade: uma análise semiótica e hermenêutica de charges

*Filipe de Oliveira Guimarães**

Resumo

No presente trabalho buscamos fazer a semiótica de uma situação muito comum em nossos dias: uma imagem anônima na internet. Diferente de épocas onde os autores faziam, em sua maioria, questão de associar sua obra ao seu nome, hoje, vemos uma tendência, em muitos autores, de criar obras sem a preocupação de se identificar. Isso se constitui em um desafio para semiótica ao mesmo tempo que concede uma maior liberdade aos semiologistas posto que literalmente liberta-o da tendência de querer estudar a biografia do autor no intuito de querer adentrar a sua epistemologia, bem como conhecer os elementos fundantes de sua personalidade, concedendo ao semiologista uma maior liberdade para lidar com a obra.

Palavras Chaves: Semiótica, Hermenêutica, Anônimo, Charge.

* Pesquisador FAPESP. Doutorando em Ciências da Religião na UMESp. E-mail: filipeoligui@gmail.com

Abstract

In the present work we make the semiotics of a very common situation these days: a picture on the Internet anonymously. Unlike earlier times when the authors were, mostly, question of linking his work to his name, today we see a trend in many authors to create works without concern to identify. This constitutes a challenge for semiotic while granting greater freedom to put semiologists that literally frees you from the tendency to want to study the biography of the author in order to want to enter your epistemology, as well as learn about the founding elements of his personality, giving the semiologista greater freedom to deal with the work.

Keywords: Semiotics, hermeneutics, Anonymous, Charge.

Introdução

O presente trabalho constitui-se em um desafio para o pesquisador, pois, trata da análise de uma gravura contemporânea destituída de pano de fundo histórico, título e cujo autor não conhecemos. A escolha desta gravura, além de remeter a uma situação religiosa(exigência da disciplina), por um lado se deu pela originalidade da figura que despertou nossa atenção e por outro pelo desafio que a nós é imposto de provar que é possível fazer análise semiótica de uma imagem desconhecida perdida na internet (situação tão comum em nossos dias). Se por um lado constitui-se um desafio não conhecer a história, autor,

e título da imagem, por outro permite-nos um olhar mais semiótico dado a maior liberdade para análise que ao pesquisador é conferida.

A palavra “semiótica” vem da raiz grega *semeion*, que quer dizer signo, remetendo ao signo da linguagem. Segundo ela a semiótica é a ciência dos signos, é a ciência geral de toda e qualquer linguagem. Segundo a autora a Semiótica é a ciência que tem por objeto de investigação todas as linguagens possíveis, ou seja, que tem por objetivo o exame dos diversos modos de constituição de todo e qualquer fenômeno como fenômeno de produção de significação e de sentido.

Segundo Morris (1994, p.56), a semiótica atua em três dimensões distintas: sintaxe, que estuda a relação dos signos entre si; semântica, que se ocupa da relação deles com os objetos que denotam; e pragmática, atenta à relação entre os signos e os seus intérpretes.

Embasado nestes conceitos o presente trabalho se propõe a fazer uma análise de uma Charge (palavra francesa que significa carga) que é um estilo de ilustração que tem por finalidade satirizar, por meio de uma caricatura, algum acontecimento atual com uma ou mais personagens envolvidas (geralmente tem um tom crítico), se prendendo mais a função pragmática da Semiótica.

Buscando conceder ao trabalho um sentido mais visual, também transpomos os slides da nossa apresentação e tecemos comentários sobre os mesmo. Outro intenção que temos em organizar o trabalho desta forma, é propor um roteiro, como caminho metodológico insipiente, para quem desejar fazer análise semiótica de charges, tendo em vista que a semiótica é uma ciência em construção e carece de proposta de roteiros metodológicos para dar-lhe mais consistência.

Com esta proposta em mente, bem como em busca de uma didática, estruturaremos o trabalho da seguinte forma: Ponto de partida,

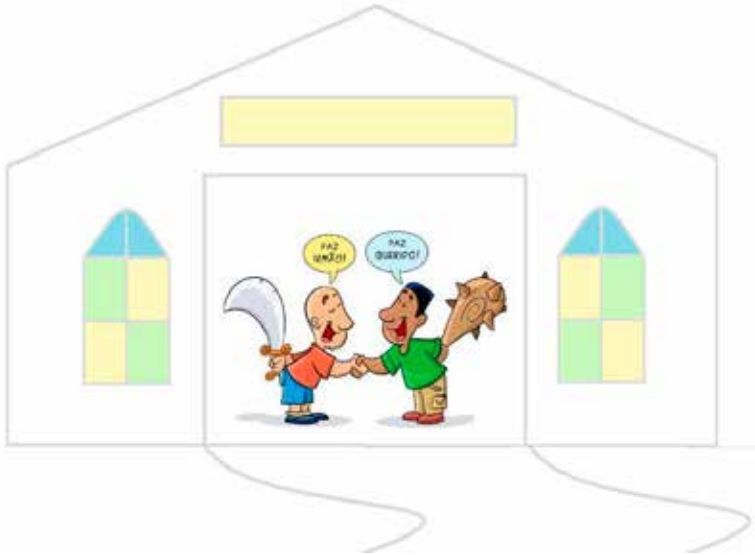
fase da problematização, análise do estilo, análise da cultura, análise dos mundos, análises dos signos gestuais, possíveis interpretações.

Mas qual a diferença entre a semiótica e hermenêutica? A semelhança está em que ambas buscam interpretar. A diferença, a grosso modo, poderíamos dizer que a hermenêutica é mais objetiva enquanto a semiótica abre maior espaço a subjetividade, porém sem se distanciar muito da mensagem proposta pelos signos, ou seja, a semiótica é uma ciência mais voltada para o signo, enquanto a hermenêutica preocupa-se mais com o significado.

1 Ponto de partida

Como logicamente se supõe, para começarmos a analisar uma imagem é necessário escolher a imagem a ser analisada. Dentre a infinidade de imagens a serem escolhidas, poderíamos dizer que existem imagens que em si carregam um maior grau de subjetividade do que outras. A charge é uma destas imagens posto que possui uma mensagem que salta do sentido ficcional para a realidade, uma vez que ela é uma crítica que tem por objetivo provocar mudanças na percepção dos receptores, fazendo uso da linguagem cômica que, em si mesma, pressupõe um forte grau de criatividade do autor.

Para o nosso trabalho escolhemos a seguinte imagem na internet:



2 Faze da problematização

Após a escolha da imagem nos deparamos com o seguinte dilema: O que fazer com uma imagem que não possuímos nenhuma orientação básica sobre o seu autor, sua história, seu contexto, seu título? Para inicializarmos o processo de análise, tal com se dá em qualquer pesquisar, é necessário levantarmos “questões problemas”, devemos problematizar a imagem obtermos os pontos de apoio para a análise.

Em nossa análise fizemos quatro perguntas a imagem para iniciarmos a semiótica:

- O estilo aponta para que época?
- A figura pertence a que cultura?
- Quais os mundos presentes neste quadro?
- Qual o significado dos principais signos presentes na imagem?

3 Análise do estilo

A charge teve sua origem no século XIX através do pintor francês Honoré-Victorien Daumier, que ridicularizou o rei Luiz Felipe da França através de uma charge, chamada “Gargantua”, criticando a avareza do rei. Situação que lhe custou seis meses de prisão. Em suas origens as Charges geralmente estavam relacionadas a críticas políticas, e por isso mesmo em épocas de instabilidade política eram proibidas dado a sua potente capacidade de formar opiniões através do humor. Alguns elementos presentes são: o exagero, o ridículo, polifonia, intertextualidade.



Em suas origens as charges eram muito ricas em detalhes, mas complexas de serem desenhadas. Os personagens e os cenários, nelas descritos, se aproximavam bastante do cenário real, formal, porém, como o passar do tempo nota-se um desprendimento, dos artistas, desta formalidade de traços e linhas, passando a utilizar cores mais

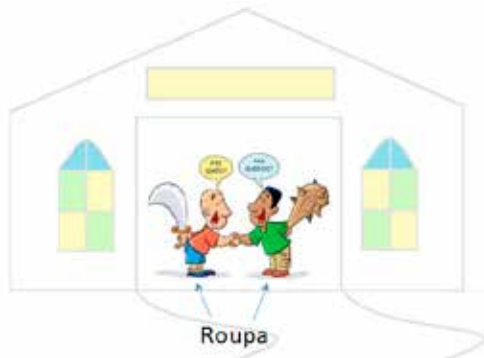
vibrantes e alegres, porém sempre com a preocupação de mostrarem informativos. Na imagem selecionada nota-se, pelos traços e cores, um estilo mais contemporâneo, o que nos leva a posicionar sua origem entre o final do século XX e a atualidade.

4 Análise da cultura

Toda charge possui elementos que nos dizem muito sobre a cultura em que ela foi criada. A seguir destacaremos traços culturais presentes na imagem que são: roupa, linguagem, estilo da construção.



O estilo da construção lembra muito uma igreja. Percebemos vitrais, uma porta larga, uma espécie de placa posicionada acima da porta. Tais elementos nos leva a pensar em uma situação que ocorre em um espaço tido como sagrado.



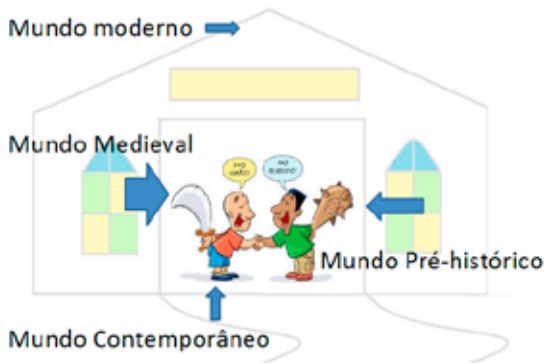
Pelo estilo da roupa (um dos personagens está a usar bermuda), imagina-se que a situação está a acontecer em época bem contemporânea onde se observa pessoas entrarem em templos em trajas informais. Diferente do que acontecia em décadas atrás.



A expressão utilizada na conversa, aponta para um ambiente tido como evangélico. Os personagens estão a saudarem-se com a paz. Um cumprimento comum neste meio, principalmente no meio pentecostal e neo pentecostal. Ela também nos informa sobre o país ou país

ses em que a charge possa ter sido produzida. Por se tratar do idioma português provavelmente tenha sido feita por um brasileiro, poderia ser um português de Portugal, porém as vestimentas e a expressão de saudação convergem mais para o Brasil.

5 Análise dos mundos



Percebe-se uma intertextualidade imagética na figura o que torna a figura mais complexa, posto que aponta para vários mundos que somados carregam o sentido da imagem. A estrutura do templo aponta para o mundo moderno, onde os templo não possuem muita suntuosidade. A vestimenta dos indivíduos destituídos de formalidades dentro dos templos apontam para a época contemporânea. A espada portada pelo o indivíduo a esquerda lembra uma espada árabe medieval e o tacape carregado pelo indivíduo a esquerda é tido como uma arma de guerra da época antiga.

6 Análise dos signos gestuais

A postura e as expressões do personagens têm muito a comunicar do que pode estar a se passar.



Em relação a expressão facial, percebe-se que o aspecto é de serenidade, de paz, tranquilidade, harmonia. As mãos para trás indicam que estão a esconder algo. O aperto de mão que acredita-se ter surgido entre os primeiros humanos como uma expressão de “mão vazia”, ou seja não estar armado para guerrear, sugere fraternidade, confiança.

7 Respostas: semiótica e hermenêutica

1ª Dedução: Uma primeira possibilidade de mensagem que a charge está a trazer seria uma crítica a falsidade no ambiente evangélico entre os fiéis. Observa-se que os personagens estão a mascarar por um semblante de serenidade e aperto de mão o ódio que sentem um pelo outro representado pelas armas de guerra que estão tentando esconder, o que não seria conveniente por pessoas que afirmam ser cristãs e convivem juntas.(esta análise converge mais para a hermenêutica)

2ª Dedução: Uma segunda possibilidade seria a do racismo entre cristãos no cenário evangélico brasileiro. Percebe-se que um dos personagens é branco de cabeça raspada (lembra um skinhead) e o outro é negro que estão juntos em um mesmo templo cumprimentando-se como irmãos, porém o que nutem um pelo outro é um sentimento de rejeição. (esta análise se aproxima mais da semiótica posto que se distancia um pouco daquilo que se apresenta como mais óbvio)

Conclusão

A semiótica de imagens anônimas é um trabalho possível e estimulante na medida em libera o semioticista de conhecimentos fundantes e concede-o maior liberdade de lidar com a imagem sem se preocupar em ferir ideologias ou epistemologias de seus autores, tornando o trabalho mais criativo e aberto.

O trabalho com charges, apesar da leveza da comicidade proposta pela imagem, não é tão simples como possa parecer, podendo pressupor uma certa gama de conhecimentos político, histórico, religioso, filosófico, ou de outras áreas como por exemplo engenharia (no nosso caso analisamos a estrutura do templo).

Fazer semiótica não deve ser encarado com um trabalho leviano em que o semioticista se sinta a vontade a fazer o que desejar com a obra, deslocando o seu sentido de plausibilidades e coerência. Usar a semiótica desta forma é incorrer no risco de produzir um trabalho infantil. Quando estava encerrando o meu trabalho apresentei a figura ao meu filho de 5 anos e lhe perguntei o que estava vendo. Ele respondeu que via “dois homens ficando amigos e um tinha uma espada na mão e o

outro segurava uma cabeça de espinhos.” Este é o tipo de interpretação que se espera de crianças não de semioticistas.

Referências

- Morris, Charles. **Fundamentos da Teoria dos Signos**, 1994, trad. FIDALGO, António, Trabalho policopiado na Universidade da Beira Interior, Covilhã;
- Santaella, Lúcia. **O que é semiótica**, São Paulo: Editora brasiliense. 2000.

Sessão Temática 12

Religião como Texto: Linguagens e Produção de Sentido

A religião é parte constitutiva das primeiras formas de expressão da cultura, presente em antigos sepultamentos adornados simbolicamente, nas estatuetas portáteis de deusas, nas pinturas rupestres, entre outras manifestações pré-históricas. Diferentes abordagens científicas concordam com o fato de que estas formas simbólicas religiosas estão intrinsecamente relacionadas com as primeiras articulações da linguagem. A parceria entre linguagem e religião é, portanto, fundamental para entender as implicações de uma em relação à outra e para compreender como a religião se manifesta como texto, estruturada e traduzida em muitas formas de linguagem em relação: ritos, símbolos, narrativas, cultura visual, entre outros. Esta ST pretende oferecer um fórum para a discussão de questões teóricas referentes ao papel dos símbolos, narrativas e sistemas religiosos na criação de sentido, sistemas comunicativos complexos e universos poéticos. Serão abordadas também análises de obras literárias, míticas, imagéticas, gestuais, em

perspectiva da semiótica, da hermenêutica, da crítica literária, entre outras. A ST Religião como Texto: Linguagens e produção de sentido iniciou suas atividades no III Encontro da ANPTECRE, em 2011, onde organizou e promoveu a apresentação e o debate de mais de 20 comunicações científicas. Palavras-chave: Religião e Linguagem, Produção de Sentido, Hermenêutica, Religião e Textualidade, Narratividade, Cultura Visual.

Coordenação:

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (UMESP), e-mail: paulo.dsn@uol.com.br

Prof. Dr. Pedro Lima Vasconcellos (PUC-SP)

Prof. Dr. Douglas da Conceição (UEPA)

Prof. Dr. Rodrigo Franklin de Sousa (MACKENZIE)

A oratória barroca de Vieira: Educando os sentidos para a regeneração da alma

Andrea Gomes Bedin

Resumo

O presente trabalho se propõe a fazer uma análise do Sermão da Sexagésima (1655), escrito pelo Padre Antonio Vieira (1608-1697), e pretende trazer luz à proposta de conversão dos nativos do novo mundo, a partir da ótica de Vieira. Para tanto, a ênfase sobre a educação dos sentidos (vista sob o prisma da moral), proposta pelo jesuíta, se torna fundamental, na medida em que esta é vista como o caminho necessário para a salvação da alma.

Alicerçado na doutrina tomista, Vieira via no estudo dos fenômenos psicológicos o caminho para o ser humano na busca do conhecimento interior que, segundo ele, poderia se tornar um poderoso instrumento para a conversão religiosa. A simbologia barroca, que aparece de maneira singular nos sermões de Vieira, vem carregada de todo um conjunto de significados próprios à época em que foi escrita e deixa explícita a preocupação da Companhia de Jesus quanto ao processo de conversão, resgate e fundamentação da fé cristã católica no período em análise, ou seja, ao longo do século XVII.

A metodologia de pesquisa utilizada é predominantemente bibliográfica e encontra-se sustentada pelos seguintes referenciais teóricos:

* Mestranda em Ciências da Religião - PUC-SP, andribedin@yahoo.com.br

História da Psicologia no Brasil: novos estudos/ orgs. Marina Massimi, Maria do Carmo Guedes; revisão André Luís Masiero. - São Paulo: EDUC; Cortez, 2004./ EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno** – Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000./ VIEIRA, Antonio. **Sermão de S. Antonio aos peixes; Sermão da sexagésima. Sermão do demônio mudo.** Org. Manuel Cândido Pimentel./ VIEIRA, A. (1989). **A oratória barroca de Vieira.** Lisboa, Caminho. / TIRAPELI, Percival. **Arte colonial: barroco e rococó – do século 16 ao 18.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2006./ COUTINHO, Afrânio. **Do Barroco: ensaios.** Rio de Janeiro: Tempos Brasileiros, 1944.

Palavras-chave: barroco, educação, conversão, jesuítas, sermões.

Estadista eminente, político consummado, padre austero, benemérito missionario, elle é, sobretudo, o orador incomparavel que, pela vernaculidade da sua palavra e pela soberania da sua eloquencia, ennobreceu e esmaltou a sua língua, convertendo-a em modelo de purismo e glorificou a tribuna religiosa portugueza, elevando-a a taes alturas que todos quantos desejem fallar bem e prégar bem na língua de Camões, têm que estudar a arte da eloquencia e aperfeiçoar-se no gosto de bem fallar nas obras d'este illustre padre, honra e gloria da patria que lhe foi berço, lustre e brazão da eloquencia sagrada portugueza, da qual foi o mais lidimo cultor e da qual será sempre o mais fulgido ornamento n'este nosso nobre e glorioso Portugal! (Cf. Pe. Gonçalo Alves in prefácio Sermões, vol.I, p. V,VI)

1. Introdução

O Padre Antonio Vieira foi e ainda é, sem sombra de dúvidas, um dos maiores expoentes literários da história do Brasil-colonial, destacando-se na produção de obras barrocas de refinado estilo.

É notória a importância dos escritos de Vieira em várias produções acadêmicas, sendo suas obras estudadas e analisadas na atualidade.

Filho de seu tempo, Vieira destacou-se como grande pregador da Palavra de Deus e, neste sentido, suas obras de maior proeminência foram os Sermões, ainda que outras produções em cartas e profecias tenham encontrado seu lugar de destaque. Muito provavelmente, a perpetuação de seu nome até nossos dias, se deva à grande capacidade de articulação de Vieira em áreas múltiplas do conhecimento.

Para Vieira, o pregador, no ato de transmissão da Palavra, deveria, sobretudo convencer e se possível, elevar os ânimos, abatidos pelas vicissitudes da vida cotidiana. Seus sermões, independentemente do teor discutido, eram ministrados com grande vigor e eloquência, o que denotava grande domínio do idioma português, sutileza, refinada agudeza e engenho do pregador jesuíta. Além da linguagem culta e pública, Vieira empregou, quando necessário, uma linguagem familiar e doméstica. Neste sentido, Gonçalo Alves (1945,p.VIII) no prefácio dos *Sermões* de Vieira, assim se expressa:

...dar, emfim, à tribuna religiosa as glórias do absoluto dominio, produzindo o orador a vibração unisona do seu coração com o coração de todos, eis aqui o especialissimo condão do genio!(...) E este é que é o grande segredo da oratoria [...] tem de ser particular ser ao mesmo tempo superior e popular, manifestando o que de ha de mais elevado nas coisas e manifestando-o a todos.

Os Sermões, quase sempre portadores de uma mensagem acentuadamente cristã, se constituíram em importantes ferramentas históricas de compreensão da sociedade colonial luso-brasileira do século XVII e, tomadas as diversas especificidades do momento histórico, podem servir, em alguma medida, como ferramenta de análise de nossa sociedade atual. Muitos dos Sermões de Vieira, manifestavam intensa preocupação com a sociedade do período, uma vez que esta encontrava-se em estreita relação com a vida cristã, alicerçada pelos dogmas da fé católica.

É perceptível que a grande preocupação da coroa portuguesa e da igreja girou em torno da expansão do cristianismo no Novo Mundo e conseqüente edificação de uma sociedade católica, aos moldes europeus e, neste sentido, a ação da Igreja foi decisiva no combate às heresias protestantes, com vistas à solidificação da fé cristã. Vale lembrar que, neste período na Europa, está em plena efervecência a Reforma Protestante, pondo em xeque vários elementos da doutrina católica e desencadeando uma série de mudanças, não somente na esfera religiosa mas, a reboque desta, nas esferas política e econômica.

Em contrapartida, a Contrarreforma católica reuniu esforços para cooptar novos e resgatar antigos fiéis, face aos avanços do protestantismo, e para isso, legitimou em Trento (1545-1563) as novas direções a partir das quais a Igreja deveria seguir, enquanto corpo e Instituição. Um dos resultados foram as atribuições conferidas aos *soldados de Cristo*, a Companhia de Jesus, que se lançou com força aos trabalhos de reconquista espiritual dos fiéis e, a partir das terras recém encontradas, empreendeu com grande eficácia a catequese de nativos e gentios. A Companhia de Jesus, empreendedora deste árduo trabalho,

teve em Vieira um de seus principais representantes¹. De acordo com Ávila (2009, p.9),

(...) o sermão constituía ainda um eficiente instrumento de comunicação[...] Em plena luta da contrarreforma e na sua faina de expansão colonizadora no Oriente e nas Américas, a igreja católica soube utilizar convenientemente esse instrumento, explorando-lhe os efeitos de persuasão mágico-pragmática. Forma literária revestida de magia verbal, o sermão barroco atingia simultaneamente a sensibilidade e a inteligência, comunicando com maior eficácia a mensagem religiosa.

Os Sermões se constituíram em poderosas ferramentas de propagação da fé cristã e requeriam por parte de seus pregadores, um comportamento moral exemplar e uma retórica persuasiva; estes elementos se compunham de forma harmoniosa na pessoa de Vieira.

A grande preocupação do Padre Vieira quanto à construção de uma sociedade cristã, se revelou por meio de sua intensa atividade missionária em solo brasileiro. Ferrenho crítico dos excessos mundanos, Vieira acentuava, no conteúdo de muitos de seus Sermões, a crítica a senhores de escravos, quanto à prática desumana da escravidão indígena em especial, muito embora, conforme Couto (2009,p.100), “Vieira tinha consciência de que a extinção da escravidão era impossível. Sem os escravos, o Brasil colônia não existiria. O que ele pretendia era abrandar o procedimento dos colonos em relação a eles.”

Vieira soube perfeitamente amoldar-se às necessidades de “seu tempo”, bem como à escolha e preferência dos assuntos e dos respectivos ornatos de estilo e meneios empregados.

1 Este trabalho pretende focar a atuação do Padre Vieira em terras americanas e sua larga produção literária; no entanto, tão importantes quanto Vieira, foram as atuações dos padres Manoel da Nóbrega, Anchieta, dentre outros.

Os Sermões, traduzidos para diversos idiomas, totalizaram 15 volumes: destes, 3 foram publicados postumamente; além destes, escreveu cartas, cerca de 500, que versavam sobre o relacionamento entre Portugal e Holanda, sobre a Inquisição e os cristãos-novos, e Profecias, que se organizaram em três obras: *História do futuro*, *Esperanças de Portugal* e *Clavis prophetarum*, em que se notam Sebastianismo e as esperanças de Portugal se tornar o Quinto Império do Mundo, pois tal fato estaria escrito na Bíblia.

2. Aspectos biográficos

Antonio Vieira nasceu a 06 de Fevereiro do ano 1608, na cidade de Lisboa, Portugal; era filho de Christovam Vieira Ravasco e de D.Maria d'Azevedo, fidalgos de nobre linhagem. Foi batizado no dia 15 do mesmo mês de seu nascimento, na Sé metropolitana.

Conforme o Padre Alves, no Prefácio dos *Sermões* (1945), o próprio Vieira disse ter sentido uma grande vocação para a vida religiosa numa tarde de março, do ano 1623, quando contava então com 15 anos de idade, enquanto ouvia o padre Manuel do Carmo pregar, fazendo uma descrição do inferno. Teria também detectado nele próprio o talento oratório que somente viria um dia a se manifestar, de modo prestigioso, num púlpito.

Com 17 anos de idade já estava incumbido de escrever para Roma em latim as cartas annuaes e aos 18 anos, foi lecionar retórica para o colégio de Olinda.

Em 1633, Vieira estréia no púlpito, na igreja da Conceição (Bahia),

com o sermão “Maria, Rosa Mística”. É ordenado² no ano seguinte e passa a lecionar Teologia no mesmo Colégio de sua formação.

Em 1641, com seis anos de idade, Vieira veio com a família para o Brasil, concentrando-se no colégio dos Jesuítas em Salvador (Bahia), onde estudou e tirou o grau de Mestre em Artes, além de entrar para o Noviciado da Companhia de Jesus. No mesmo ano, segue para Portugal, onde passa a atuar como Pregador Régio, conselheiro e embaixador de D. João IV, além de atuar também como embaixador junto à França, à Holanda e em Roma.

Sofrendo pressões do Santo Ofício já a partir de 1649, acusado de ter tendências judaizantes, Vieira foi transferido para as missões jesuíticas do Maranhão, onde passou a pregar em defesa da liberdade indígena mediante os atos violentos dos colonos escravocratas. Em 1654 retornou à metrópole e em 1655 voltou ao Maranhão, de onde foi expulso, sete anos depois, juntamente com outros jesuítas, hostilizados pelos colonos.

Preso pelo Santo Ofício em 1665, por acreditar e reafirmar acerca da ressurreição de D. João e profetizar em Portugal o Quinto Império, teve o direito de pregar cassado, além de ter sido condenado à reclusão.

Libertado no ano seguinte, parte para Roma e retoma sua carreira de orador, atuando no Vaticano e saraus literários da Rainha Cristina da Suécia, aí exilada.

Ao retornar à sua pátria em 1675, inicia anos depois (1679), a edi-

2 Existem algumas controvérsias, por parte de alguns autores, acerca da data de ordenação de Vieira. No documento do Departamento Nacional do Livro, da Biblioteca Nacional, consta como data de ordenação o ano 1634, conforme colocado no texto. No entanto, em uma das edições antigas dos Sermões, ano 1945, no prefácio escrito pelo Padre Gonçalo Alves, a data de ordenação de Vieira consta como sendo o ano 1635.

ção de seus *Sermões Completos*. Faleceu aos 89 anos, no Colégio dos Jesuítas, onde se formara.

3. Aspectos psicológicos dos Sermões de Vieira

Os padres da Companhia de Jesus sem dúvida, se constituíram, sem dúvida, em portadores e ao mesmo tempo transmissores das ideias psicológicas herdadas da Segunda Escolástica³, segundo Massimi (2004,p.28) “...escola filosófica que tencionava abarcar e discutir as novas teorias dos filósofos renascentistas e, ao mesmo tempo, manter uma ligação estreita com a tradição filosófica cristã.”

Os jesuítas receberam a influência desta escola, tendo em vista que a formação espiritual e intelectual que receberam havia sido realizada no Colégio das Artes de Coimbra, um dos focos de referência do “movimento”. Daí o fato de terem sido os jesuítas aqueles que, de fato, promoveram a realização de um trabalho de cunho “psicológico” junto aos habitantes do novo mundo, com vistas à catequese e consequente formação cristã. Segundo Massimi, “A educação é reconhecida pelos religiosos – imbuídos pelo espírito da pedagogia humanista – como instrumento privilegiado para criar um homem novo e uma nova sociedade no Novo Mundo”. (idem, p.29)

3 Conforme Marina Massimi, a teoria psicológica aplicada pelos jesuítas no colégio de Coimbra, tem como referência as obras psicológicas de Aristóteles: *De Anima*; *Anima Separata*; *Parva Naturalia*; *Ética a Nicômaco*; *De generatione et Corruptione*. Sobre a concepção aristotélico-tomista, acerca da alma, consultar MASSIMI, M. *História da Psicologia no Brasil* – novos estudos. São Paulo: Cortez, 2004.

Os jesuítas visualizavam o Novo Mundo como um terreno fértil para a sementeira destas ideias: os nativos, vistos inicialmente como *tábulas rasas* e desprovidos de um ethos específico, em alguma medida poderiam corresponder às expectativas missionárias e inculcar os valores necessários à sua formação cristã. Daí a preocupação da Companhia com a criação dos colégios, vistos como o local necessário para a realização de tal empreitada. No entanto, após alguns anos de experiência, constatou-se que ocorria justamente o contrário: os nativos, além de demonstrarem não ser como uma tábula rasa, eram portadores de uma cultura muito própria e de valores morais que conferiam sentido à existência do grupo.

Não somente pela necessidade do momento histórico específico, mas, acima de tudo, por um princípio de formação moral, alicerçado na tradição aristotélico-tomista, da Escolástica, a Companhia de Jesus afirmava que, no processo de “formação” do indivíduo, o trabalho psicológico a ser realizado pressupunha um exercício de autoconhecimento interior: “...O discernimento dos espíritos e a direção espiritual, por exemplo, recursos utilizados na Companhia para a formação de seus membros, são expressões de uma atenção toda moderna para com o cuidado de si mesmo e tornam-se normas para a vida individual e social...”. (ibidem, p.29)

Basta observarmos um pequeno trecho dos *Exercícios Espirituais*, livro que serviu de alicerce para o fundador da Companhia, Inácio de Loyola, ao longo de sua vida, que em uma oração correspondente à oitava semana de realização dos exercícios, assim se expressou: “Peço a Jesus que me dê coragem para reconhecer honestamente minhas resistências e angústias. Se as descubro em mim, as apresen-

to a Jesus para que Ele as dissolva e lhe peça seriamente a cura e a libertação.”⁴

De acordo com os exercícios espirituais, a busca pelo equilíbrio interior não poderia prescindir de um autoconhecimento necessário, seguido de uma postura de resignação diante de fragilidade incondicional de nossa natureza.

Com base no exposto, é possível iniciar uma discussão acerca das mensagens contidas nos Sermões vieirinos. Como bom jesuíta, Vieira deixou claramente expresso em seus escritos, notadamente nos Sermões, a necessidade do ser humano, enquanto espécie “miserável” e neste sentido, carente da graça divina, reconciliar-se com Deus. Para tanto, segundo Vieira, “a busca pela paz e conseqüente equilíbrio interior” somente seriam alcançados mediante o refreamento das paixões da alma, “responsáveis” por cegar o entendimento, obscurecendo a capacidade do indivíduo de discernir os espíritos, o bem do mal, o certo do errado etc. Uma vez refreadas, estas novas emoções, agora não mais tão nocivas à alma, pois em estado de equilíbrio e consciência, conduziriam o indivíduo a um bom estado de ânimo, necessário à convivência pacífica e harmônica na sociedade.

3.1. Oratória barroca de Vieira: os Sermões barrocos na América colonial luso-brasileira / O Sermão da Sexagésima.

Os Sermões do Padre Vieira, a partir da base teológica utilizada pela Companhia de Jesus, buscou refletir acerca da psicologia das paixões da alma humana e obviamente, sua grande referência foi Aristó-

4 Revista Magis subsídios – Exercícios espirituais em pequenas etapas. Puc-Rio: Rio de Janeiro, vol.5, 1998, p.11.

teles, a quem o jesuíta recorreu, citando-o, em muitos trechos de seus Sermões.

Na oratória de Vieira, a busca pelo conhecimento interior se revelava como caminho fundamental para a conversão religiosa, na medida em que, “o olhar para dentro de si mesmo”, reconhecer suas fraquezas carnis ante a magnitude Divina, conduziria o indivíduo a uma aproximação com Deus e a uma busca pela regeneração espiritual. Neste sentido, os Sermões se configuravam como ferramentas fundamentais para a realização de tal obra, na medida em que, por meio de uma pregação “eficaz” o indivíduo, uma vez influenciado pelo bom exemplo⁵ do orador, certamente procuraria refletir sobre suas ações e comportamentos e assim, proceder a um auto-exame, o que poderia aproximá-lo da proposta divina de salvação e à conversão. A este respeito, assim se expressa Vieira (2008, p.29,30), num dos trechos do Sermão da Sexagésima:

Se a palavra de Deus é tão eficaz e tão poderosa, como vemos tão pouco fruto da Palavra de Deus? (...) Lede as histórias eclesiásticas e achá-las-eis todas cheias de admiráveis efeitos de pregação da palavra de Deus. Tantos pecadores convertidos, tanta mudança de vida, tanta reformulação de costumes; os grandes desprezando as riquezas e vaidades do mundo, os reis renunciando os cetros e as coroas; as mocidades e as gentilezas metendo-se pelos desertos e pelas covas. E hoje? Nada. Nunca na igreja de Deus houve tantas pregações, nem tantos pregadores como hoje. Pois se tanto se semeia a palavra de Deus, como é tão pouco o fruto? Não há um homem que em um sermão entre

5 Aristóteles nos fala acerca da importância primordial do papel moral do pregador para se fazer exemplo para os fiéis. Ver mais detalhes em ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. São Paulo, Difel, 1964.

em si e se resolva [...] que é isto? Assim como Deus não é hoje menos onipotente, assim a Sua palavra não é hoje menos poderosa do que dantes era.[...]A culpa portanto é ou do pregador ou dos ouvintes. Mas mesmo os piores ouvintes, os espinhos e as pedras, hão de aceitar a palavra de Deus. Segue-se pois que a culpa é do pregador.

Vieira deixa claro que o papel do pregador, não somente no ato de pregar, mas principalmente, no bom exemplo de vida manifestado pelo mesmo, deveria vir imbuído da essência divina, condição fundamental para a eficácia da Palavra e do alcance do efeito necessário nos ouvintes/fiéis.

Portador do estilo literário barroco, por excelência, Vieira, a partir do trecho exposto, faz uso de recursos de linguagem típicos do estilo, uma vez que seus Sermões estão inseridos num momento histórico de reafirmação do catolicismo, via Contrarreforma, em reação ao avanço do Protestantismo. O estilo barroco se revela com força total neste momento, como uma ferramenta de catequese (aos nativos) e evangelismo (colonos e famílias) da fé cristã católica.

No entanto, antes de iniciar a discussão mais apurada dos Sermões, é importante estabelecer uma distinção entre as diversas matrizes do estilo Barroco que se disseminaram pela Europa, a partir de seus países de origem e que, por conta do projeto “civilizador”, influenciaram suas colônias.

O Barroco que encontramos na América, especificamente na América portuguesa, foco do presente estudo, pode ser qualificado como um barroco mais singular, e em certa medida mais “ingênuo”, “puro”, na medida em que este não pode se resumido a uma mera reprodução

da matriz portuguesa. De fato, a herança esteve presente; mas há que se levar em conta o novo contexto histórico de produção deste barroco, que necessariamente precisou ajustar-se ao contexto colonial. Assim, do contato entre as diferentes culturas e produções artísticas, nasceu um “terceiro” estilo, adaptado aos novos habitantes, à nova estrutura social organizada na colônia. Nas palavras de Ávila (1997,p.25),

...O barroco é precisamente, na expressão da sua arte religiosa, o resultado duma conciliação entre o mundo da tradição cristã-católica-europeia e as formas de percepção e sensibilidade das vastíssimas regiões que se incorporaram ou entraram em contato com ele(...) Uma vez aceite a nova realidade, a expressão artística devia adaptar-se a uma variedade quase infinita de articulações, que pudesse garantir – como na realidade aconteceu – uma produção original aderente às exigências das novas estruturas sociais, quer onde existiam tradições e substratos de grandes civilizações anteriores, quer onde se estavam originando formações totalmente imprevisíveis por transplantações e misturas heterogêneas.

Esta mesma forma de “adaptação” se aplicou aos Sermões de Vieira (e ao campo das artes em geral), por meio dos quais buscou denunciar práticas diversas que se processavam no mundo colonial (citadas anteriormente), das quais discordava veementemente. Além disso, envolvido em intenso trabalho missionário, como bom jesuíta, Vieira sabia da necessidade que colonos e nativos tinham quanto à Palavra de Deus; afinal, o plano civilizador vinha intimamente ligado com a disseminação da fé cristã-católica, em tempos de conquistas e de reafirmação dos dogmas validados em Trento, via contrarreforma católica.

3.2.Elementos do barroco presentes nos Sermões de Vieira

O “homem barroco” tem consciência de que a vida terrena é efêmera, passageira, e por isso, é preciso pensar na salvação espiritual. Mas já que a vida é passageira, este homem sente, ao mesmo tempo, desejo de gozá-la antes que acabe, o que resulta num sentimento contraditório, já que gozar a vida implica pecar, e se há pecado, não há salvação. Este é um sentimento conflitante que acentua os ânimos individuais neste momento muito rico e ,ao mesmo tempo, tão paradoxal da história colonial brasileira.

A arte produzida neste novo mundo, em plena efervescência, quer seja na pintura, escultura, talha, arquitetura e em específico, na literatura, e aqui o grande destaque se dá para os Sermões Vieirianos, vem expressar este sentimento paradoxal, próprio do Barroco, que é portador, por um lado, de resquícios do elemento “humano”, típicos do Renascimento, e por outro lado, age em consonância com o elemento espiritual salvífico, disseminado no novo período.

Ao analisar os Sermões de Vieira, a presença dos recursos do barroco se revelam: metáforas, antíteses e paradoxos iluminam os escritos do jesuíta, que se revela como um escritor extremamente engenhoso e agudo, quanto à escolha e uso dos termos e palavras, além de portador de grande decoro, por sabiamente saber adequar sua fala aos diversos ambientes por ele frequentados, a par de variadas questões e problemas a serem abordados. Além disso, impera nos Sermões de Vieira uma característica essencial que é a sacramentalidade, ou seja, a presença necessária da essência do divino nas palavras do pregador. De nada vale, segundo Vieira, o bom uso e domínio das palavras, se o pregador não estiver imbuído da verdade divina. Acerca disso, nos informa Pécora(1994, p.41):

Para Vieira, a base articulatória de sentido eficácia dos sermões é dada por sua impregnação do divino, vale dizer, para nomear logo o que julgo essencial, por sua sacramentalidade. Nessa perspectiva, não apenas seria inócuo considerar a qualidade de seus textos fora de sua propriedade retórico-política, como, ainda mais, não seria possível, caracterizar corretamente uma e outra isentando-as de seu peso teológico e, com ele, de seu vetor teleológico. Retórica e estética[...], para ele, não valeriam mais que como efeito e multiplicação desse efeito cujo sentido e causa não é o código linguístico ou o gosto literário, mas a manifestação da vontade divina entre os homens[...] a falta de eficácia de um sermão seria índice certo da distância infeliz entre ele e a verdade mantida pela comunicação divina.

Do mesmo modo, impera em Vieira, a Ordem da Razão Divina; assim, tudo o que aqui ocorre deve ser um espelho do plano divino na Terra. Tudo deve refletir, em alguma medida, a vontade do criador. Hansen (1994,p.17) in prefácio de *Teatro do Sacramento* de Pécora, reforça:

...Logo, domina absolutamente em Vieira o conceito de Ordem da Razão divina, que se rebate espelhada, analogada, sistêmica e imperial, em outras ordens – retórica, ética, política, teológica – capturando vulgaridades e inverossimilhanças, desvios e ilegalismos, corrupções do bem comum e monstros na maravilha estupefaciente da agudeza de seus efeitos.

A Ordem da razão divina pressupõe a existência de uma hierarquia natural existente na sociedade, que estabelece o rei como a figura mais importante deste reino e abaixo dele, os súditos (distribuídos em di-

versos níveis), servindo-o. Ora, se este rei foi legitimamente imbuído por Deus para governar em Seu nome na Terra, esta ordem natural deverá ser respeitada. Este rei, para Vieira, é o rei de Portugal e somente sob a liderança de seu cetro, a Palavra de Deus será disseminada às demais nações. Mais adiante, (p.18,19) no mesmo prefácio, Hansen reforça:

(...) Vieira vai indicativamente da parte para o todo, produzindo o Estado português como um único corpo místico de vontades subordinadas a Um, e que para isso liga cada súdito à hierarquia natural de sua ordem, cada ordem à submissão ao Rei Esperado, o rei à virtude católica e ao bem comum da razão de Estado, o Estado à naturalidade eficazmente atual da Razão do Verbo Eterno.(...) O Estado português é já-agora-aqui o que será, pois seu ser deriva do futuro que, já sendo, faz do presente o dever-ser (...)

Assim, extrai-se, o que, segundo Pécora⁶, é uma outra característica central dos sermões vieiranos, *o sacramentum futuri*, ou o sacramento do futuro, na medida em que Portugal é eleito como o Quinto Império na Terra, imbuído da missão de conversão de todos os povos, sob a liderança de um rei escolhido por Deus.

3.3.O Sermão da Sexagésima (Parte III, excerto p.8)

A palavra Sexagésima, corresponde, no calendário da Igreja, ao domingo quinze dias anterior ao primeiro da quaresma. Este Sermão foi pregado por Vieira no período de seu regresso das missões do Maranhão, na Capela Real em Lisboa, ano 1655.

6 Ver mais detalhes em PÉCORA, p. 18,1994.

A partir do excerto de uma das partes do Sermão, analisaremos as principais características do Barroco nele presentes. Assim se expressa Vieira (1945,p.8,9):

...Que coisa é a conversão de uma alma, senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo? Para esta vista são necessários olhos, é necessária luz e é necessário espelho. O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento...

Semen est Verbum Dei

Este sermão abre toda a grandiosa obra oratória de Vieira, não somente pela particular natureza de seu assunto, mas porque o próprio Vieira assim o quis fazer, tornando-o sua primeira publicação, por ele mesmo revista.

O uso de recursos do Barroco é determinante no Sermão: o apelo às imagens metafóricas é substancial e fundamental para a transmissão da mensagem que, diga-se de passagem, deve ser, segundo argumenta Vieira, a principal função do sermão: comunicar, fazer-se compreender, transmitir a mensagem de Deus de maneira clara, compreensível. Para tanto, o uso de recursos literários se faz necessário; porém, Vieira nos alerta acerca da função do pregador cuja função (como já dito anteriormente), deveria ser a de servir, além de modelo de comportamento cristão, como portador de uma mensagem imbuída da essência divina.

Quando Vieira diz, “...*O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça...*”, o jesuíta está nos dizendo, por meio do uso de metáforas, onde compara a figura do pregador com o espelho e Deus com a luz, a graça, que o pregador deve refletir

(espelho) a essência divina e neste sentido, deve ser exemplo vivo do que prega. Isto ocorrerá com a ajuda divina, cuja luz iluminará o pregador, concorrendo para a eficácia da pregação para os ouvintes.

No tocante ao papel do homem, observe-se o trecho, “...*Que coisa é a conversão de uma alma, senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo? [...] o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento...*”. Aqui Vieira deixa claro que cabe ao indivíduo fazer uma leitura interior⁷, buscando o conhecimento de seu “eu”, elemento necessário para a conversão da alma. Segundo Vieira, uma vez iluminado pela graça divina, refletida por meio da pregação, o indivíduo “despertaria” para sua realidade e passaria a enxergar a si mesmo e reconhecer sua fragilidade e, a partir daí, a necessidade de sua conversão. Os olhos metaforizam o conhecimento, o intelecto que recebe a clareza necessária da mensagem divina para visualizar sua realidade interior, sua alma e a partir daí, refletir sobre a urgência da obra divina em sua vida.

Não resta dúvida de que, a semente da Palavra de Deus no espírito humano, é a grande função dos sermões e está claramente exposta neste sermão da Sexagésima.

Corroborando o discurso vieiriano acerca da reflexão interior e da busca pelo auto conhecimento, Inácio de Loyola, fundador da Ordem, deixou os Exercícios Espirituais, já citado anteriormente, no ítem 3 deste artigo, que revelam toda a base da espiritualidade inaciana.

Além dos recursos metafóricos, Vieira com frequência fez uso de um recurso retórico nomeado de “*ordo artificialis*”, que consistia num jogo e ornamentação da linguagem. A razão disto residia no fato que Vieira ter se dado conta de que, durante as pregações, a dificuldade de assimi-

7 *Ibid*, p.13.

lação da mensagem pelos fiéis era grande, dado o caráter da mensagem evangélica; assim, Vieira “apelava” para uma abertura de um discurso que tratasse, inicialmente, de temas mais cotidianos, “mundanos”, que atraíssem a atenção do fiel, para, a partir disso, pregar a fundo a Palavra de Deus. Acerca disso, se expressa Ávila (2009,p.13): “...a presença do elemento de jogo e ornamentação da linguagem, não apenas quer provocar o fenômeno do “estranhamento” e levar o auditório a uma pausa de “relaxação”, mas quer funcionar também como agente de “convicência”, de “persuasão”.

A este conjunto de características das quais vêm carregados os sermões vieirianos, dá-se o nome de Conceptismo. Diferentemente do Cultismo, caracterizado pelo uso de uma linguagem mais rebuscada, culta ,extravagante, o Conceptismo é marcado pelo jogo de ideias, conceitos que seguem um raciocínio lógico, além de utilizar uma retórica aprimorada. Os conceptistas pesquisavam a essência própria a cada objeto, preocupando-se não com os exageros de detalhes e/ou a exuberância estilística mas, com a elaboração de conceitos a serem transmitidos. Para tanto, em suas produções imperavam a ordem e a concisão, como se observa nos sermões de Vieira. Desta maneira, importava que o sermão se “fizesse comunicar” ao ouvinte, inculcando-lhe a essência da Palavra de Deus, convertendo-lhe a alma e o espírito.

4. Considerações finais

Analisar a obra de Vieira é, sem sombra de dúvidas, um grande desafio. Além de ser um ícone de seu tempo, Vieira nos deixou um legado que expressa de maneira brilhante a essência de suas obras; neste sen-

tido, grandes produções de cunho literário atuais não podem prescindir de tê-lo como referência da norma culta.

Portador de um estilo que lhe conferiu autonomia linguística e literária, Vieira foi além da palavra escrita, na medida em que buscou incorporar, em seus sermões, a essência divina; além disso, o jesuíta soube “transitar”, com argúcia e sobriedade, pelos diversos ambientes e situações que envolveram a política e a sociedade de seu tempo.

O Barroco, cuja sociedade imprimiu na história sua singularidade temporal, teve e ainda tem em Vieira sua grande referência: entre metáforas e antíteses, concordâncias e críticas, os sermões vieirianos revelaram a filosofia da ordem inaciana, fundamentando as bases de praticamente todo processo educacional colonial luso-brasileiro.

Por fim, podemos dizer que, independentemente do espaço temporal analisado, as obras de Vieira estarão na ordem do dia e, da mesma forma que a Companhia de Jesus se mostrou fundamental no processo educacional-catequético colonial luso-brasileiro, Vieira se tornou uma das figuras centrais na base de sustentação desta educação, conferindo-lhe forma e conteúdos refinados, que incluíam, desde o amplo conhecimento e domínio da língua portuguesa, até o discernimento apurado das escrituras sagradas.

5. Referências Bibliográficas

ÁVILA, Affonso. *Barroco: teoria e análise*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

ÁVILA, Affonso. *O Barroquismo no Sermão de Vieira. Padre Antônio Vieira: 400 anos depois*. Belo Horizonte, 2009.

COUTO, Claudia. *A questão da escravatura nos sermões do Padre An-*

tonio Vieira. *Padre Antônio Vieira: 400 anos depois*. Belo Horizonte, 2009.

FERNANDES, Pe. SJ. Disponível em: www.clfc.puc-rio.br/pdf/sub05.pdf. Acesso em: 13 jun 2013.

MASSIMI, Marina. *História da Psicologia no Brasil – Novos Estudos*. São Paulo: Cortez, 2004.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento*. São Paulo: Edusp, 1954.

VIEIRA, Pe. Antonio. *Sermões – obras completas*. Porto: Lello, vol.I, 1945.

VIEIRA, Pe. Antonio. Sermões. Disponível em: <http://www.bn.br/bib-virtual/acervo>. Acesso em: 15 jun 2013.

Expressão do sagrado: por uma hermenêutica das manifestações religiosas na poesia de João de Jesus Paes Loureiro.

*Glenda Duarte **

Resumo

O presente trabalho pretende investigar as expressões do sagrado e seus respectivos modos de articulação a partir da poesia do escritor paraense João Jesus Paes Loureiro, uma vez que sua produção literária ocupa visivelmente um lugar na relação entre religião e arte poética. O principal objetivo dessa pesquisa é promover um diálogo entre religião e literatura, partindo daquilo que o próprio poeta chama de encantaria da linguagem, interessa-nos compreender, mais especificamente, o grau de inter-relação de sua poesia com contexto amazônico, ambiente moldural de sua poética, posto que determinados aspectos míticos, lendários e também traços característicos do sagrado no ambiente amazônico apresentam-se de maneira ostensiva e como fundamento referencial de sua poesia. Portanto, sua poesia, num determinado nível de articulação, apresenta-se como linguagem do sagrado no contexto amazônico. Desta forma, realizaremos uma interpretação das

* Especialista em Estudos Linguísticos e Análise Literária (UEPA) e Mestranda do PPGCR na linha de pesquisa hermenêutica das linguagens religiosas (UEPA). Email: glenda_idilios@hotmail.com.

manifestações do sagrado na poesia de João Jesus Paes de Loureiro a partir de pressupostos provenientes da hermenêutica, desenvolvidos por Paul Ricoeur, Benedito Nunes e Jaci Maraschin e da análise literária desenvolvido por Massaud Moises, entre outros.

Palavras-chave: Religião, literatura, poesia e hermenêutica.

Introdução

O objeto de estudo a ser investigado nesse artigo será a expressão do sagrado desenvolvido de maneira poética por João de Jesus Paes Loureiro. Tendo em vista que ao longo de sua produção literária o autor paraense estabelece em seus poemas uma forte relação entre religião, enquanto conceito estético, e a arte poética literária.

O presente estudo pretende desvelar de maneira hermenêutica o caráter religioso presente na poesia de João de Jesus Paes Loureiro. Pois percebemos que em sua poesia o autor enaltece o imaginário amazônico e dialoga com diversas possibilidades de manifestações do sagrado. Essas manifestações acontecem principalmente por meio do imaginário que é propagado, de acordo com Loureiro (1992), a partir dos mitos e encantarias que configuram a linguagem na qual percebemos o caráter poético e religioso.

Assim tentaremos esboçar as interfaces entre Religião e Literatura, visto que são temas que desde outrora se articulam e ambas propõem uma compreensão da dimensão humana. A religião quando revela a relação do homem com o sagrado e a literatura quando revela a expressão poética do ser humano por meio de sua linguagem.

1 Um pequeno perfil biográfico do autor Paes Loureiro

João de Jesus Paes Loureiro nasceu em Abaetetuba, estado do Pará. Atualmente desenvolve atividades como poeta e professor na Universidade Federal do Pará. Possui graduação em Letras e Direito, é Mestre em Teoria Literária e Semiologia, e doutor em Sociologia da Cultura pela Universidade de Sorbonne Paris, com a tese *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*.

A poética desenvolvida pelo autor ressalta a universalidade literária a partir dos signos presentes no mundo amazônico e com a forte presença dos rios e florestas o que propicia a propagação do imaginário, esses signos foram observados primeiramente por meio da sua experiência enquanto nativo o que influenciou na sua peculiar leitura desse mundo.

Por esse motivo a sua produção literária está em consonância com diversas correntes literária da atualidade, a prova disso é a exportação da sua produção para diversos países como França, Espanha, Alemanha, Japão, entre outros. Isso acontece porque o autor suscita questões vivenciadas por qualquer ser humano, como o sentimento de pertença, de solidão, de admiração, de maravilhamento diante das coisas, sentimentos esses que podem ser entendidos por qualquer pessoa independente da sua condição geográfica.

Paes Loureiro desenvolve uma obra original, fala da Amazônia sem se prender a estereótipos seu trabalho é cheio de poeticidade, pois é repleto de sua própria compreensão sensível do mundo através das fontes amazônicas, desenvolvidas poeticamente por meio de metáforas dessa própria realidade.

A temática presente na obra de Paes Loureiro perpassa por reflexões a cerca da cultura, das artes de uma forma geral, da semiótica, das poéticas que envolvem o imaginário, entre outras coisas. Nesse processo, a realidade cultural existente na Amazônia é o ponto de partida e também o mote inspirador para essas reflexões. Em sua poética o regional é ressaltado a partir do momento que é utilizado como um elo de convergência para compreensão de uma poética de âmbito universal.

1.1 O Sagrado na poesia de João de Jesus Paes Loureiro

O sagrado na poética de Paes Loureiro se expressa com base em representações míticas e simbólicas. Dessa maneira podemos dizer que a linguagem literária de Paes Loureiro está dialogando com duas linguagens da religião demonstradas por Croatto (2010) a linguagem mítica e a linguagem simbólica.

Conforme Paes Loureiro (1995), no reino natural amazônico, para o caboclo as coisas não são o que parecem ser. Na existência de cada elemento há outra coisa, outro motivo, outra imagem, outra explicação pautada no imaginário, desta forma o mundo físico necessita de uma explicação religiosa, sagrada, encantada.

Portanto para entendermos como tudo isso acontece, precisamos do auxílio da hermenêutica, por ser conhecida como uma técnica utilizada na interpretação de textos, em suas origens ela estava atrelada somente ao texto sagrado, porém atualmente a hermenêutica está voltada para a interpretação de um contexto bem mais amplo de texto, pois todo símbolo pode ser considerado um texto e por esta razão estará passível de interpretação.

Nesse sentido, essa forma de interpretação abarca o seu objeto de

estudo, no intuito de analisar, descrever e não reduzi-lo. Assim, de acordo Maraschin (2004) a hermenêutica está envolvida com as expressões, pois elas compõem os seus objetos de estudos. Essas expressões estão envoltas em uma aura de mistério, e dessa maneira irão se relacionar com o sagrado.

Podemos dizer que isso se torna possível devido ao conceito de *Equivalência Simbólica Aproximada*, elaborado por Antônio Magalhães que consiste em:

Esta ideia expressa o pressuposto de que as atitudes e experiências religiosas, constatadas nas várias religiões e manifestações religiosas, têm semelhança e equivalências, pois todas são frutos das experiências do sagrado vividas pela mesma raça humana – ainda que em lugares e contextos diferentes, a modelar culturalmente a experiência religiosa. (MAGALHÃES: 2008, 49).

O ser – humano encontrou nas diversas formas de linguagens uma forma de expressar os seus sentimentos, e uma dessa linguagem é a linguagem da religião “a religião é, fundamentalmente, uma linguagem do ser humano, como já foi dito, a constitutiva da vida, e ela se manifesta especialmente por meio do símbolo como linguagem matricial de todas as demais.” (MAGALHÃES: 2008, 106). Como existem diversas religiões, irão existir diversas formas de o sagrado de manifestar, sobre isso:

A diversidade das expressões religiosas se deve principalmente à diversidade de suas formas. Dentro de uma única tradição

esta diversidade pode ser encontrada: nela, religião é falada, escrita tornada visual, expressada corporalmente, transformada em etiquetas para comportamento, em temperos de refeições sacras, traduz-se em normas para o corpo, em alquimia de elementos e palavras. Ainda que amplificada no nosso tempo, a diversidade religiosa já era constitutiva das expressões religiosas desde suas origens, devido aos diferentes códigos que a formam. (NOGUEIRA: 2012, 15)

Atualmente o sagrado está em voga, e por essa razão existem diversos meios para se encontrar com a divindade, ou com o objeto considerado sagrado. O termo sagrado não está mais restrito a um âmbito religioso propriamente dito, pois suas representações estão em todos os lugares inclusive no texto literário como bem menciona nogueira.

O religioso não se restringe ao clerical, sacerdotal e ao teológico. Há discurso sobre o sagrado e sobre a experiência religiosa em diferentes e inusitados lugares da sociedade. Este é o caso, em especial, das linguagens da arte. Na pintura, na música, no teatro e na literatura há abordagens do sagrado e sobre a experiência religiosa que vão muito além de teologia implícita ou de correlações entre religião e cultura. (NOGUEIRA: 2012, 15)

Para compreendermos como se dá essa interpretação por meio de símbolos utilizaremos o conceito de hermenêutica simbólica, desenvolvida por Ricoeur (1995) por se tratar de uma teoria que se debruça na interpretação dos símbolos, pois quando estudamos os símbolos estamos estudando o próprio homem e assim tentamos compreender a maneira como ele expressa sua subjetividade.

O autor usa o símbolo como um recurso para sua reflexão, por isso cabe à hermenêutica simbólica interpretar toda expressão humana,

porque essa expressão acontece através do uso da linguagem, assim o homem cria e utiliza um conjunto de símbolos para expressar o seu universo simbólico: “Eu me expresso ao expressar o mundo; eu exploro minha própria sacralidade ao tentar decifrar o mundo” (RICOEUR, 1995, p 55)

Daí a importância da expressão do sagrado, pois para o homem religioso o sagrado foi criado para dar conta da manifestação de uma realidade que não fazia parte de sua realidade habitual, e quando ele se expressa poeticamente ele mostra esse novo mundo revestido de sacralidade, assim sendo:

O religioso ou sagrado resultam da função simbolizante do homem nesse terreno que se estende entre o fascínio e o temor do que é incompreensível ou misterioso. Todas as zonas de interrogação e espanto do homem e do mundo são matéria de experiências religiosas ou sacralizantes. (OTTO, 1992, p 22).

O sagrado é uma força que se apresenta ao nosso conhecimento sensível, portando “não se trata de um objeto detectável pelos nossos sentidos. O sagrado caracteriza-se sempre pela ausência.” (MARASCHIN: 2004, 151). Um sentimento de completo vazio que é preenchido por algo considerado sagrado. Por essa razão o autor menciona:

Na experiência do sagrado. Uma parte do universo vira símbolo. A *coisa* ganha um significado especial e se torna um símbolo do sagrado: o céu, o mar, um punhado de pedras. O símbolo manifesta a ligação do homem com o todo.(MARASCHIN: 1995, 54-55).

O símbolo, segundo Ricoeur, é primeiramente um signo, responsável por transmitir uma mensagem verbal, um o signo traz em si uma palavra que representa uma significação a partir de uma ausência.

Alguns autores observaram que alguns núcleos centrais de narrativas míticas sobrevivem na literatura e que esta também tem habilidade do mito de lidar com os temas profundos da sociedade e de sua relação com o cosmo. (NOGUEIRA: 2012,16).

Portanto, conforme Ricoeur o símbolo, é mais radical que o mito, porém o mito não deve ser entendido somente como um processo explicativo, pois o mito tem uma função muito mais importante, a função de compreensão, ou seja, uma função simbólica. Desta maneira:

2 A encantaria da linguagem e a linguagem da religião

Assim pretendemos desvelar de maneira hermenêutica o caráter religioso presente na poesia de João de Jesus Paes Loureiro, Tendo em vista que ao longo de sua produção literária o autor paraense estabelece em seus poemas uma “arte poética” caracterizada por ele como encantaria da linguagem. Logo nos interessa em sua poética a maneira pela qual a sua poesia expressa o sagrado por meio dessa linguagem, tendo como fundamento referencial o cenário amazônico.

O poeta afirma que em sua poética ocorre um distanciamento com relação a linguagem comum presente na comunicação corrente, pois nesse momento de criação a linguagem está transfigurada em “**instância simbólica**”.

Portanto, o autor em sua poesia enaltece o imaginário amazônico e dialoga com diversas possibilidades de manifestações do sagrado. Essas manifestações acontecem principalmente por meio do imaginário que é propagado, de acordo Loureiro (1992), é a partir dos mitos e encantarias que configuram a linguagem que percebemos o caráter poético.

Loureiro compara as encantarias amazônicas com as divindades do Olimpo grego e estas são comparadas aos encantados da Amazônia. Segundo Loureiro (1992) esses encantados são espécies de divindades que vivem submersas nos rios e por isso compõem uma espécie de teogonia Amazônica. O desenvolvimento do imaginário por meio dos mitos, expressa a poética das coletividades humanas, ao relatar suas histórias idealizadas.

O autor também ressalta a importância do mito para a poesia, pois quando o mito é oralizado e dirige-se à provocação de um acontecer ele torna-se poético e essa é uma forma de fazer poesia, não de maneira formal, mas de maneira simples. Para ele, essa poeticidade nasce do próprio modo de falar do falador, ou seja, de quem conta o mito onde a sua intenção é encantar e expressar e não apenas demonstrar a realidade na qual ele está inserido, pois ele ressalta a estética e a poesia que está presente no mito. O mito, muitas vezes, expressa a poética das coletividades humanas, ao relatar suas histórias idealizadas por que:

Na Amazônia as pessoas ainda vêem seus deuses, convivem com os seus mitos, personificam suas idéias e as coisas que admiram. A vida social ainda permanece impregnada do espírito da infância, no sentido de encantar-se com explicação poetizada e alegórica das coisas. Procuram explicar o que não conhecem, descobrindo o mundo pelo estranhamento, alimentando

o desejo de conhecer e desvendar o sentido das coisas ao seu redor. (LOUREIRO, 1995 p.103).

Loureiro (1995) aponta que no reino natural amazônico para o caboclo as coisas não são o que parecem ser. Na existência de cada elemento há outra coisa, outro motivo, outra imagem, outra explicação pautada no imaginário desta forma o mundo físico necessita de uma explicação imaginária. Por exemplo, os elementos diários como: o ar, o rio, a floresta, etc. trazem em si um duplo sentido, outra conotação; causando assim um sentimento de maravilhamento:

O maravilhamento traduz uma atitude reveladora de admiração sincera, pura, nascida na surpresa ou na percepção de algo que ultrapassa o real. Algo como uma espécie de origem, destino, uma segunda realidade, nos elementos da natureza circundante. É uma atitude eufórica do espírito. (LOUREIRO, 1995 p.139).

Logo, o imaginário analisado nesse artigo tem o caráter coletivo, é algo realizado, portanto é um imaginário popular, tipo de imaginário que compõe a religiosidade cabocla, por ser considerado como uma representação social que torna possível a comunicação entre os homens, no qual o conteúdo dessas comunicações são os acontecimentos inusitados que estão povoados por visões de mundo, por valores sociais, dentre outros. Nesse contexto o imaginário torna-se uma ferramenta básica da qual o homem dispõe para construir-se enquanto um ser social, na qual sua propagação acontece por meio do mito.

Assim, o mito é a forma cultural na qual o homem expressa suas primeiras grandes representações da realidade natural e humana. Fun-

damenta-se na experiência coletiva através das narrativas fabulosas, onde são demonstrados fatos ou aventuras da vida de personagens divinos ou semidivinos. Ao mito cabe também a explicação da origem da vida e do cosmo, assim como os fundamentos morais e a transmissão de valores. O mito, portanto, surge como a mais antiga modalidade de organização simbólica do mundo e das vicissitudes humanas. (CRESPI, 1997).

O mito possui várias funções e uma delas é a de transformar aquilo que inquieta o homem em familiar e acessível a sua realidade. A narrativa mítica tem o poder de transformar a realidade na qual o indivíduo não tem como controlar as condições da sua própria existência em uma situação favorável, mesmo que elas não possam ser comprovadas. O mito é uma narrativa tradicional com característica explicativa ou simbólica, que reflete uma determina cultura ou religião.

Segundo Eliade (2000), o mito é o relato de uma história verdadeira ocorrida nos tempos primordiais tendo por interferência a ação dos seres sobrenaturais, que dão início a uma nova realidade. Já para Brandão (1997), o mito expressa o mundo e a realidade humana, mas cuja essência é uma representação coletiva, que chegou aos dias atuais passando de geração em geração.

Sobre o mito Durand diz que:

Entendemos por mito um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistemas dinâmicos que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa. O mito é já um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em idéias. O mito explica um esquema ou um grupo de esquemas. Do mesmo que o arquétipo promovia a idéia e que o símbolo

engendra o nome, podemos dizer que o mito promove a doutrina religiosa, o sistema filosófico ou, a história e a narrativa lendária. (1997, p 62-3).

Durand afirma que (1997), o imaginário é o conjunto das imagens e das relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*, o grande e fundamental denominador onde se encaixam todos os procedimentos do pensamento humano. Assim para o autor o dinamismo do imaginário lhe confere uma realidade e uma essência própria. Em princípio, o autor também apresenta uma formulação quando afirma que o imaginário é uma resposta à angústia existencial frente à experiência “negativa” da passagem do tempo.

Assim, para relacionarmos o conceito desenvolvido pelo poeta com as linguagens da religião, necessitamos de uma gama de outros conhecimentos, tanto do campo da hermenêutica, como no das ciências da religião e da arte literária.

Conclusão

Enfim, com base em estudos de diversas fontes teóricas podemos concluir que o tema da religião sempre irá encantar, fascinar e despertar o interesse de qualquer pesquisador, pois a religião influencia diretamente na produção cultural dos seres humanos, e por isso qualquer tema pode ser facilmente relacionado com ela, inclusive a arte literária, como tentamos demonstrar nesse artigo, no qual, tratou da expressão do sagrado presente na arte poética de Paes Loureiro, por meio dos estudos concernentes a hermenêutica das linguagens da religião.

Referências

- CRESPI, Franco. **Manual de sociologia da cultura**. São Paulo: Estampa, 1997.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2010.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Fontes, 1997.
- ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. São Paulo: Edições 70, 2000.
- FRANCO, Sergio de Gouvêa. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo; Loxda, 1995.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. **A poesia como encantaria da linguagem – Hino Dionísíaco ao Boto**. Belém: Cejup, 1992.
- _____. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: Cejup, 1995.
- _____. **Elementos de estética**. Belém: Cejup, 1998.
- _____. **Pentacantos: poesias**. São Paulo: Roswitha Kempf, 1984.
- _____. **Porantin: poesia**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- _____. **O imaginário: ensaios acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Rio de Janeiro: Difel, 2001.
- MAGALHÃES, Antônio. **Expressão do Sagrado: reflexões sobre o fenômeno religioso**. São Paulo: Editora Santuário, 2008.
- MARASCHIN, Jaci. **A impossibilidade da expressão do sagrado**. São Paulo: Emblema, 2004.
- MAUÉS, R. Heraldo e VILLACORTA G. M. **Pajelança e encantaria**

- amazônica.** Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, São Paulo, 22-25 set. 1998.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Linguagens da religião:** desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo:paulinas, 2012.
- NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- _____. **Introdução à filosofia da arte.** São Paulo: Ática, 2011.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado.** Lisboa: Edições 70, 1992.

Sincretismo latino-americano: uma análise do romance *Do amor e outros demônios* de Gabriel García Márquez

Lucila Jenille Moraes Vilar

O presente artigo busca analisar como a presença de elementos religiosos é abordada no romance *Do amor e outros demônios*, de 1994, do escritor colombiano Gabriel García Márquez e como esses elementos podem ajudar no entendimento do processo de formação multicultural da América Latina, no que tange seus aspectos religiosos. O artigo pretende verificar se, partir de perspectiva teológica e antropológica, é possível uma leitura do romance enquanto representação da relação entre o cristianismo e outras tradições religiosas em nosso contexto, em especial a religiosidade africana. A pesquisa tem como fundamentação teórica autores que abordam o sincretismo religioso como uma prática que tem, entre outras características, o ‘poder’ de reinterpretar, são eles: Sérgio Ferretti e seu livro *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas* e Victoria Arutunian e seu texto *Sincretismo religioso: Una forma de vida entre la población indígena*.

Palavras - chave: Literatura; Sincretismo; Religião; Romance; Gabriel García Márquez.

* Graduada em Comunicação Social, habilitação em jornalismo (UFPA). Graduanda em Ciências da Religião (UEPA). Aluna do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR-UEPA). Email: lucilavilar@yahoo.com

Abstract

This paper analyzes how the presence of religious elements is addressed in the novel *Do amor e outros demônios*, 1994, the Colombian writer Gabriel García Márquez and how these elements can help in understanding the process of multicultural education in Latin America, in terms its religious aspects. The article aims to examine whether, from an anthropological perspective, it is possible to read the novel as a representation of the relationship between Christianity and other religious traditions in our context, in particular the African religiosity. The research is theoretical authors who address the religious syncretism as a practice that has, among other features, the 'power' to reinterpret, they are: Sergio Ferretti and his book *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas* and Victoria Arutunian and his text *Sincretismo religioso: Una forma de vida entre la población indígena*.

Keyword: Literature; Syncretism; Religion, Romance, Gabriel García Márquez.

Pensar a realidade latino-americana partindo da representação da literatura que aqui é produzida não é uma novidade dentro do campo da Teologia e das Ciências da Religião, contudo tal perspectiva ainda é consideravelmente tímida. Pode parecer meio audacioso acreditar que haja uma 'identidade' mínima que rege a América Latina, ainda mais quando entramos em contato com informações da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) que informa que somos 594 milhões de latinoamericanos e em 'nosso' território vivem 183

milhões de pobres e 74 milhões de indigentes, fruto do histórico modo de colonização da região. Ou com a afirmação feita pelo jornalista e historiador Eduardo Galeano, que considera que perdemos o direito de sermos apenas ‘americanos’, uma vez que a América é para o mundo (e para nós) apenas os Estados Unidos, “nós habitamos, no máximo, numa sub-América, numa América de segunda classe, de nebulosa identificação. É a América Latina, a região das veias abertas”, afirma Galeano.

Contudo, a ousadia de querer entender, analisar, estudar as representações culturais aqui produzidas e em especial as representações literárias do que aqui é produzido, tendo como perspectiva a heterogeneidade teórica e metodológica das Ciências da Religião/Teologia, é uma iniciativa que deveria ser abraçada para podermos nos ver e nos entender melhor. O presente artigo busca analisar como o catolicismo popular, em especial o sincretismo, são representados no romance *Do amor e outros demônios*, de 1994, do escritor colombiano Gabriel García Márquez¹.

1 Escritor, editor, jornalista, ativista e político, esses são alguns dos muitos adjetivos que acompanham o nome de Gabriel García Márquez. Nascido em 6 de março de 1927, esse colombiano de Aracataca recebeu em 1982 o Nobel de Literatura, pelo conjunto de sua obra produzida. García Márquez é considerado o escritor responsável por criar o realismo maravilhoso na literatura latino-americana. Seu primeiro trabalho foi publicado em 1955, o romance *La Hojarasca*, seis anos depois lança *Ninguém escreve ao coronel*. Entre suas obras há livros consagrados pela crítica literária e pelo grande público em geral, como *Crônica de uma morte anunciada* e *O amor em tempos de cólera*. Em 1967 publica *Cem Anos de Solidão*. García Márquez é um homem que tem medo de voar de avião, supersticioso, aprecia boa gastronomia, valoriza sua relação com os amigos e não gosta muito da fama. Segundo o jornalista Eduardo Mignona (1975: 30), García Márquez “passou a vida toda escrevendo um único livro: o da solidão humana”. Em 1994 o autor lança o romance objeto desse artigo: *Do amor e outros demônios*.

Literatura enquanto objeto de análise acadêmica: uma possibilidade real

Quando se tem a literatura como objeto de pesquisa é importante ter em mente e entender que uma das diferenças da arte em relação à ciência é que aquela exprime uma mensagem não através de conjecturas teóricas, conceituais, mas sim por símbolos, imagens e metáforas. E essa característica é comum a todos os tipos de arte: a pintura, a escultura, a música, a literatura, a poesia, e hoje também o cinema, a fotografia e a televisão, Manzatto (1994: 6). Nesse sentido a literatura é uma representação do mundo, “apresenta uma cosmovisão: ela é um olhar sobre a realidade, as coisas, os homens, os sonhos humanos. (...) Ela é antropocêntrica”, Manzatto (1994: 7).

Contudo, uma das supostas características da literatura que impediriam que a mesma pudesse ser objeto de estudos acadêmicos seria a *mentira literária*. Esse argumento é teorizado por Antônio Manzatto (1994):

Dizer que literatura tem preocupações estéticas é classificá-las em relação ao belo. De outro lado, dizer que ela é ficção significa classificá-la, ao menos em certo sentido, em relação a verdade. Normalmente, para nossa mentalidade empirista e cientificista, ficção quer dizer falso, mas ficção pode conter uma verdade, e mesmo talvez uma verdade mais profunda e mais verdadeira que o empirismo. Manzatto (1994: 16)

Ao percebermos que o problema não está em entender a literatura como algo *verdadeiro ou falso*, mas entender que através de uma obra ficcional “o artista quer fazer passar sua mensagem, talvez mais profunda”, Manzatto (1994: 18), do que aquilo que está *apenas* escrito, podemos trazê-la para o mundo acadêmico e utilizá-la como espelho

de uma determinada sociedade ou período histórico. Para reverberar pensamentos a literatura faz apelo ao símbolo. Essa sobrecarga simbólica abriga uma densa esfera de aspectos culturais, religiosos, sociológicos, lingüísticos que tomam vida por meio do imaginário que evoca ao vivenciado, a experiência. Nessa perspectiva, a imaginação, retratada na literatura, tem um valor de racionalidade, pois “revela sentimentos de um povo. a literatura é reveladora da sociedade e fala sempre do humano”, Manzatto (1994:37).

Nesse sentido, a literatura não é uma reportagem jornalística nem um estudo sociológico, é arte constituída pela ficção e pelo simbolismo. E é por isso que para tentar analisar um romance é necessário utilizar ferramentas hermeneuticas, pois a verdade literária não pertence ao campo do real histórico de sua trama, Manzatto (1994: 19-21). A literatura trabalha com metáfora, que pode ser entendida como:

Uma transferência de sentido por substituição analógica. Trata-se de substituir a significação própria, ou rigorosa, de uma palavra por uma outra, em virtude de uma relação de semelhança subentendida. Manzatto (1994: 22)

Essa relação de semelhança subentendida só se faz possível, pois a composição da linguagem permite o transbordamento e a mudança do significado de uma palavra ou frase, dependendo do contexto textual em que está inserida. Ricoeur (2005) considera que há um *mundo da obra* que existe em toda obra de ficção, “assim a epopeia, o drama, o romance projetam sob o modo de ficção maneiras de habitar o mundo que ficam à espera de uma retomada pela leitura, capaz por sua vez de fornecer um espaço de confrontação entre o mundo do texto e o mundo do leitor” (Ricoeur 2005:14).

Do amor e outros demônios

Com uma escrita ágil, embriagante, irônica e rica em detalhes, García Márquez produz um romance sobre a história da jovem Sierva María de Todos los Ángeles, que nas primeiras páginas da história foi mordida por um cão raivoso. A história se passa, aparentemente, no período colonial, e mostra uma realidade decadente do império católico na cidade. Com o passar das páginas o romance vai apresentando visualmente o lugar onde vive Sierva María e as pessoas que a rodeiam. Num primeiro momento, o núcleo descrito por García Márquez é o familiar, tanto o consanguíneo quanto o cultural.

Sierva María, desde o seu nascimento, se faz forte aos contextos desfavoráveis: *“Numa manhã de chuvas tardias, sob o signo de sagitário, nasceu de sete meses, e mal, Sierva María. Parecia uma rãzinha desbotada, com o cordão umbilical enrolado no pescoço, quase estrangulada”*. Ao ver a situação que se encontrava a criança, Dominga de Adviento, uma escrava e governanta da casa, fez uma promessa, disse que se Sierva María não tivesse a vida ceifada seu cabelo não seria cortado até a noite de seu casamento. Mal Dominga de Adviento fechou a boca a criança que estava quase morta começou a chorar. A jovem viveu a margem do carinho e atenção dos pais: dom Ygnacio de Alfaro y Dueñas e Bernarda Cabrera. Encontrou um núcleo familiar de acolhimento junto a Dominga de Adviento e os escravos da senzalda de sua casa. Foi a governanta que a amamentou, batizou-a em Cristo e a consagrou a Olokun, divindade ioruba de sexo incerto. Sierva María aprendeu “a dançar antes de falar, três línguas africanas ao mesmo tempo, a beber sangue de galo em jejum e a esgueirar-se entre os cristãos sem ser vista nem pressentida, como um ser imaterial (Márquez, p. 66). A jovem

Sierva María é, na verdade, Maria Mandinga, negra de hábitos, devota de Olokum. Sobre Sierva María, Magalhães (2008) considera que seu destino é:

Representativo dos dilemas e das criatividades culturais das sociedades latino-americanas, marcadas por imposições de discursos autoritários, mas com sinais de decadência, e pelas resistências das culturas em busca de suas cidadanias. Assim como Sierva María de Todos los Ángeles, caminhamos em meio aos escombros das grandes narrativas e nas trilhas das resistências e buscas culturais. O texto é uma grande reflexão transgressora sobre nossa formação, nossas histórias sempre elaboradas pelos mitos. Esta mescla de mundo colonial em decadência, ou seja, com a identidade ameaçada, e o mundo que emerge em meio a sincretismos, mesclas inesperadas, resistências planejadas. Um mundo marcado pelas buscas das identidades. Magalhães (2008, p.5)

Esse papel representativo dado a jovem Sierva María do que é ser latino-americano num contexto decadente, esquecido pelos governantes, povoado e permeado pela mistura de cores e religiosidades é uma descrição atemporal, pois mesmo que a história do romance esteja situada no período colonial das américas, ainda hoje é possível identificar aspectos dessa realidade. Os contextos descritos no livro, de bairros periféricos que sofrem com o abandono, do descaso dos governantes com a saúde pública (no livro, quando alguém pobre é mordido por um cão raivoso é envenenado pelos parentes, para que não sofra com os sintomas da doença, mas principalmente para que não seja ‘tratado’ pelo sistema público de saúde), da opressão e do sincretismo religioso se fazem presente no contexto atual.

A forma ágil e audaz de escrever de García Márquez é fundamental para dinamicizar os cenários do romance, Pagán (1996), acredita que não há escritor latino-americano contemporâneo que desperte mais interesse e atenção do que García Márquez, uma vez que o mesmo ajudou a criar um estilo excepcional para a revolução da narrativa literária. O autor considera que:

En Del amor y otros demonios, publicado em 1994, García Márquez prosigue la exploración imaginativa de la historia latino-americana. En esta ocasión, se adentra en el siglo dieciocho y los entrecruces en el mundo colonial americano y caribeño de la cultura blanca, europea y cristiana y la cultura negra, africana y pagana². Pagán (1996:134).

A presença e caracterização das culturas que povoam o mundo colonial americano é uma das características do romance, que embora tenha como protagonista o ‘amor impossível’ é ambientado num contexto religioso muitas vezes contraditório e, às vezes, perverso.

Sobre o sincretismo: aspectos importantes

É interessante observar como a religião institucionalizada tem elementos tão diferentes da religião popular, tendo em vista que a última apresenta de certa forma um afastamento, uma distância, com relação à definições doutrinárias dos grandes sistemas religiosos como estrutu-

2 Tradução livre do trecho: “Em *Do Amor e Outros Demônios*, publicado em 1994, García Márquez continua a exploração imaginativa da história latino-americana. Nesta ocasião, ele mergulha no século XVIII e no mundo colonial americano e caribenhos e sua cultura branca, europeia e cristã e a cultura negra, africana e pagã”, Pagán (1996:134).

ras oficiais das Igrejas para com as quais ela manifesta às vezes uma reivindicação de autonomia, Meslin (1992: 218).

A religião popular seria a maneira pela qual “as classes inferiores da sociedade exprimem ao mesmo tempo sua nostalgia de uma idade de ouro perdida para sempre e sua personalidade viva, opondo-se à religião oficial da Igreja”, Meslin (1992: 220). O teórico acrescenta que a religião popular pode ser caracterizada por uma sensibilidade que tem uma relação direta com um sagrado imanente, que faz parte das ações cotidianas, do que da essência/natureza do transcendente. O processo histórico de colonização da América Latina oferece um terreno fecundo para esse campo de pesquisa:

Não apenas numerosos estudos já esclareceram desde 1968 a noção de religião popular e seu conteúdo, mas a religiosidade é aí elementos fundamental de toda a cultura popular, que dá base às práticas que marcam toda a existência individual. A própria vida, o trabalho, a família, o sofrimento, a morte só têm sentido no quadro dessa religião que é ainda bem próprio do povo. Diante da falha ou impotência relativa das instituições sociais de resolver as dificuldades - doença, fome, desemprego, violência - as relações com o divino são sempre vividas como um contacto pessoal, direto, afetivo, o que pode acarretar o risco de certas decepções, mas justifica também a invenção de novas relações. Meslin (1992: 232)

No século 21, a América Latina ainda caminha em busca de um retrato sobre si mesma, um significado essencial. Para o sociólogo Octávio Ianni, há mais perguntas do que respostas, mais inquietações do que perspectivas, pois a América Latina é um “vasto arquipélago de nações diferentes e estranhas entre si, buscando a integração e vivendo a fragmentação” e dentro desse contexto a região “mobiliza experiências

e memórias, façanhas e derrotas, heróis e santos, monumentos e ruínas, em busca de alguma visão de si mesmo, significado essencial, conceito” ([s.d]:2). O pesquisador continua suas reflexões sobre a América Latina considerando que a mesma se revela apenas:

Quando é visualizada como um vasto laboratório de modos de vida e trabalho, formas de sociabilidade e jogos de forças sociais, tiranias e democracias, compreendendo castas e classes sociais, etnias e racismos, línguas e religiões, monumentos e ruínas, façanhas e ilusões. Aí se experimentam novas formas de vida e cultura, combinando contribuições culturais aztecas, maias, quetchuas, aymaras, guaraní, tupís e outros; bem como de culturas africanas, além das ibéricas e outras européias; além de eslavas, árabes e asiáticas. Um laboratório complexo, heterogêneo, contraditório, simultaneamente polifonia e cacofonia; no qual germinam outras e novas possibilidades de ser, devir, criar e fabular. Essa a América Latina na qual se inventam o Paraíso e Eldorado, a Civilização e a Barbárie, o escravo e o senhor, o gringo e o crioulo, o homem cordial e a antropofagia, a raça cósmica e a democracia racial, a teologia da libertação e o realismo mágico, o golpe de Estado e a revolução socialista, Martin Fierro e Macunaíma, Próspero e Caliban. Ianni ([s.d]: 3)

E todas essas múltiplas faces e inquietações latinoamericanas reverberam na poesia, romance e linguagens artísticas produzidas aqui, uma vez que as mesmas abordam “as ilusões perdidas, o labirinto barroco, as veredas do grande sertão, a solidão de quem vive na terceira margem do rio. Em larga medida, nas criações artísticas ressoam os ecos do que se vê e não se vê” Ianni ([s.d]24).

Dentro do contexto de produção literária a religião se faz presente em diversos momentos e um deles é abordando aspectos do sincretis-

mo religioso que foi/é produzido na região. Mas o que é sincretismo? Para Arutunian é:

Una forma de mezcla religiosa que surge cuando se produce una reinterpretación de los valores y normas asimiladas. Se valora y se ve lo recibido de otra cultura a través de su propia cultura. También se interpreta lo recibido de una forma diferente para ajustarlo a otros tipos de funciones y significaciones. Hay que mencionar que el sincretismo conlleva una fusión e integración de elementos ajenos y propios que vienen a situarse en algo diferente y nuevo³. Arutunian (2008: 8).

Um termo utilizado pela antropóloga que me parece de fundamental representatividade para a análise do romance *Do Amor e Outros Demônios* é: reinterpretação. Uma das ações do sincretismo religioso é uma atividade realizada diariamente por cada indivíduo, é o ato de ter contato com o fenômeno religioso e - mesmo havendo uma direção previamente indicada - tirar suas conclusões, utilizar da forma/maneira que melhor se adequar ao contexto, ao período. A maneira que a mistura das religiões e religiosidade (européia, africanas e indígenas) é mostrada no romance, deixa claro que as normas e ações religiosas transbordam os locais reservados para elas, fazem parte da rotina, do cotidiano e estão entranhadas. Mas mesmo nesse contexto aparentemente opressor as personagens conseguem reinterpretar o que está posto, sincretizam.

Apesar de o sincretismo ser um fenômeno importante no catoli-

3 Tradução livre do trecho: “Uma forma de mistura religiosa que surge quando acontece uma reinterpretação das normas e valores assimilados. É valorizado e que é recebido de uma outra cultura através de sua própria cultura. Também se reinterpreta de uma forma diferente para ajustá-lo a outros tipos de funções e significados. Deve ser mencionado que o sincretismo envolve uma fusão e integração dos seus próprios elementos de outros que se tornam algo diferente e novo”. Arutunian (2008: 8).

cismo popular, Ferreti (1995:74) acredita que os autores que buscam estudá-lo ou as religiões populares, não dão a atenção necessária ao fenômeno do sincretismo religioso, considerando tema vinculado aos estudos afro-brasileiros. Ferreti (1995:90) ao analisar o sincretismo identificou sete possíveis sentidos do mesmo: *Junção*: união, confluência, associação, aglutinação, simbiose, mescla. *Fusão*: ligação, fusão social. *Mistura*: amálgama, caldeamento, hibridação. *Paralelismo*: semelhança, equivalência, correspondência. *Justaposição*: sobreposição, aproximação, contigüidade. *Convergência*: reunião, concentração, confluência. *Adaptação*: acordo, acomodação, concordância harmoniosa. No próximo tópico iremos ver como identificar algumas das categorias citadas por Ferreti no romance de García Márquez.

Além de existirem várias possibilidades de sincretismo esse processo, segundo Pollak-Eltz (2001) fez/faz parte de negociações identitárias e de hegemonia que estão ligadas ao comércio, migração, casamentos inter-relacionais e inter-tribais. A pesquisadora explica que:

Con la expansión del sistema cultural dominado por el mundo occidental, los procesos integrativos se aceleraron. Así, a menudo la síntesis religiosa se encuentra en el contexto del colonialismo y otras formas de dominación. La penetración de la cultura occidental fue promovida por el sincretismo. En América Latina, el mito de pureza étnica y cultural es un sueño de nacionalistas y nativistas y no tiene base real. En nuestro continente se pueden estudiar diferentes formas de sincretismo en las religiones afroamericanas y en ciertos ritos de los indígenas andinos, que desde hace siglos están en contacto con el mundo criollo. El sincretismo participa en el desarrollo de nuevos mo-

vimientos religiosos⁴. Pollak-Eltz (2001)

A pesquisadora traz uma questão importante, que o ato de sincretizar está para além dos domínios da religião, pois na América Latina há uma forte mistura cultural e racial, tanto que o “mito de pureza ética e cultural” é um devaneio de nacionalistas e nativistas, pois não tem base real. Dentro da esfera religiosa o sincretismo além de trazer elementos diferentes para a religião que já está institucionalizada também ajuda no surgimento de novos movimentos religiosos.

No romance de García Márquez o sincretismo religioso é um ponto importante de análise, pois ele nos fornece um registro do processo de integração entre várias culturas tendo como pano de fundo o período colonial, onde é possível observar as relações culturais/religiosas entre a cultura negra, indígena e europeia, Silva (2012: 76).

No romance, Sierva María nasceu em uma família católica, mas foi ignorada por seus pais, marquês dom Ynacio e Bernarda Cabrera, e por causa disso foi criada pela escrava Dominga de Adviento. Essa escrava é um exemplo claro de uma relação sincrética de paralelismo (Ferreti, 1995), pois a personagem é adepta do catolicismo e do candomblé:

Dominga de Adviento, uma negra de lei que governou a casa com pulso de ferro até a véspera de sua morte, fazia a ligação entre aqueles dois mundos. Alta e ossuda, de uma inteligência

4 Tradução livre do trecho: “Com a expansão do sistema cultural dominado pelo mundo ocidental, os processos de integração se aceleraram. Assim, muitas vezes é a síntese religiosa se encontra em um contexto do colonialismo e outras formas de dominação. A interpretação da cultura ocidental foi promovida pelo sincretismo, Na América Latina, o mito da pureza étnica e cultural é um sonho de nacionalistas e nativistas e não tem base real. Em nosso continente se pode estudar diferentes formas de sincretismo nas religiões afro-americanas e em certos ritos dos indígenas andinos, que há muito tempo está em contato com o mundo crioulo. O sincretismo participa do surgimento de novos movimentos religiosos”. Pollak-Eltz (2001)

quase clarividente, ela é quem criara Sierva María. Tornara-se católica sem renunciar sua fé iorubana, e praticava as duas ao mesmo tempo, sem ordem nem acordo. Sua alma estava em santa paz, dizia, porque o que lhe faltava numa ia buscar na outra. Márquez (2012: 19-20)

A prática sincrética de Dominga é clara e interessante, sentia-se pertencente às duas matrizes religiosas, embora doutrinariamente, em alguns pontos (principalmente do lado cristão) haja possíveis divergências de concepções. Essas divergências não existem para a personagem que reconhece a incompletude das duas vertentes religiosas, tanto que o que “lhe faltava numa ia buscar na outra”.

A protagonista do romance, apesar de ser batizada no catolicismo, é adepta da prática religiosa africana iorubana, consagrada a Olokun, que na mitologia Yoruba:

É considerado como do sexo masculino e em Ifé como sendo do sexo feminino, divindade do mar. Proprietário/a (Olo) dos Oceano (Okun). Olokun é o Orixá Senhor do mar, é andrógino, metade homem e metade-peixe, de caráter compulsivo, misterioso e violento. Tem a capacidade de transformar. É assustador quando irritado. Na natureza é simbolizado pelo mar profundo e é o verdadeiro dono das profundezas do presente, onde ninguém jamais esteve. Representa os segredos do fundo do mar, como ninguém sabe o que está no fundo do mar, apenas Olokun. Também representa a riqueza do fundo do mar e da saúde. Olokun é um dos Orixás mais perigoso e poderoso do culto aos Orixás. Alberto júnior (2012) apud Silva (2012:83-84).

A jovem de 12 anos que se apaixonou pelo padre de 37 anos, na religião iorubana é filha do senhor dos mares, no romance apresen-

ta características presentes em Olokun, como: misterioso, violento e mutável. Silva identificou essas características de forma mais clara na personagem:

a) Misteriosa: “seu modo de ser era tão misterioso que parecia uma criatura invisível. Assustada com tão estranha condição, a mãe lhe pendurava uma campainha no pulso para não perder o seu rumo na penumbra da casa” (p. 21); “não é que a menina seja negação par tudo, o que há é que ela não é deste mundo”, Márquez (2012: 68).

b) Mutável (tem a capacidade de se transformar): “cantava com vozes diferentes da sua nas diversas línguas da África, ou com vozes de pássaros e animais, que desconcertava os próprios negros” (p. 20); “aprendeu [...] a esgueirar-se entre os cristãos sem ser vista nem pressentida, como um ser imaterial” (p. 66); “imitava vozes de além túmulo, vozes de degolados, vozes de monstros satânicos”, Márquez (2012: 106).

c) Violenta, perigosa, assustadora quando irritada: “quando a outra [noviça] tentou arrebatar os colares, [Sierva] saltou como uma cobra e deu-lhe na mão uma mordida instantânea e certa” (p. 96); “a reação de Sierva María foi feroz. Por uma contrariedade banal, arranhou a cara da guardiã, fechou-se com a tranca e ameaçou pôr fogo na cela e incinerar ali se não a deixassem ir embora. [...]. Como única resposta, Sierva María tocou fogo no colchão com a lamparina do Santíssimo (p. 205); “Sierva María conseguiu livrar uma perna e desfechou com o calcanhar um golpe no baixo-ventre do bispo, que o fez cair”, Márquez (2012: 220).

d) Compulsiva, irrefreável: “várias noviças a rodearam para admirar seus colares. Sierva María se encabritou. Com um repelão, tirou de cima as guardiãs que tentavam subjugar-la. Subiu

na mesa, correu de uma ponta a outra gritando como uma possessa de verdade que não se deixar dominar” (p. 104) “Sierva María, fora de si pelo terror, gritou também. O bispo alteou a voz para fazê-la calar, mas ela gritou com mais força.”, Márquez (2012: 196) apud Silva (2012: 84-85).

Contudo, mesmo tendo convicções religiosas iorubanas há a presença do sincretismo na construção da personagem, pois a mesma nasceu no dia 7 de dezembro um dia antes dos festejos de Nossa Senhora da Imaculada Conceição. Além disso, o nome da personagem faz alusão direta ao catolicismo, numa tradução livre e invertendo a ordem dos dois primeiros nomes, *Sierva María de Todos los Ángeles* poderia ser *Maria, serva de todos os anjos*. O nome da protagonista faz alusão ao nome da mãe do personagem religioso que deu a base para a criação de uma religião que tem mais de dois mil anos: o cristianismo e mais especificamente o catolicismo que dá um papel muito importante para Maria.

Outro personagem do romance que também está inserido no contexto religioso sincrético é o pai de Sierva María, Dom Ygnacio de Alfaro y Dueñas, marquês de Casalduero e senhor do Drién. Que antes de sua filha ser mordida pelo cão raivoso era um homem “fúnebre, mal-humorado, e de uma palidez de lírio por causa da sangria que os morcegos lhe faziam durante o sono. Para andar e casa usava uma chilaba de beduíno e um gorro de Toledo que aumentava o seu ar de desamparo”, Márquez (2012:17) e havia perdido sua fé, após a morte de sua primeira esposa. Contudo, quando descobre que sua filha estava contaminada com o vírus da raiva readquire a vontade de viver para tentar salvar a jovem marquezinha da morte. Para tal o marquês não só se confiou ao Deus cristão, mas a todas as práticas religiosas

que lhe desse alguma esperança. O marquês buscou a ajuda de “três médicos formados, seis boticários, onze barbeiros sangradores e um sem número de curandeiros e mestres em feitiçaria, embora nos últimos cinquenta anos a Inquisição tivesse condenado mil e trezentos a diferentes penas e queimado sete na fogueira”, Márquez (2012: 77).

Considerações Finais

A partir do esboço inicial, presente nesse artigo, podemos perceber como o romance *Do amor e outro demônios*, de 1994, do escritor colombiano Gabriel García Márquez pode colaborar para a análise da formação multicultural da América Latina, principalmente em seus aspectos religiosos. Há ainda a possibilidade de trazer categorias, conceitos das Ciências da Religião que geralmente são usados para pesquisas antropológicas/etnográficas para ajudar a entender melhor o *mundo do texto*, no caso do romance analisado tentamos observar características do sincretismo presente no romance.

Ainda há muito que se observar no romance de García Márquez, a ideia aqui foi de apresentar o romance e mostrar como sua análise não é uma iniciativa pioneira, mas que mesmo já existindo estudos hermenêuticos que tem a obra como objeto, há sempre a possibilidade que se encontrar novas interpretações, leituras.

Referências

ALBERTO JÚNIOR, Babalawo Ifawotunde. Orixá Olokun. Artigo. Coluna “Orunmila Ifa”. Portal “Centro Cultural Brasil África”. Publicado em 08 de março de 2012. Disponível em: <<http://www.ileaxeifa->

- orixa.com.br/culturalbrasilafrica/.
- ARUTUNIAN, Victoria. Sincretismo religioso: Una forma de vida entre la población indígena. Universidad de Estocolmo, 2008.
- CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. Fuga da promessa e nostalgia do divino: a antropologia de Dom Casmurro de Machado de Assis como tema no diálogo teologia e literatura. – Rio de Janeiro: Horizontal, 2004.
- FERRETI, Sérgio Figueiredo. Repensando o sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.
- FIORUCCI, Wellington Ricardo. Aproximações a García Márquez: Del amor y otros demônios. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE HISPANISTAS, 2, São Paulo. 2002. Associação Brasileira de Hispanistas, Disponível em: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000012002000300065&script=sci_arttext.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. Del amor y otros demonios. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1994.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. Do amor e outros demônios. Rio de Janeiro - 21ª Ed. – Record, 2012.
- MAGALHÃES, Antônio. Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo. – 2. Ed. – São Paulo: Paulinas, 2009.
- _____, Antônio. Identidade Cultural e Cristianismo em textos de Gabriel García Márquez. Artigo publicado no site da Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia (Alalite). Disponível em: <http://www.alalite.org/files/chile2008/ponencias/Antonio%20Magalhaes.pdf>
- MANZATTO, Antonio. Teologia e Literatura: Reflexão teológica a partir da antropologia de Jorge Amado. Edições Loyola, São Paulo,

Brasil, 1994.

MESLIN, Michel. A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa. Editora Vozes, Petrópolis 1992.

MIGNONA, Eduardo. In: Caderno de Opinião. Gabriel Garcia Márquez, entrevista concedida a Eduardo Bermejo. Editora Fon-Fon e Seleta, Rio de Janeiro, 1975.

PAGÁN, Luis N.R. *Teología, literatura e identidad cultural en América Latina y El Caribe*. Revista SocioPoética: Literatura e Sagrado. Volume I Número 8 – Julho a Dezembro de 2011.

PAGÁN, Luis N. Rivera. *Literatura y discurso teológico em América Latina y El Caribe*. In: Mito, Exilio y Demonios. Literatura y Teología en América Latina. Puerto Rico: Publicaciones Puertorriqueñas, 1996.

_____, Luis N. Rivera. *Sierva María de Todos los ángeles. El amor y La virgen endemoniada em Gabriel García Márquez*. In: Mito, Exilio y Demonios. Literatura y Teología en América Latina. Puerto Rico: Publicaciones Puertorriqueñas, 1996.

RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa II: a Configuração do Tempo na Narrativa de Ficção. 2005.

SILVA, Marcel Franco da. A Polissemia do sagrado em *Do amor e outros demônios* de Gabriel García Márquez. Revista INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade / Uberlândia / v. 7 n. 12 / p. 69-90 / jul./dez. 2012.

Teologia e literatura em Adélia Prado

A teologia e a literatura vêm desenvolvendo um diálogo fecundo e vários pesquisadores de ambas as áreas vêm trabalhando com esta interface. Neste sentido, nossa proposta neste artigo é apresentar um ensaio teológico-literário a partir de alguns textos de Adélia Prado, poeta¹ mineira.

Para a teologia cristã, a literatura tem uma peculiaridade bem expressa na voz de Antonio Magalhães: “...destaco a relação que considera intrínseca existente entre teologia e literatura: o cristianismo é uma religião do livro”².

Com essa perspectiva, fica evidente que é possível desenvolver inúmeras correspondências entre ambas as disciplinas. Entretanto, nossa reflexão não se baseou somente na Bíblia, também se apropriou do conteúdo doutrinal, muito embora não utilizado de forma sistemática. A não-sistematização do material teológico e bíblico colhido respeita a forma da autora no livro *Solte os cachorros*, principal obra de reflexão utilizada no primeiro momento deste ensaio. Além dessa obra, utilizaremos *Os componentes da banda*, *Cacos para um Vitral*, *Manuscrito de Felipa* e também alguns versos de *Poesia Reunida* e *Oráculos de maio*.

No segundo momento, realizaremos um mergulho na metapoética adeliânica, que nos revela a perspectiva ontológica da sua palavra poé-

1 Adélia Prado gosta de ser chamada de poeta e não de poetisa.

2 MAGALHÃES, A., **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**. São Paulo: Editora Paulinas, 2000, p. 5.

tica e sua origem em “sítios escuros” ou no “reino das palavras”. Encontramos uma bela associação entre a linguagem e a experiência do Deus cristão – “Quem entender a linguagem entende Deus / cujo Filho é Verbo”³, e neste sentido, nos propomos a ratificar o pensamento de Juan Luis Segundo:

Raramente os teólogos levam em conta, como argumentação básica para suas elaborações especulativas, a maneira com que muitas vezes literatos tratam temas teológicos. Parece que não os consideram dignos da mesma atenção que se presta às teorias filosóficas. Não obstante, acho que há um erro nisso, pois além de tais escritores refletirem, às vezes muito mais populares do modo de pensar de uma época, eles têm a vantagem de que seu interesse cultural não vai se precaver tanto em ultrapassar o umbral do religioso e em aplicar a ele o senso comum e a liberdade crítica⁴.

Teologia se faz na vida, através da cultura, da música, da poesia, da pintura e de tantas outras expressões de arte; a palavra teológica não é exclusividade da academia ou do magistério. A liberdade dos literatos⁵ permite expressar uma teologia de fé no chão, que é vivida na vida concreta. Como observa Comblin, o conhecimento científico pouco contribui para o conhecimento do Deus cristão.

O conhecimento da vida expressa-se por meio de metáforas, parábolas, contos e mitos. Procede de modo narrativo. Não serviria para conseguir os efeitos do conhecimento científico.

3 PRADO, A., **Poesia Reunida**, p. 22.

4 SEGUNDO, J. L., **O inferno como absoluto de menos**: Um diálogo com Karl Rahner. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 124.

5 Com relação as aspectos teológicos do texto.

Porém, para viver bem, pouco se consegue no caminho analítico [...] Por isso as elucubrações dos cientistas sobre Deus podem ser interessantes, mas contribuem muito pouco para conhecer Deus – o Deus cristão, o Deus de Israel e da Bíblia. E todos os discursos metafísicos ou científicos contribuem pouco, ou antes desviam a atenção do que é realmente relevante. O discurso da Bíblia pertence à linha de pensamento vital, sintético, e por isso seu discurso é narrativo⁶.

A literatura é arte que dialoga com o mundo a partir da metáfora e da linguagem simbólica, e com esta perspectiva trazemos a prosa adeliana “Talvez porque sou salva pela metáfora, a única realidade. A ciência não salva, porque insiste em chamar as coisas por seus nomes e quem suporta isso? O amor é a mais fantástica metáfora, a realidade mais incrível”⁷.

No domínio da arte literária podem coexistir verdade e beleza, porque a verdade do artista é a beleza em sentido pleno e não apenas formalista⁸. A verdade literária se situa na busca e compreensão do sentido da vida e do ser humano, não em uma exatidão histórica; verdade e beleza vivem uma relação de afinidade, complementam-se:

Se a literatura põe a lógica a serviço da beleza, no sentido de que o autor pode mudar a ordem lógica do mundo ou mesmo da linguagem para fazê-la “mais bela”, ela também põe a estética ao serviço da verdade: ela diz a verdade pelo belo e através dele.

6 COMBLIN, J., **Vocação para a liberdade**. São Paulo: Paulus, 1998, p. 62.

7 PRADO, A., **Os componentes da banda**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2006, p. 43.

8 Cf. MANZATTO, A., **Teologia e literatura**: Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Ed. Loyola, 1994, p. 25-26.

A alternativa beleza/verdade é falsa, pois a obra pode ser bela e verdadeira ao mesmo tempo⁹.

Entretanto, por ser uma expressão estética, a obra literária requer daquele que faz a aproximação, uma sensibilidade artística. Isso não significa que seja necessário despojar-se da razão, mas transcendê-la para captar toda a sua riqueza¹⁰.

Iremos nos aproximar da obra adeliana pela abordagem do diálogo interdisciplinar, resguardando as estruturas de sentido de cada uma e mantendo uma racionalidade sensível aberta a novas experiências *teoliterárias*.

Antes de analisar propriamente a obra de Adélia Prado, iniciaremos com uma breve apresentação da nossa autora.

Apresentando Adélia Prado

Adélia Prado traz na *bagagem* a experiência de ser mulher e habitar em uma pequena cidade do interior e ainda assim, consagra-se no universo literário brasileiro. Nasceu dia treze de dezembro de mil novecentos e trinta e cinco, na cidade de Divinópolis em Minas Gerais. De família simples – pai ferroviário e mãe dona de casa, começa a escrever seus primeiros versos após o falecimento da mãe. A poeta estava então com quinze anos de idade. A morte da mãe – a ausência e o sentimento de orfandade - parece ter aberto a veia pulsante da

9 MANZATTO, A., **Teologia e literatura**, p. 27.

10 Cf. MANZATTO, A., **Teologia e literatura**, p. 28.

expressão poética na vida da autora. O sentimento de perda fez-se sentir em poesia, o afeto experimentado perpetua-se nas palavras, pelas palavras.

Adélia forma-se no Magistério e em mil novecentos e cinquenta e cinco começa a lecionar no Ginásio Estadual Luiz de Mello Viana Sobrinho. Casa-se três anos depois com José Assunção de Freitas - “um partidão do Banco do Brasil, o sonho de toda moça e de todo pai de moça”¹¹. É mãe de cinco filhos: Eugênio, Rubem, Sarah, Jordano e Ana Beatriz.

Sua estreia poética no cenário brasileiro ocorre quando ela completa quarenta ¹² anos de idade. Como em *Tempo*: “Quarenta anos: não quero faca nem queijo. Quero a fome”¹³. A fome de um Deus que lhe diz em poesia: “eu só como palavras”¹⁴. Fome de palavras e de poesia; fome de Deus.

O primeiro livro – *Bagagem* - foi lançado em mil novecentos e setenta e seis no Rio de Janeiro e teve como padrinho Carlos Drummond de Andrade que lhe dedicou uma crônica no *Jornal do Brasil*: “Adélia é lírica, bíblica, existencial, faz poesia como faz bom tempo: esta é a lei, não dos homens, mas de Deus. Adélia é fogo, fogo de Deus em Di-

11 MONTEIRO, K., O território de Adélia. **Jornal O globo**, Rio de Janeiro, 27 de outubro de 2010. Segundo caderno p. 1-2.

12 Coincidência ou não, o número quarenta guarda simbolismo bíblico – referências em Gn 7,12; 7,17; Ex 24,18; 26,19; Nm 14,33; Dt 2,7; 9,9; Mt 4,2; Mc 1,13; At 1,3; 7,23, entre outras. Simbolismo na Bíblia: a duração da vida, a situação de pecador, período de prova ou purificação, situação crítica ou inquietante. Cf. SANCHÉZ. T. P., **Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Editora Santuário, 1997, p. 147.

13 PRADO, A., **Poesia Reunida**, São Paulo: Ed. Siciliano, 199, p. 155.

14 PRADO, A., **Oráculos de maio**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007, p. 9.

vinópolis”¹⁵. A autora diz que a poesia que seria a base de seu primeiro livro também foi escrita após a morte de seu pai¹⁶.

Bagagem apresenta cento e treze poemas e em um deles, *A invenção de um modo*, a poeta manifesta duas grandes influências: a obra de Guimarães Rosa e a Bíblia – “Porque tudo que invento já foi dito / nos dois livros que eu li: / as escrituras de Deus, / as escrituras de João. / Tudo é Bíblias. Tudo é Grande Sertão”¹⁷.

Dois anos depois de *Bagagem*, é lançado *O coração disparado* que recebe o Prêmio Jabuti de melhor livro de poesia. Em parceria com Lázaro Barreto, escreve *O clarão*, auto de Natal, encenado em Divinópolis (1979), e no início da década de oitenta, também se experimenta como diretora do grupo teatral amador *Cara e Coragem* na montagem de *O auto da compadecida*.

Um ano depois de receber o prêmio de melhor livro de poesia, Adélia lança-se em prosa com o primeiro romance: *Soltem os cachorros*. A partir daí, a autora segue publicando tanto prosa quanto poesia: *Cacos para um vitral*, *Terra de Santa Cruz*, *Os componentes da banda*, *O pelicano*, *A faca no peito*. Passa por um tempo de silêncio poético, de aridez; tempo para *O Homem da mão seca*, livro que marca sua volta ao cenário literário. “Desdobrável”, Adélia retoma a palavra de formas diversas: publica *Manuscritos de Felipa* – prosa -, os poemas de *Oráculo de maio*, lança dois CDs de poesia, *O tom de Adélia* e *O sempre amor*, publica também *Filandras* – volume com quarenta e três textos -, a novela *Quero minha mãe* e o livro *Quando eu era pequena*, dedicado à literatura infan-

15 PRADO, A., **Cadernos de Literatura Brasileira**, n. 9. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2000, p. 5.

16 Cf. PRADO, A., **Cadernos de Literatura Brasileira**, p. 30.

17 PRADO, A., **Poesia Reunida**, p. 26.

til. Seu livro mais recente é *A duração do dia*, lançado no ano de dois mil e dez¹⁸.

É impossível, no âmbito dessa pesquisa, dedicar atenção a todas as interpelações e intuições que a literatura de Adélia Prado suscita ao labor teológico. Sendo assim, optamos por apresentar variadas questões que demonstram o repertório teológico da autora. Esta variedade revela a amplitude do discurso de nossa autora à perspectiva cultural, ao mesmo tempo em que expressa “categorias” teológicas; e no segundo capítulo, dedicaremos a atenção a perspectiva da experiência e da mística cristã.

Teopoética adeliana

A obra *teopoética*¹⁹ de Adélia Prado pode ser indicada como um *desvio* do discurso *metafísico-teológico* usualmente utilizado para o labor da teologia – o *caminho trilhado* para a concretização de uma ciência teológica. O discurso *teopoético* é o reverso da palavra na ciência teo-

18 A obra de Adélia Prado também foi adaptada para os palcos. A atriz Fernanda Montenegro montou uma peça teatral inspirada em seus textos, *Dona Doida: um interlúdio* (1987), que se tornou um grande sucesso tendo percorrido várias cidades do Brasil e também de alguns outros países. Seus poemas também inspiraram *O sempre amor* (1999), espetáculo de dança de Teresa Ricco que esteve em cartaz em Belo Horizonte. O monólogo *Dona da casa* (2000) foi uma adaptação feita por José Rodrigues Siqueira para *Manuscritos de Felipa*. Esta apresentação se justifica porque pretende demonstrar a produção literária da autora e sua inserção na cultura brasileira. Também visa marcar alguns referenciais existenciais (não teóricos) da autora, porque tanto teologia quanto literatura são produções unicamente do ser humano - na base de toda literatura e teologia está a antropologia.

19 Denominaremos os escritos da autora como Teopoéticos por ser um híbrido que mescla teologia e literatura (prosa e poesia).

lógica - um modo “avesso” de perceber, sentir, comunicar e expressar Deus:

No entanto, repito, a poesia me salvará. / Por ela entendo a paixão / que Ele teve por nós, morrendo na cruz. / Ela me salvará, porque o roxo / das flores debruçado na cerca / perdoa a moça do seu feio corpo / Nela, a Virgem Maria e os santos consentem / no meu caminho apócrifo de entender a palavra / pelo seu reverso, captar a mensagem / pelo arauto, conforme sejam suas mãos e olhos. / Ela me salvará²⁰.

Caminho avesso, apócrifo porque a poesia é sinal de sensibilidade e de afeto, dois itens não bem reconhecidos na linguagem da ciência teológica. A experiência religiosa de Adélia emerge pulsante em sua obra e desafia a teologia a pensar-se em novas formas e linguagens, mormente em um contexto onde o discurso metafísico sobre Deus não consegue dar sentido à existência nem transmitir a experiência de fé cristã. A teologia tem compromisso com a pastoral, a linguagem narrativa e mesmo poética faz parte da Bíblia, é a forma de comunicação utilizada para transmitir uma mensagem, para contar uma história. O Deus cristão entrou para a história humana ao encarnar na história de um povo de fé.

Experiência cristã de mulher bíblica, marcada pelas palavras prescritivas dos homens - “Levamos nossa fé em vasos de barro, diz o apóstolo que me magoa por tratar mal as mulheres”²¹. Provavelmente, muitas mulheres sentem-se incomodadas com as palavras de São Paulo em 1Tm 2,11-12 e Adélia consegue expressar em prosa essa dicotomia dos

20 PRADO, A., **Poesia Reunida**, p. 61.

21 PRADO, A., **Solte os cachorros**. São Paulo: Siciliano, 1991, p. 15.

textos bíblicos com a sutileza dos poetas “feridos” pela escuta atenta às Escrituras.

Primeira prosa publicada, *Solte os cachorros* traz no primeiro bloco do livro uma coletânea de contos que tocam em diversos assuntos: amor, sociedade, justiça, relacionamentos, política e, evidentemente, religião e Igreja Católica. No segundo bloco, denominado Afresco, os textos levam títulos – ausentes no primeiro bloco – e são “um quase painel de fragmentos de gêneros diversos, da crônica ao poema em prosa e versos”²².

O livro apresenta um estilo singular: é crítico e com senso de humor, cheio de refinadas ironias e sem nenhuma censura de pensamentos. Aliás, o texto é bem “corrido”. Adélia expressa fluxos de pensamentos que de repente mudam de rumo, de assunto:

Porque o que abunda não vicia, eu sou exagerada por causa da injustiça social. Por isso eu como tanto. Este pensamento é double-face, faço ele ficar certo ou errado, conforme o jeito de mexer com ele. Explicar eu não posso, tenho é que vestir ele feito capa de chuva: gabardine de um lado, algodão de outro. A comida e o jejum são os maiores problemas da minha vida²³.

Contudo - bem claramente e em diversos momentos do texto - a autora expressa sua experiência na comunidade católica com muita intimidade quando observa comportamentos inadequados de “respeitosas” pessoas:

... falando assim pra fazer fumaça e poeira na consciência deles

22 YUNES, E., Para gostar de Adélia. **Cadernos Magis**. Cadernos de fé e cultura. n. 46, setembro 2004. Disponível em: www.cfc.puc-rio.br/pdf/fc46.pdf, acesso em 15 de outubro de 2011.

23 PRADO, A., **Solte os cachorros**, p. 22.

de cristão que tem sítio com piscina, casa de laje e próspero comércio com 18 empregados. Pra fazer zoeira em cima de sua posição de ministro da eucaristia com reuniões, encontros, cur-silhos e obras pias, que nem um pequeno rombo fazem em seu bolso, nem dão tempo de ver o parente debaixo das fuças deles, precisando de dinheiro e misericórdia, o leigo clerical, os ademanes do leigo clerical, a compunção do leigo clerical...²⁴

A crítica pode ser considerada uma atualização da passagem de Lc 15, 1-9, em que Jesus critica o comportamento dos fariseus com relação ao voto sobre bens (*karbân*)²⁵.

Também lhe “escapa” o comentário “se não derem um jeito no padre Quevedo²⁶ explicando tudo à luz da parapsicologia, o catolicismo no Brasil se esfacela”²⁷. Refinada crítica à atitude de buscar nas ciências a explicação para os “mistérios” que se apresentam na vida cotidiana.

24 PRADO, A., **Solte os cachorros**, pp. 38-39.

25 Os bens assim votados passam a ter caráter sagrado, e interditava-se aos pais pretenderem para si qualquer parte deles. Assim, Jesus considera quebra de mandamento “Honrar pai e mãe”, já que neste caso – *karbân* – o sujeito estaria desobrigado de honrar os pais. Semelhança atual se dá na medida em que pessoas ajudam com boas somas a Igreja enquanto que seus familiares que precisam de ajuda não são socorridos.

26 Padre Quevedo é jesuíta espanhol, teólogo e parapsicólogo que adquiriu notoriedade ao participar do Programa *Fantástico* na Rede Globo através do quadro *O caçador de enigmas*. Por ser um especialista em parapsicologia, frequentemente era chamado em programas de auditório para dar explicações sobre fenômenos desconhecidos. Tinha alguns bordões e o mais famoso é “isso non ecziste!”, devido a seu sotaque carregado. Foi alvo de paródias: no filme *Como Consolar Viúvas*, José Mojica Marins brinca com a personagem Padre Levedo, que é um padre exorcista com sotaque espanhol, e no programa *Casseta & Planeta, Urgente!* teve como parodia o “Padre Que-dedo, o coçador de enigmas”.

27 PRADO, A., **Solte os cachorros**, p. 11.

O texto sempre tem referências à Igreja Católica, a Deus, a Jesus e também aos santos: “Já tive inveja de Santa Teresona, a de Ávila e San Juan de la Cruz, dois espanhozes ferozes, depois fiquei mais modesta, escolhi Santa Teresinha”²⁸. Expressa que quer se tornar alter Franciscus²⁹.

O universo religioso se expressa na escrita de Adélia; fala dos “leigos clericais”, do famoso padre Quevedo, dos santos místicos, de bispos e da vida eclesial: “Tenho medo de o senhor bispo transferir pra outro lugar um padre tão virtuoso e animado conforme é o padre Tavinho e mandar pra cá um desses que não quer nem saber”³⁰. Esta apreensão descrita pela autora é muito comum no âmbito pastoral. São muitas comunidades que sofrem com mudanças em suas lideranças clericais - nem sempre os novos padres designados se afinam com a comunidade e, muitas vezes, um bom trabalho pastoral acaba sendo interrompido.

É também por essa exacerbada espiritualidade e religiosidade que Adélia é questionada pela crítica literária: “... meu livro de versos, que pra uns é flor de trigo, pra outros nem comida é”³¹.

Especialmente em *Solte os cachorros*, a autora parece que destravou o freio da língua: “Tem coisa neutra não, até a Igreja católica acabou com o limbo. Achei bom, limbo é mesmo sem sustância”³² ou ainda, “Mas a maioria entende, por um escuro caminho do divino Espírito Santo, que Nosso Senhor é maior que sua Igreja que, mal comparando, parece puxada pela mula do Zezim”³³.

28 PRADO, A., **Solte os cachorros**, pp. 88-89.

29 Cf. PRADO, A., **Solte os cachorros**, p. 62.

30 PRADO, A., **Solte os cachorros**, p. 113.

31 PRADO, A., **Solte os cachorros**, p. 19.

32 PRADO, A., **Solte os cachorros**, p. 72.

33 PRADO, A., **Solte os cachorros**, p. 73.

Um dos temas que Adélia tangencia em seu texto é a santidade – “Ser santo é tarefa humana”³⁴; “[...] somos todos chamados à perfeição”³⁵; “Eu quero a santidade na reunião de literatos discutindo a metáfora”³⁶. A santificação se dá nos pequenos atos, como cozinhar, lavar, limpar, no cotidiano simples da vida³⁷. “Virar santo é reter a alegria”³⁸ ou “existe santo alegre ou são os biógrafos / que os põem felizes assim como bobos?”³⁹. Alegria santa sem medo⁴⁰ - “os santos jejuam por virtude, por estética, por bom gosto”⁴¹. É significativo que ao abordar o tema da santidade, Adélia o faça de forma tão simples, com tão bom humor e inserido na vida cotidiana. O cristão recebe um chamado à santidade (perfeição), ou seja, sua vocação é a santidade em qualquer condição de vida e não só nos mosteiros, clausuras ou conventos.

Também não lhe escapa o zelo evangélico com os mais pobres: “[...] passar fome não é coisa pra gente, não; passar fome é de uma desumanidade tão exagerada, que só de pensar bole com a bile de quem tiver um grão de consciência”⁴².

A morte é um tema que está presente na obra como um ensaio para uma escatologia; no livro *Cacos para um vitral* apresenta a morte na primeira e na última página, como para (os leitores) “colhemos as amoras

34 PRADO, A., **Solte os cachorros**, p. 89.

35 PRADO, A., **Solte os cachorros**, p. 55.

36 PRADO, A., **Solte os cachorros**, p. 56.

37 Cf. YUNES, E., Para gostar de Adélia. **Cadernos Magis**

38 PRADO, A., **Poesia Reunida**, p. 213.

39 PRADO, A., **Oráculos de maio**, p. 77.

40 Cf. PRADO, A., **Oráculos de maio**, p. 90. “Entre Cora, ela (Ismália) e eu, a que está mais perto da santidade é ela, porque não tem medo de Deus”.

41 PRADO, A., **Oráculos de maio**, p. 77.

42 PRADO, A., **Solte os cachorros**, p. 82.

da alegria em trânsito que é a vida”⁴³. Morte e vida se completam em sentido: “me interessa o fim, que é igual ao princípio. O meio é divertimento, lacrimoso teatro, intervalo, interregno, ensaio geral, piquenique dificultoso, onde fatos memoráveis acontecem”⁴⁴. O cemitério é um lugar bom de passear, porque a vida perde a estridência – a vida e a morte são uma coisa só⁴⁵.

Narrando Deus

O texto adiliano fala de Deus *por* metáforas, *em* poética. Não se trata de um discurso sistemático e Deus não é um personagem do texto, embora esteja tecido com a trama da vida.

Em *Cacos para um vitral*, a personagem principal Glória empresta um livro para a amiga que não consegue obter prazer na relação sexual com o marido e em tom confessional diz: “pra quem tem fé, Luzia, Deus se mete nesses assuntos todos”⁴⁶.

Em *Manuscritos de Felipa*, a autora expressa o conhecimento de Deus pela via negativa – apresenta uma imagem do que Deus não é: “Alba está enganada em algumas práticas que julga ser a vontade de Deus, desse jeito, reduzido, mesquinho e fanfarrão como um novo-rico, um deus que na hora H se vinga em tendinites, conjuntivite, corpo cheio de perebas”⁴⁷.

43 PRADO, A., **Cacos para um vitral**. Rio de Janeiro: Record 2006, p. 108.

44 PRADO, A., **Cacos para um vitral**, p. 85.

45 Cf. PRADO, A., **Poesia Reunida**, p. 170.

46 PRADO, A., **Cacos para um vitral**, p. 46.

47 PRADO, A., **Manuscrito de Felipa**. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 32.

Deus não é mesquinho ou fanfarrão, não “funciona” pelos padrões humanos. De outro modo, e ousadamente, expressa que o ser humano é adjetivo de Deus: “[...] damos a Ele a qualidade criadora, e portanto, somos-Lhes essenciais sem o sermos para nós mesmos”⁴⁸. Ou ainda “existe um Deus que é mistério, e por entre frestas de palavras erradas atende à oração dos pobres”⁴⁹.

Na narrativa adeliana, os aspectos do ser divino vão se descortinando em meio ao fluxo de pensamentos e personagens. Vez por outra, encontramos afirmações mais categóricas - “Deus é multívoco”⁵⁰ ou “tudo é de Deus, menos o pecado”⁵¹.

Deus é presença constante na obra da autora como expresso na poesia *A filha da antiga lei* - “Deus não me dá sossego / é meu agulhão./ [...] Eu não tenho descanso neste amor./ Eu não posso dormir sob a luz do Seu olho que me fixa”⁵².

Se para a ciência teológica a fé requer entendimento, na *teopoética* a fé requer sentimento e afeto. “Como existiram os santos, Deus existe /E com um poder de sedução indizível”⁵³. Não há necessidade de uma prova ao intelecto da existência, Deus se encontra na experiência da vida - “Tudo o que eu sinto esbarra em Deus”⁵⁴.

Um Deus impossível de ser contido pelas palavras da ciência teológica - “estão errados os teólogos / quando descrevem Deus em seus

48 PRADO, A., **Cacos para um vitral**, p. 24.

49 PRADO, A., **Manuscrito de Felipa**, p. 93.

50 PRADO, A., **Solte os cachorros**, p. 107.

51 PRADO, A., **Solte os cachorros**, p. 56.

52 PRADO, A., **Poesia Reunida**, p. 268.

53 PRADO, A., **Poesia Reunida**, p. 246.

54 PRADO, A., **Poesia Reunida**, p. 207.

tratados. / Esperai por mim que vou ser apontada / como aquela que fez o irreparável. Deus vai nascer de novo para me resgatar”⁵⁵. Na obra de Adélia Prado, Deus ‘nasce de novo’ *através* da palavra poética ou ainda, ‘nasce de novo’ *para* a palavra poética – “e nossos teólogos aprisionando o Espírito como criatura sua, fechando o diabinho na garrafa”⁵⁶.

Adélia esbarra em Deus e adentra na mística – “Deus está em você [...] e seu desejo é o desejo d’Ele”⁵⁷. Ao mesmo tempo, guarda a distância do Transcendente – “está lá a coisa, o ser, o deus, fora de mim, completamente outro, mas em intensa comunhão comigo”⁵⁸. Aqui se sucede a compreensão das palavras de Guimarães Rosa (*Grande sertão: veredas*) que abrem o livro *Os componentes da Banda*: “Minha alma tem de ser de Deus: senão como é que ela podia ser minha?”⁵⁹

A obra adeliana também expressa que Deus não é pedagógico nem didático – é imutável – e “não remete a nada além de Si”⁶⁰ e, para alívio e descanso da autora, “continua me amando estremecidamente como quando me fez”⁶¹. O amor de Deus pelo ser humano é imutável – *O sempre amor*⁶². Deus é verdadeiramente aquele que ama sem jejum de sentimento⁶³.

55 PRADO, A., **Poesia Reunida**, p. 392.

56 PRADO, A., **Os componentes da banda**, p. 84.

57 PRADO, A., **Os componentes da banda**, p. 87. Abordaremos a mística e sua relação a Eros no segundo capítulo da pesquisa.

58 PRADO, A., **Os componentes da banda**, p. 88.

59 ROSA, J. G., Apud PRADO, A., **Os componentes da banda**, p. 5.

60 PRADO, A., **Os componentes da banda**, p. 73.

61 PRADO, A., **Os componentes da banda**, p. 73.

62 Referência ao título de uma poesia em: PRADO, A., **Poesia Reunida**, p. 84.

63 PRADO, A., **Os componentes da banda**, p. 55.

No próximo item continuaremos a identificar algumas características da poética adeliана e trazermos a perspectiva da criação literária a partir de sua metapoesia.

Metalinguagem e poesia

A metalinguagem consiste na reflexão acerca da linguagem, *quando*⁶⁴ esta debruça-se sobre si mesma – “Uma leitura relacional, isto é, mantém relações de pertença, porque implica sistemas de signos de um mesmo conjunto onde as referências apontam para si próprias e permite, também, estruturar explicativamente a descrição de um objeto”⁶⁵.

Na vida cotidiana estamos sempre utilizando a metalinguagem – mesmo sem estarmos conscientes disso – como por exemplo, toda vez que se tem que verificar em qual código está se falando – “não estou entendendo”, “que queres dizer com isso?”⁶⁶.

A metalinguagem na poesia expõe o processo de criação do poema e assim dessacraliza o mito da criação na medida em que põe a nu o ato e processo de criação da obra – constrói-se contemplando a sua construção⁶⁷; “podemos dizer que é uma tentativa de conhecimento

64 “Uma distinção foi feita, na Lógica moderna, entre dois níveis de linguagem, a “linguagem-objeto”, que fala de objetos, e a “metalinguagem”, que fala da linguagem”. JAKOBSON, R., **Linguística e comunicação**. São Paulo: Editora Cultrix, 2003, p. 127. Jakobson enumera algumas funções da linguagem e entre elas, a metalingüística – discurso que tem como foco o código lexical.

65 CHALHUB, S., **A metalinguagem**. São Paulo: Editora Ática, 2005, p.8.

66 Cf. JAKOBSON, R., **Linguística e comunicação**, p. 127.

67 Cf. CHALHUB, S., **A metalinguagem**, p. 42-43.

do seu ser, uma forma peculiar e singularíssima de *episteme*, deixar à mostra os recursos que usa para formular sua questão”⁶⁸. Assim, por esta perspectiva, o poeta não é aquela pessoa inspirada por Musas ou por uma luz transcendente, portadora de uma mensagem do divino⁶⁹.

No poema *Sesta*, Adélia expressa que ao *poetar*, o poeta – homem comum – se torna um decifrador de códigos da linguagem e da vida – um homem incomum. Adélia fala do poeta, Adélia fala de Adélia. “O poeta é um homem comum. / Mas quando diz: / a tarde não podia tanger / com “os bandolins e suas doces nádegas” / eu me prostro invocando: / me explica, ó decifrador, o mistério da vida, / me ama, homem incomum”⁷⁰.

Não é o poeta que faz a poesia é a poesia que *seduz* o poeta ao poema⁷¹. O poeta é homem comum que ao poetizar adentra nos mistérios da criação – decifrador de códigos – e da linguagem. “O que existe fala por seus códigos. / As matemáticas suplantam as teologias / com enorme lucro para a minha fé”⁷².

A metalinguagem na poesia adeliana nos aponta justamente para o

68 CHALHUB, S., **A metalinguagem**, p. 42.

69 CHALHUB, S. **A metalinguagem**, p. 43. Faz referência a noção mítica da linguagem como manifestação divina como está contida na obra *Teogonia* de Hesíodo, um dos mais antigos poetas gregos juntamente com Homero.

70 PRADO, A., **Poesia Reunida**, p 210(texto do livro O coração disparado).

71 Cf. PAZ, O., **O arco e a lira**, p. 58. “O poeta, porém, não se serve das palavras. É seu servo”.

72 PRADO, A., **A duração do dia**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2010, p. 10.

inverso das teorias contemporâneas metalingüísticas⁷³. Ao descrever o seu processo de criação poética, Adélia acaba por indicar que a criação poética não se funda em si mesma, nem no poeta.

Uma segunda característica também merece destaque quando nos propusemos analisar a metalinguagem de sua poesia. Nos poemas adelianos “o nome tem que ser a coisa”⁷⁴. Adélia faz referência a uma categoria ontológica na poesia, palavra igual à “coisa”.

O poema *Antes do nome* expressa uma experiência singular com a palavra e com o mistério de Deus.

Não me importa a palavra, esta corriqueira. / Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe, / os sítios escuros onde nasce o “de”, o “aliás”, / o “o”, o “porém” e o “que”, esta incompreensível / muleta que me apóia. / Quem entender a linguagem entende Deus / cujo Filho é Verbo. Morre quem entender. / A palavra é disfarce de uma coisa mais grave, surda-muda, / foi inventada para ser calada. / Em momentos de graça, infrequentíssimos, / se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão. / Puro susto e terror⁷⁵.

A metalinguagem de Adélia expressa a relação entre sintaxe e classe de palavras (preposição, artigo, advérbio, etc.), e também relaciona o

73 Inverso porque ao mesmo tempo em que há a dessacralização do poema, há uma ressacralização ou nova consagração. Ver C. F. Tavares. *Metalinguagem: a palavra consagrada na poesia de Adélia Prado. Olho D'água v.2 n. 1*. Revista do programa de pós-graduação em letras da UMESp. São José do Rio Preto, 2010. O artigo analisa a função metalingüística da linguagem (Roman Jakobson) na poesia de Adélia Prado, relacionando-a com as funções indicadora e reveladora dos sacramentos religiosos (Leonardo Boff e Frei Betto). Propõe discutir alguns procedimentos presentes tanto na experiência poética, quanto na religiosa, a fim de ressaltar a natureza ontológica de ambas.

74 PRADO, A., **Cadernos de Literatura Brasileira**, p. 24.

75 PRADO, A., **Poesia Reunida**, p. 22.

mistério da linguagem a Deus – quem entender a linguagem entende Deus cujo Filho é Verbo.

Por isso a palavra é disfarce de uma coisa mais grave, de um mistério surdo-mudo que fascinou Adélia Prado e alguns outros como Manoel de Barros, Fernando Augusto Magno, Carlos Drummond de Andrade e Murilo Mendes. A título de diálogo com Adélia, a poesia em *Retrato do artista quando coisa*, de Manoel de Barros também expressa a função metalinguística:

Agora só espero a despalavra: a palavra nascida / para o canto - desde os pássaros. / A palavra sem pronúncia, ágrafa. / Quero o som que ainda não deu liga. / Quero o som gotejante das violas de cocho. / A palavra que tenha um aroma cego. / Até antes do murmúrio. / Que fosse nem um risco de voz. / Que só mostrasse a cintilância dos escuros. / A palavra incapaz de ocupar o lugar de uma / imagem. / O antesmente verbal: a despalavra mesmo⁷⁶.

Embora com aspectos diferentes, as poesias expressam a inquietação com a linguagem, com a palavra, aquela que foi inventada para ser calada, a *despalavra*.

Os sítios escuros de onde emerge a sintaxe em Adélia se parecem com o “reino das palavras” de Drummond - “Penetra surdamente no reino das palavras. / Lá estão os poemas que esperam ser escritos”⁷⁷.

76 BARROS, M., *Retrato do artista quando coisa*. In: **Academia brasileira de poesia casa Raul de Leone**. Disponível em: http://www.rauldeleoni.org/pensando_o_texto/06_poemas_metalin-guisticos.html. Acesso em 2 de dezembro de 2010.

77 DRUMMOND de ANDRADE, C., **Poema procura da poesia**. Disponível em: http://www.interativ.com.br/t,60,procura_da_poesia__carlos_drummond_de_andrade.html, Acesso em: 15 de outubro de 2011.

Na metalinguagem de Adélia há uma aproximação “natural”⁷⁸ entre teologia e literatura quando o texto expressa que quem entender a linguagem entende Deus cujo Filho é Verbo e morre quem entender. A utilização do vocábulo peixe no poema *Antes do Nome* não parece aleatório; os primeiros cristãos se utilizavam do peixe como símbolo do cristianismo, e a expressão ‘peixe vivo’ guarda a dimensão do ‘Deus que vive’ - como um peixe vivo que escorrega, pula, salta pelas mãos do pescador, assim também as palavras que surgem dos sítios escuros (mar - sítio / peixe - palavra) são vivas, tem substância e podem ser captadas pelo poeta. Jesus é Deus vivo em carne e palavra – o Verbo estava em Deus (Jo 1). Em paralelo, podemos relacionar Deus ao mar e aos sítios escuros e Jesus Cristo, seu Filho, ao peixe e à palavra. Peixe no mar, palavra nos sítios escuros, Jesus em Deus.

No poema *A falta que ama* outra aproximação: “O meu saber da língua é um saber folclórico [...] Congênita ambigüidade. / Se pudesse entender: o Filho de Deus é homem. / Mais ainda: o Filho de Deus é verbo, / Eu viraria estrela ou girassol. / O que só adora e não fala”⁷⁹. “Linguagem e ser estão inseparavelmente contidos um no outro: a coisa está no nome, assim como o homem e o Verbo estão no Filho de Deus”⁸⁰. Nas palavras da autora: “Na poesia, a palavra *vira* a coisa. Aí é que está a unidade consubstancial”⁸¹. Na poesia de Adélia, a palavra assume/expressa uma categoria ontológica.

78 Entendendo como “natural” a aproximação e reflexão realizada no próprio poema pela autora.

79 PRADO, A., **Poesia Reunida**, p. 204.

80 TAVARES, C. F., Metalinguagem: a palavra consagrada na poesia de Adélia Prado. **Olho D’água**. v. 2 n. 1. Revista do programa de pós-graduação em letras da UMEESP. São José do Rio Preto, 2010, p. 105.

81 PRADO, A., **Cadernos de Literatura Brasileira**, p. 24.

“Se pudesse entender”⁸² é expressão que guarda a dimensão do mistério da palavra/linguagem e do mistério divino. Linguagem é mistério, Deus é mistério e não um enigma que pode ser decifrado, “mistério designa a dimensão de profundidade que se inscreve em cada pessoa, em cada ser e na totalidade da realidade e que possui um caráter definitivamente indecifrável”⁸³. Como nos diz o teólogo Karl Rahner, o mistério é o fundamento da existência humana e este mistério é o que há de mais óbvio e de mais escondido e ignorado, um mistério que fala enquanto silencia, que está “lá” enquanto ausente, e nos sustenta em nossas próprias fronteiras⁸⁴. Em um horizonte indizível e inexpressável, mistério abraça sem cessar o pequeno círculo de nossas experiências cotidianas, cognitivas e ativas, o conhecimento da realidade e o ato de liberdade – nós o chamamos Deus⁸⁵.

Também o crítico e poeta Octávio Paz, que não despreza o valor dos estudos linguísticos, considera que “a linguagem, em sua realidade final, nos escapa”⁸⁶. Poderíamos afirmar que *nos escapa* como um peixe vivo nas mãos?

O refletir sobre a criação poética é um fenômeno típico da modernidade, pois os poetas do passado consideravam a inspiração natural,

82 PRADO, A. **Poesia Reunida**, p. 204.

83 BETTO, F.; BOFF, L., **Mística e Espiritualidade**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2008, p. 35.

84 RAHNER, K., **Una “fórmula breve” de la fé cristiana**. Disponível em <http://pt.scribd.com-/doc/91966964/Rahner-Karl-Formula-breve-de-la-fe-cristiana>, acesso em 31 de maio de 2012.

85 RAHNER, K., **Una “fórmula breve” de la fé cristiana**.

86 PAZ, O., **O arco e a lira**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982 p. 17.

dado que o sobrenatural fazia parte da concepção do mundo⁸⁷. Também a reflexão sobre a religião só surgiu na modernidade, portanto tanto poesia quanto religião são objetos da atitude crítica da modernidade.

Contudo, o mistério permanece, apesar das críticas que foram direcionadas à religião e à poesia.

À título de conclusão

Este ensaio não pretende formalizar uma conclusão. Para a teologia, a obra de Adélia Prado se mostra instigante, principalmente porque a narrativa expressa uma experiência religiosa cristã numa linguagem que foi esquecida pela academia e ciência teológica. Neste sentido, pode apontar para um resgate da linguagem narrativa para a transmissão da mensagem cristã. Sem dúvida, quando a teologia se debruça sobre a literatura encontra inúmeras formas de expressão/vivência da religiosidade e da experiência religiosa que propõe mais questionamentos do que conclusões, mais perguntas, mais dúvidas do que certezas...

87 PAZ, O., **O arco e a lira**, p. 206-207. “Para Dante a inspiração é um mistério sobrenatural que o poeta aceita com recolhimento, humildade e veneração”.

O lirismo telúrico manifestando o sagrado na poética de Jorge Amado

Tayná do Socorro da Silva Lima*

Resumo

Este trabalho propõe uma interpretação da cultura e da religião afro-brasileira no romance *Mar Morto* de Jorge Amado, que através de uma linguagem poética, lírica e simbólica evidencia a metáfora do mar como elemento gerador de um telurismo baiano, tendo como representação religiosa a imagem mística de Iemanjá. Primeiramente, busca-se uma problematização de certos aspectos peculiares do território baiano, evidenciando o fato de ser a Bahia o palco de inspiração de Jorge Amado. As análises deste trabalho recaem mais especificamente sobre as representações da cultura afro em *Mar Morto*, suas peculiaridades religiosas, destacando para tanto o simbolismo da água e o misticismo afro-brasileiro na Bahia amadiana. Tais análises fundamentam-se teoricamente nas seguintes obras: *A água e os sonhos*: ensaio sobre a imaginação da matéria, de Gaston Bachelard; *O sagrado e o profano*: a essência das religiões, de Mircea Eliade e *Interação de Matrizes*, do antropólogo Vagner Silva.

* Mestranda do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Participa do Grupo de Pesquisa: RELIGIÃO E CULTURA, Líder: Prof. Dr. Douglas Rodrigues da Conceição. Orientador: Prof. Dr. Douglas Rodrigues da Conceição. E-mail: tayna.slima88@hotmail.com .

Palavras-chave: Lirismo; Telúrico; Religiões Afro-Brasileiras; Iemanjá; Mar.

Introdução

O romance *Mar Morto* de Jorge Amado aborda as peculiaridades da sociedade baiana, em particular, o cotidiano de descendentes da cultura afro-brasileira, pessoas que vivem ao redor da beira do cais da Bahia. Esse contingente populacional delimitados na ficção, constituem historicamente a sociedade brasileira, evidenciando o solo baiano, local de chegada de diferentes segmentos étnicos. Nesse sentido, enfatiza-se a identificação dos fenômenos socioculturais, que possam favorecer uma discussão em torno da temática da presença de linguagens religiosas de matrizes afro-brasileiras através de uma obra literária.

Jorge Amado foi um escritor pertencente à segunda geração modernista, que geralmente é delimitada cronologicamente por volta dos anos de 1930-1945, conhecida como um período de produções literárias voltadas aos contextos regionalistas, por apresentar aspectos naturais da região nordestina, especificamente fatores socioculturais da cidade baiana, geração caracterizada também como romances de 30, pelo fato de abordar temáticas voltadas ao contexto social brasileiro da época. Como admirador das peculiaridades baianas, Amado trouxe para o panorama literário brasileiro marcas dessa cultura, os hábitos de pessoas comuns dessa paisagem, bem como aspectos da religiosidade, alimentação e folclore da vida da população que habitava aquele lugar: seu mar e as pequenas ruas do recôncavo baiano.

Como forma de manifestar uma visão acerca do objeto de estudo deste artigo, trataremos sobre as manifestações das religiões de matriz afro em Mar Morto, sendo evidenciado o solo inspirador – Bahia -, com todas as suas particularidades religiosas e inspirações, expondo as marcas presentes na obra de Jorge Amado, tal como o Misticismo, muito presente no ambiente e nas obras do autor, representado pela figura mística de Iemanjá.

Neste trabalho buscou-se fazer um apanhado de como são praticadas as crenças na Bahia, de que origens éticas vieram e como foram retratadas. Com base na leitura de textos de Mircea Eliade (2008) e do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva, foi possível compreender como se constitui a questão das mitologias, bem como a interligação entre o Sagrado e o Profano nas religiões afro-brasileiras, exposta no romance Mar Morto.

1 A Bahia como inspiração

Este subtítulo destina-se a explicar o porquê da escolha da temática a respeito da expressão “telúrico”, que partindo do conceito etimológico da palavra, refere-se a “*Terra*” ou a “*Solo*”. Porém, ao utilizarmos o vocábulo neste trabalho, pretendemos fazer uma relação metafórica entre o solo baiano e o *mar*, que estão presentes a todo instante em *Mar Morto*. Logo, o “*Mar*” nas obras de Jorge Amado caracteriza-se como a “*Terra*” para suas personagens.

Portanto, o “*Mar*” assume papel de inspiração de maior destaque nos romances deste autor, evidenciando todos os seus encantos, mistérios e mitologias. No entanto, não é apenas no romance “*Mar Mor-*

to” que a figura do “Mar” estará se fazendo presente nos escritos literários do escritor baiano, pois ao se ter contato com outras obras do autor, também se pode perceber a presença das águas baianas. Como exemplo, as obras: “*Capitães da Areia*” (1937); “*Quincas Berro D’água*” (1961); “*A estrada do Mar*” (1938); “*Bahia de Todos os Santos*” (1945); dentre outras.

Como se percebe, Jorge Amado escolhe escrever sobre a Bahia e sobre o seu “Mar”, mesmo quando a crítica literária acomete suas obras de vários comentários estigmatizantes com relação às temáticas que aborda. Dessa forma, como escritor e natural do estado da Bahia, Amado foi um grande admirador das peculiaridades baianas. E como literato abordou em suas obras exatamente marcas dessa cultura, trazendo para a literatura a vida das pessoas que habitam aquele lugar: seu mar e as pequenas ruas do Recôncavo baiano. Colocando amostra a diversidade de tipos humanos pertencentes àquele local.

2 O mar como elemento gerador

Ao longo da história literária a temática sobre as águas sempre foi muito freqüente, e nos romances de Jorge Amado não é diferente. Principalmente na obra objeto de estudo dessa pesquisa, pois um dos elementos mais destacados no romance *Mar Morto* é o mar da Bahia, com todos seus mistérios e crenças. Logo, este tópico destina-se a fazer referência a todas as formas que o *mar* é evidenciado na obra, caracterizado como um dos personagens principais da narrativa e, é em meio a ele que irão ocorrer os principais fatos da história de amor de Guma e Lívia.

Este subtítulo terá como base teórica o pensamento do filósofo Gaston Bachelard (1997) no livro *“A água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria”* que chama a atenção para a recorrência do signo da água, em textos literários, e divide esta relação do poeta com as águas.

Com base nas reflexões de Bachelard, foi possível adentrarmos no universo imaginário das águas, e entendermos como é que se constroem todos os fenômenos que se valem do líquido mais importante e respeitado na face da Terra. E no decorrer do tópico iremos fazer uma relação do pensamento dos autores sobre a água, com o que Jorge Amado destaca em suas obras. Visto que o escritor baiano constrói uma poética em torno de uma “imaginação material” no que se referem às profundezas da matéria líquida, caracterizado pelo *Mar*.

Bachelard evidencia dois “tipos” de poetas que trabalham com a água:

A água torna-se assim, pouco a pouco, uma contemplação que se aprofunda, um elemento da imaginação materializante. Noutras palavras, os poetas distraídos vivem como uma água anual, como uma água que vai da primavera ao inverno e que reflete facilmente, passivamente, levemente, todas as estações do ano. Mas o poeta mais profundo encontra a água viva, a água que renasce de si, a água que não muda, a água que marca com seu signo indelével as suas imagens, a água que é um órgão do mundo, um alimento dos fenômenos corrediços, o elemento vegetante, o elemento lustrante, o corpo das lágrimas [...] (BACHELARD, 1997, p.12).

Com base nas palavras do autor acima, pode-se fazer uma relação de que Jorge Amado identificar-se-ia como um “poeta profundo”, pois

o escritor realça o “*Mar*” em suas obras de forma bem complexa, e não de maneira simplória e singular, mas expondo as profundidades místicas em torno das águas baianas. Outra abordagem exposta por Bachelard, refere-se à profundidade das águas, que vai em direção ao infinito, com tantos mistérios que fundem com o caráter íntimo do homem com o além das águas, como podemos observar na citação a seguir:

“Desaparecer na água profunda ou desaparecer num horizonte longínquo, associar-se à profundidade ou a infinidade, tal é o destino humano que extrai sua imagem do destino das águas.”(BACHELARD, 1997, p.14).

O autor também reflete a respeito da característica feminina das águas, com uma essência maternal, que envolve em seu universo simbólico sentimentos de inocência e ternura. Relacionando com a obra de Jorge Amado objeto desta pesquisa, observa-se que o escritor baiano expõe esses sentimentos citados quando descreve o amor e admiração dos indivíduos personificados pela figura mística de Iemanjá, considerada mãe de todos os homens da Bahia.

Quando tivermos compreendido que toda combinação dos elementos materiais é, para o inconsciente, um casamento, poderemos perceber o caráter quase sempre feminino atribuído à água pela imaginação ingênua e pela imaginação poética. Veremos também a profunda *maternidade* das águas. A água faz incharem os vermes e jorrarem as fontes. A água é uma matéria que vemos nascer e crescer em toda parte. (BACHELARD, 1997, p.15).

Em *Mar Morto*, o *mar* em diferentes momentos assume diversas faces, poderíamos considerá-lo como algo totalmente inconstante, à

vezes agitado, violento, nervoso. Outras calmo, sereno e delicado. E que independente do estado momentâneo, a qualquer momento pode se transformar. No romance, em um determinado capítulo, o autor descreve o fato místico da origem das águas da Bahia, relatando um episódio em que *Iemanjá* é vítima da paixão de seu próprio filho *Orungã*, e que no momento em que ele não resiste aos encantos de sua mãe, *Orungã* acaba por efetivar uma relação sexual incestuosa com *Iemanjá*, e no ato da fuga seus seios se rompem dando origem ao *Mar* baiano.

Foi o caso que *Iemanjá* teve de *Aganju*, deus da terra firme, um filho, *Orungã*, que foi feito deus dos ares, de tudo que fica entre a terra e o céu. *Orungã* rodou por estas terras, viveu por esses ares, mas o seu pensamento não saía da imagem da mãe, aquela bela rainha das águas. Ela era a mais bonita que todas e os desejos dele eram todos para ela. E, um dia, não resistiu e a violentou, *Iemanjá* fugiu e na fuga seus seios romperam, e assim surgiram as águas, e também essa Bahia de Todos os Santos. E do seu ventre, fecundado pelo filho, nasceram os orixás mais temidos [...]. (AMADO, 2008, p.83).

Em vista disso, pode-se perceber que o “*Mar*” consegue causar vários sentimentos nos indivíduos que vivem ao seu redor, hora sentimentos bons, outras vezes sentimentos de angústia e medo. Pois, mesmo ele sendo de fundamental importância na vida dessas pessoas que vivem na beira do cais, elas temem em perderem seus entes queridos a qualquer momento, e serem surpreendidos por uma tempestade trágica. No trecho da obra a seguir, podemos perceber este pensamento:

Os homens da beira do cais só tem uma estrada na sua vida: a estrada do mar. Por ela entram, que seu destino é esse. O mar é

o dono de todos eles. Do mar vem toda a alegria e toda a tristeza porque o mar é mistério que nem os marinheiros mais velhos entendem [...] Quem já decifrou o mistério do mar? Do mar vem a música, vem o amor e vem a morte. E não é sobre o mar que a lua é mais bela? O mar é instável. (AMADO, 2008, p.22).

De acordo com a citação evidenciamos o quanto a felicidade e a tristeza; a vida e a morte; andam lado a lado. Mas, a vida daquelas personagens da Bahia é assim, e o *mar* para esses homens é como se fosse a sua terra. Devido a isso, o tema dessa pesquisa é dado através do “lirismo telúrico”, porém, Jorge Amado destaca bem o fato que o local que aqueles homens estão habituados é o *mar*, e todos eles sentem orgulho por isso. Pois, não existe morte mais bonita e heróica, como as que ocorrem no *mar*. Fato esse, que faz com que esses homens desejem a morte nas águas profundas, vários são os momentos marcados pela canção que diz que “*É doce morrer no mar*”, pois para os marítimos não há nada mais mágico e fascinante do que ser acometido por uma tempestade e morrer para salvar outras vidas. O que Bachelard evidenciará da seguinte forma: “O herói do mar é um herói da morte. O primeiro marujo é o primeiro homem que corajoso como um morto.” (BACHELARD, 1997, p.76).

Na obra de Jorge Amado, o *Mar* caracteriza-se como elemento gerador pelo fato dele influenciar diretamente na vida daqueles indivíduos que residem aos redores da beira do cais. Portanto, o *mar* ocasiona todas as ações do romance, pois é através dele que aqueles homens trabalham para seu sustento; que eles se relacionam afetivamente; que cultuam suas crenças; que realizam seus desejos de morte e de ir navegar por terras mais longínquas com a *rainha do mar*: “o mar é mistério que nem os velhos marinheiros entendem”. (AMADO, 2008, p.09). Mas é o

que dá sentido a vida dos indivíduos/personagens oriundos da cultura de vida em torno das águas.

De acordo com Bachelard, a transformação das águas sempre se dá do caso singular para o mais complexo, ou seja, da calma a euforia. Logo, quem se deixar envolver pelos encantos das águas, já possui caminho certo, que se conclui na morte.

Toda água viva é uma água cujo destino é entorpecer-se, torna-se pesada. Toda água viva é água que está a ponto de morrer. [...] Contemplar a água é escoar-se, é dissolver-se, é morrer. [...] Nunca a água pesada se torna uma água leve, nunca uma água escura se faz clara. É sempre o inverso. O conto da água é o conto humano de uma água que morre. (BACHELARD, 1997, p. 49).

Como podemos observar no seguinte trecho do romance *Mar Morto*: “Saveiros que estavam com as velas levantadas e a âncora e arriaram as velas. No entanto o céu era azul e o mar sereno. O sol clareava tudo e até clareava demais. [...] A água foi mudando de cor, de azul que era ficou cor de chumbo.” (AMADO, 2008, p.65).

Como se pode perceber a vida em meio às águas, ocasiona uma série de emoções, e só quem está inserido nesse contexto, é capaz de saber reconhecer o valor em cada sensação transmitida por esse elemento da natureza, que por vezes assume também características sobrenaturais. Que Bachelard afirma: “Mais exatamente, vamos ver que a água fornece o símbolo de uma vida especial atraída por uma morte especial.”. (BACHELARD, 1997, p.50). E Jorge Amado retrata isso, narrando à vida do povo da Bahia através de personagens, com suas peculiaridades culturais, que apesar das dificuldades sociais, são felizes com seu

destino, e que jamais o negam, ocasionando uma morte que considerada como algo fantástico.

Uma reflexão que se pode ter do romance pesquisado, refere-se à água como figura feminina e maternal, que já foi mencionado neste tópico anteriormente, quando o escritor baiano coloca a figura mística de Iemanjá como a dona daquelas águas. Daí o fato de a água assumir um caráter maternal, visto que a dona daquelas águas é ela, com toda sua beleza e amor por aqueles homens, por isso a consideram como mãe e amante ao mesmo tempo, pois é dessa forma que ela ama aqueles marítimos. Ocasionando mais um dos fatores para aqueles homens desejarem a morte no mar, para irem ao encontro de Iemanjá. Bachelard diz que: “[...] A água é também um símbolo maternal [...]. A morte nas águas será para esse devaneio a mais maternal das mortes.” (BACHELARD, 1997, p.75).

Os heróis das obras de Jorge Amado sempre apresentam uma afinidade pelos encantos do *mar*, e em meio a essa característica o autor compõe de forma imaginária, fundamentalmente poética, os fatos ocorridos em suas obras, que até no momento da morte são retratados com longas viagens pelos mares e oceanos, transportando-se para um estado sobrenatural.

A morte é uma viagem e a viagem é uma morte. “Partir é morrer um pouco”. Morrer é verdadeiramente partir, e só se parte bem, corajosamente, nitidamente, quando se segue o fluir da água, a corrente do largo rio. Todos os rios desemboram no Rio dos mortos. Apenas essa morte é fabulosa. Apenas essa partida é uma aventura. (BACHELARD, 1997, p.77).

O escritor baiano ao relatar as ações do personagem *Guma* em *Mar Morto* demonstra que a cada viagem feita pelo marítimo era como se

ele morresse um pouco para sua amada *Lívia*, que ficava com um tormento e uma angústia constantes, até a sua volta, que se tornava como um renascimento dele para ela. No momento em que Amado descreve a morte de *Guma*, um dos fatos mais marcantes do romance, até mesmo pelo fato dele morrer para salvar duas vidas, pois ele como todo homem do mar não pode deixar de prestar socorro a quem esteja necessitando de ajuda, é uma das leis da beira do cais. “Ele morreu salvando dois, teve a morte mais heróica do cais, a morte dos filhos prediletos de Iemanjá”. (AMADO, 2008, p.206).

Para Bachelard a morte no *mar* ocasiona a celebração características poéticas mágicas, saindo da realidade concreta, para uma viagem subjetiva:

Assim, o adeus à beira-mar é simultaneamente o mais dilacerante e o mais literário dos adeuses. Sua poesia explora um velho fundo de sonho e de heroísmo. Desperta em nós, sem dúvida, os ecos mais dolorosos. Todo um lado de nossa alma noturna se explica pelo mito da morte da morte concebida como uma partida sobre a água. Para o sonhador, a inversão entre essa partida e a morte são contínuas. Para alguns sonhadores, a água é o movimento novo que nos convida à viagem jamais feita. Essa partida material rouba-nos a matéria da terra.” (BACHELARD, 1997, p.78).

Jorge Amado repassa essa morte fantástica em *Mar Morto*, de forma profunda, com a descrição rica em detalhes dos elementos místicos. Por isso, a obra é considerada o romance mais poético do escritor, por apresentar uma literariedade profunda, que faz com que o leitor se envolva com as ações da narrativa, ocasionando uma interação do leitor com o contexto de sofrimento e de dor sentidos por *Lívia*, que para

ela é como se o *Mar* estivesse com outro aspecto naquele momento, é como se o *mar* perdesse a sua grande beleza encantadora, pois mesmo não querendo acreditar, sabia que os momentos de amor que viveu ao lado de *Guma* agora ficariam apenas em suas lembranças.

Foi bem ali que o corpo de *Guma* desapareceu. Agora as águas são calmas e azuis. Ontem eram tempestuosas e verdes. Mas para os olhos de *Lívia* as águas estão paradas e são cor de chumbo. É como se o mar tivesse morrido junto com *Guma*. (AMADO, 2008, p. 257).

Mas *Lívia*, a princípio ainda tem esperança de encontrar *Guma*, para ela é como se ele estivesse apenas adormecido em algum lugar daquele *mar*. Ela encontra-se entorpecida de um desejo de revê-lo, mesmo sabendo que o corpo de *Guma* poderia estar deteriorado pelos animais que vivem nas profundezas das águas.

Só *Lívia* não vê *Guma*, só ela não o enxergava nem o recorda. Só ela espera encontrá-lo ainda. [...] A vela anda ao redor das águas. Águas plúmbeas para *Lívia*, águas de um mar morto. Águas sem ondas, águas sem vida. (AMADO, 2008, p.258).

Quando *Amado* expõe que as águas estão mortas e sem vida, ele expressa o sentimento de perda que *Lívia* sente. Como se nada mais que recordasse o *mar* desse sentido a sua vida, logo o local de sua felicidade morre junto com *Guma*. A respeito de tal pensamento, *Bachelard* expõe que:

A água fechada acolhe a morte em seu seio. A água torna a morte elementar. A água morre com o morto em sua substância. A

água é então um nada substancial. Não se pode ir mais longe no desespero. Para certas almas, a água é a matéria do desespero. (BACHELARD, 1997, p.95).

Entretanto, ao contrário do que todos imaginavam, Livia ao invés de ir embora da beira do cais com seu filho, ela agora mais do que nunca permanecerá ali junto do *Mar*, pois essa é a única solução de estar sempre perto do seu amado. E o destino que ela mais temia, nesse momento do romance torna-se seu destino também. Sua atitude de coragem é tão admirada por todos que habitam aqueles arredores, que ela chega a ser comparada com a figura de Iemanjá. “Para se sentir novamente com Guma terá que vir ao mar. Ali o encontrará sempre para as noites de amor. Através das lágrimas ela vê a água oleosa do mar”. (p.268, AMADO, 2008).

A partir de todas as reflexões de Gaston Bachelard relacionadas à obra de Jorge Amado, foi possível identificar como o escritor aborda o signo água em *Mar Morto*, fazendo uma relação dos elementos que constituem o imaginário poético evidenciando o caráter telúrico da obra, entre a junção do *Mar* e da *Terra* da Bahia como fatores da natureza sinônimos. Que Bachelard expõe da seguinte maneira: “A imaginação material une a água a terra;” (BACHELARD, 1997, p.99).

3 O misticismo evidenciado na figura de Iemanjá

Neste presente momento do trabalho iremos abordar um dos fatores também presentes nos romances do escritor baiano - o *misticismo* - evidenciado claramente nas obras de Amado. O que torna, juntamente

com o *lirismo* e o *regionalismo*, uma das principais marcas da escrita deste autor.

Dessa forma, torna-se de fundamental importância compreender como se compõe o *misticismo* na Bahia e como o escritor baiano o expõe em suas obras, e para tal compreensão, faremos um breve comentário de como se iniciaram as manifestações religiosas de matrizes afros-brasileiras, o sincretismo religioso e cultural baiano. Através de práticas da união de rituais religiosos e características culturais de diversas sociedades. Que de acordo com pesquisas históricas, podemos identificar que a Bahia é um ambiente que proporciona uma reflexão a uma interpretação literária da transfiguração que se identifica como elementos de inspiração poética das figuras místicas.

No início da dominação dos territórios brasileiros por povos europeus, a Bahia foi um dos locais de chegada de diversas etnias, que vieram suprir uma necessidade de mão-de-obra, uma vez que os colonizadores não conseguiram utilizar o índio como trabalhador escravo. A maioria deles, por conhecerem muito bem a terra conseguiam refugiar-se em outras áreas para fugir da escravidão. Em virtude disso, só restava o aprisionamento de povos oriundos da África, para serem feitos de escravos. Pois, já havia uma relação de “colonização” com esses países, o que favoreceu a captura de africanos, para serem vendidos em diversos locais do mundo.

À medida que esses povos chegaram ao Brasil, de forma radical foram reprimidos em seus valores culturais, porém, mesmo com tanta opressão esses povos de forma “camuflada” continuaram exercendo seus costumes africanos. Várias foram às mitologias africanas trazidas para as terras brasileiras, na Bahia as mais evidentes foram o *grupo Sudanês* e o *grupo Banto*. Entretanto, o grupo que mais se difundiu pelos

centros urbanos baianos foram os sudaneses, por serem mais organizados.

Os sudaneses em maior quantidade eram os considerados *nagôs* ou *nagoas* que se comunicavam pelo nagô, idioma dos negros africanos. Que difundiram não apenas a língua, e inclusive a religião, referendadas na cultura dos *candomblés*, que o escritor Jorge Amado expõe em suas obras, e principalmente na obra pesquisada, na qual, está evidente a presença da figura mística de *Iemanjá*, aquela que é conhecida por vários nomes e expressões, dona daquelas águas e adorada pelos homens e mulheres da beira do cais da Bahia.

Ela é sereia, é a mãe-d'água, a dona do mar, Iemanjá, dona Janaína, dona Maria, Inaê, Princesa de Aiocá [...] Antigamente ela morava nas costas da África que dizem que é perto das terras de Aiocá. Mas veio para a Bahia ver as águas do rio Paraguaçu. E ficou morando no cais [...] E é ali que se realizava a sua festa, mais bonita que todas as procissões da Bahia, mais bonita que todas as macumbas, que ela é dos orixás mais poderosos, ela é dos primeiros, daqueles de onde os outros vieram. (AMADO, 2008, p.78 e 79).

Com base na leitura dos textos de Vagner Gonçalves da Silva, “*Terreiros de Candomblé*” e “*Interação de Matrizes*”, foi possível compreender como se ocasionaram e se organizaram os lugares de culto, os ritos, as músicas, danças, nas religiões Afros, a princípio cultuada apenas por negros. Gonçalves(s/d) também aborda a questão da organização e mesclagem entre influências de diferentes segmentos religiosos, principalmente entre as religiões indígenas e africanas. De acordo com

o autor, por volta do século XVIII as nomenclaturas mais usadas para religiões de origem africana no Brasil eram: Calundu, batuque e batucajé. Caracterizam-se como religiões que praticavam “danças coletivas, cantose músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de posseção, adivinhação e cura mágica.” (SILVA, s/d).

Além das manifestações religiosas, os terreiros também representavam locais de encontro, lazer e solidariedade entre os negros, mulatos e pobres em geral. Um dos pontos abordados por Silva (s/d) refere-se aos “laços de família-de-santo”, que representavam a estrutura nas formas de relações hierárquicas dentro dos terreiros. Cujos, indivíduos pertencentes a essas matrizes religiosas estabeleciam entre si relações representadas por laços de parentesco religioso. Outra questão discutida por Vagner Gonçalves diz respeito à “hierarquia” presente nas religiões afros, o que significa dizer que cada indivíduo, pertencente a uma determinada matriz religiosa africana ou afro-brasileira, apresentava uma função específica dentro dos terreiros. Na qual, o pai-de-santo assume a representação da figura central, sendo responsável por diversas funções nos cultos as divindades. Amado (2008) evidencia tal hierarquia no romance da seguinte forma:

O pai-de-santo Anselmo era o porta-voz dos marítimos perante Iemanjá. Macumbeiro da beira do cais, antes fora marinheiro, andara pelas terras da África aprendendo a língua verdadeira deles, o significado daquelas festas e daqueles santos. [...] Era agora ele quem fazia as festas de Iemanjá, quem presidia as macumbas do Mont Serrat [...] Não havia naquela beira de cais e naquele mundão d’água que não respeitasse o Anselmo, que já andara na África e rezava em nagô. (p. 79 e 80).

A partir do trecho acima, observa-se o quanto a figura dos pais-de-santo e mães-de-santo são importantes nas religiões de matrizes afro-brasileiras, pois são eles que organizam todas as manifestações culturais e religiosas dentro dos terreiros de Candomblé, logo os mesmos representam uma grande influência religiosa e social nesses segmentos religiosos, principalmente na Bahia, onde destacou-se inicialmente a cultura e a crença em entidades africanas, também conhecidas como orixás.

Na obra “O Sagrado e o Profano” de Mircea Eliade (2008), o referido autor evidencia como ocorre a questão das datas comemorativas de cunhos religiosos:

O Tempo de origem de uma realidade, quer dizer, o Tempo fundado pela primeira aparição desta realidade, tem um valor e uma função exemplares; é por essa razão que o homem se esforça por reatualiza-lo periodicamente rituais apropriados! Mas a “primeira manifestação” de uma realidade equivalente à sua “criação” pelos Seres divinos ou semidivinos: reencontrar o Tempo de origem implica, portanto, a repetição ritual do ato criador dos deuses. (p. 76).

Com base nas palavras de Eliade (2008), interpretamos como funcionam as festividades *sagradas*, como se fossem uma maneira de reviver, de voltar ao momento de criação de uma determinada mitologia. Portanto, essa reatualização, ocorre para se sentir as emoções de um antepassado cultural e espiritual, e também como maneira de preservar uma dada crença.

Sendo assim, observamos o quanto os valores religiosos e místicos sempre estarão inter-relacionados com festividades e rituais de come-

morações. Em *Mar Morto*, Jorge Amado descreve como ocorre essa relação do *sagrado* e *doprofano*. Antes do dia da festa de Iemanjá, uma série de ações ritualísticas religiosas são feitas, como forma de preparar e organizar a festividade para a chegada da dona daquelas águas baianas, idolatrada por aquelas pessoas.

Os músicos estão excitados também, como todos os que assistem a esta macumba de pai Anselmo em honra de Iemanjá. Faz meses que estas negras, que hoje são feitas, foram iniciadas. Primeiro deram a todas elas um banho com as folhas sagradas, raspam-lhe os cabelos da cabeça, das axilas, do púbis, para que o santo mais livremente possa penetrar, e então veio o efun. [...] Depois elas ficaram todos esses meses recolhidas. Não conheceram homem, não viram movimentos da rua e do mar. Viveram só para Iemanjá. Hoje é o dia da grande festa quando e elas ficarão mesmo feitas, mesmo sacerdotisas de Iemanjá. Elas dançam loucamente, se rebolam, se destroncam inteiramente [...]. (AMADO, 2008, p. 86 e 87).

Outra abordagem feita por Eliade (2008) refere-se à origem de uma determinada religião através de um *mito*, compreendendo que o mesmo representa o surgimento de uma crença em algo, que às vezes nem são histórias verídicas, e quando são verdadeiras, sempre apresentam mistérios na sua essência. No entanto, a partir da aceitação e confiabilidade em determinado mito, ocorre o fato dele ser respeitado e difundido de geração a geração.

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são

deuses ou Heróis civilizadores. Por esta razão sua *gesta* constituem mistérios: o homem não poderia conhecê-los se não lhe fossem revelados. (p.84).

Jorge Amado expõe claramente também “presença e atividade dos deuses” (ELIADE) em *Mar Morto* no momento em que ocorre a festa de Iemanjá, e que os homens e mulheres da beira do cais a esperam ansiosos, para que ela venha brincar e ser feliz juntamente com todos aqueles indivíduos que são considerados seus filhos, e que muito a admiram. Aguardam o momento em que ela entrará no corpo de alguma negra que foi preparada para a sua chegada no dia da festa sagrada. O que podemos perceber o quanto a Bahia é rica desses elementos místicos, com um valor muito relevante para os personagens amadianos, dessa forma Amado explora com muita ênfase o lado das crenças baianas, descrevendo as características com uma precisão ímpar.

4 O lirismo telúrico

Neste tópico iremos abordar a relação do gênero poético literário-Lirismo-com as obras de Jorge Amado.Na obra “*Teoria literária*” de Hênio Tavares (2002), o autor faz a seguinte conceituação do gênero lírico:

O lirismo se distingue essencialmente, podemos dizer, pelo seu fundo subjetivamente poético, seja em forma de verso ou de prosa. Na obra lírica predominam esses sentimentos e emoções do autor, o artista reflete a si mesmo [...]. (p.117).

Com base na teoria literária a respeito do gênero lírico usado na literatura universal, podemos fazer uma inter-relação de como Jorge

Amado expõe o gênero discutido em suas obras, fazendo uma combinação de elementos regionais com um lirismo exemplar, de causar emoção ao público de leitores pelos sentimentos evidenciados.

Nas obras amadianas percebe-se a volta de certos padrões literários, de acordo com a forma de sua produção, sempre expondo as grandes aventuras no mar, sentimentos afetivos, traços musicais que representam o local baiano e etc. Fato esse descrito, talvez que possa ter ocasionado um dos alvos da crítica literária da época a respeito das obras do referido escritor. Pois, o período em que Jorge Amado está inserido como escritor é referente a um momento de revolução e mudanças na literatura brasileira. E em *Mar Morto o lirismo* destaca-se por narrar uma história de amor, carregada de um subjetivismo marcante, cujo escritor se vale de vários elementos naturais e sobrenaturais para demonstrar a vida de seus personagens baianos, que mesmo com características de vida simples, conseguem emitir uma emoção poética, devido a isso escolhemos a temática: *O lirismo telúrico manifestando o sagrada poética de Jorge Amado*. Pois, o lirismo na obra é associado às peculiaridades do local, ao sentimento pela terra e pelo mar baiano, o que torna o romance mais envolvente do escritor.

Jorge Amado abordou em suas obras, o que de mais marcante a cultura baiana lhe mostrou em sua vida, e traz para a literatura a vivencia dessas pessoas-personagens que estão em torno do mar. Assim nos depararmos com trechos e/ou passagens marcadas por esse lirismo não seria difícil. Vejamos em:

Uma voz assim tão cheia e sonora espanta todos os outros ruídos da noite. É do forte velho que ela vem e se espalha sobre o mar e a cidade. Não é bem o que ela diz que bole com o coração

dos homens. É a melodia doce e melancólica que faz as conversas serem em surdina, baixinho. No entanto a letra desta velha canção diz que desgraçada é a mulher que vai com um homem do mar. (AMADO, 2008, p.29).

O conteúdo subjetivo-sentimental com o qual o autor marca a obra não é percebido em apenas um trecho da obra, ou como já foi dito anteriormente, não se trata apenas de um sopro absorvente lírico, mas sim se faz presente na obra como um todo, demonstrando aspectos da vida e o profundo encantamento do autor com o local baiano.

Conclusão

Jorge Amado foi um escritor pouco agraciado em pesquisas acadêmicas, logo, fazer um trabalho voltado para a interpretação dos romances do escritor e identificar a grandeza de sua contribuição para literatura brasileira, tornou-se um desafio, no sentido de se conseguir fazer uma aborgagem hermenêutica do romance *Mar Morto*, analisando de forma sistemática elementos simbólicos significativos da cultura e da religião afro-brasileira.

Porém, como em qualquer pesquisa, no início ocasionou certa insegurança, pelo fato de não se ter um acervo teórico tão vasto referente ao escritor baiano e sobre as temáticas que o mesmo evidenciava. Entretanto, o fato de a própria obra literária ser constituída de vários elementos simbólicos, e com auxílio de outras bases teóricas, foi possível obter um suporte teórico para se adentrar nas peculiaridades da Bahia amadiana, e analisar uma gama de aspectos culturais descritos pelo escritor.

E através disso, desmistificar a visão preconceituosa de certos literatos com relação às obras de Jorge Amado, demonstrando na presente pesquisa o fato do romance *Mar Morto* apresentar um valor literário diferencial dos demais, uma vez que apesar do contexto da época em que a maioria de suas obras foram escritas, o país enfrentava um contexto bem complexo, e por conta desse envolvimento, favoreceu para que na obra o autor utilizasse recursos metaforizados para descrever e abordar de forma crítica a população negra da época e suas diferentes formas de crenças, especificamente no contexto sócio-cultural da Bahia.

Dessa forma, apesar das numerosas críticas direcionadas as obras de Jorge Amado, fica um legado de como ele contribuiu para a literatura e que de acordo com novas concepções por parte da crítica literária, uma nova reavaliação hermenêutica de suas obras, no sentido de fazer uma redescoberta do valor simbólico que o escritor deixou literariamente como herança poética.

Referências

- AMADO, Jorge. **Mar Morto**; posfácio de Ana Maria Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- AULETE, Caldas. **Minidicionário contemporâneo da língua portuguesa**. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.
- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. [tradução Antônio de Pádua Danesi].- São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**.

Tradução Rogério Fernandes.- 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do Trabalho Científico**. S.P: Cortez, 2007, 23ª Edição.

SILVA, Vagner G. **“Terreiros de Candomblé”**. IN. História Viva. Grandes Religiões. Culto Afro. São Paulo: Duetto Editorial. s/d.

TAVARES, Hênio Último da Cunha. **Teoria literária**. – Belo Horizonte, MG: Itatiaia, 2002.

Morte negada, identidade preservada: simbologia tumular como expressão religiosa

*Thiago Nicolau de Araújo **

Resumo

Percebemos diferentes maneiras das sociedades expressarem o sentimento sobre a morte, mas sempre mantendo a ideia de conservar a memória do morto pela imagem, numa tentativa de manter viva sua identidade, através das obras funerárias. Nesse sentido, a expressão tumular reflete a negação da morte como fim. Assim, partindo da interpretação de Edgar Morin em *O Homem e a Morte*, analisamos as construções tumulares dentro dos cemitérios públicos e privados, verificando de que forma se preserva essa memória, através de obras de renomados artistas plásticos, túmulos de personalidades de relevância, textos e outros traços que contam a história das pessoas ali enterradas, tornando o espaço um museu ao céu aberto. Dessa forma, o túmulo é uma representação de uma identidade cultural individual ou coletiva, inserida num modelo de discurso urbano interpretado por Morin. A recusa da morte caracteriza o homem, que, assim, cria os mitos da ressurreição e da imortalidade. Assim, é na diversidade de adereços que compões a arte funerária que se torna possível identificar

* Doutorando em Teologia e História - FACULDADES EST. Bolsista CNPq. Participante do grupo de pesquisa História do Cristianismo na América Latina. Orientador: Prof. Dr. Wilhelm Wachholz. E-Mail: thiago@novaformacultural.com

as concepções religiosas presentes em um campo santo e sua relação com a finitude. Analisamos as obras funerárias como uma forma de narrativa, pois quando uma família escolhe uma estátua de Cristo, de algum santo e insere outros elementos da fé cristã, está reafirmando sua crença religiosa ou da comunidade em que vive.

Introdução

Percebemos diferentes maneiras das sociedades expressarem o sentimento sobre a morte, mas sempre mantendo a ideia de conservar a memória do morto pela imagem, numa tentativa de manter viva sua identidade, através das obras funerárias. Procuramos evidenciar de que forma a cultura cristã ocidental desenvolveu ao longo dos séculos, através de diferentes manifestações culturais e religiosas, sua relação com a finitude, e de que forma essa relação pode ser analisada nos monumentos funerários bem como no estabelecimento de um local apropriado para depositar o cadáver, constituindo assim um espaço que hoje denominamos de cemitério.

Nesse sentido estruturamos a pesquisa em dois focos principais: A origem histórica dos cemitérios no mundo ocidental, focando nesse recorte a partir da mentalidade da Idade Média, momento de afirmação do cristianismo e suas práticas funerárias próprias, momento que o espaço de enterramento é diretamente ligado ao espaço religioso, gerando a partir da Idade Moderna os princípios básicos que irão estruturar os cemitérios como os conhecemos até sua secularização no período contemporâneo; e de que forma podemos analisar através do imaginário funerário contido nos túmulos a relação do homem com a morte.

Igreja e Cemitério – O Mundo judaico-cristão

Com o fortalecimento do cristianismo, que incorporou muito da cultura helenística bem como os costumes funerários judaicos, se desenvolve a mentalidade de que o corpo deve voltar à terra, mostrando um certo desinteresse pelo cadáver, pois a crença da criação (do pó vieste e ao pó retornarás) bem como a da ressurreição fortalece a idéia da continuidade da vida no plano espiritual. (LOUREIRO, 1977, p.24).

Já para a civilização cristã e para boa parte dos judeus (aqueles que acreditam na ressurreição) a morte era vista como passagem para outra dimensão, a transposição ao eterno sofrimento e expiação (inferno), ou o acesso ao eterno gozo, reservado aos bem-aventurados (o paraíso). Ela significa a passagem para a vida eterna e verdadeira, preferencialmente para a vida no jardim do Éden, em eterna contemplação e presença de Deus. A morte promovia o acesso para uma outra dimensão da vida, seja de eterno sofrimento e expiação nos infernos, ou de bem aventurança no paraíso, do qual fomos expulsos pelo pecado original. “É por escrúpulo e sentimento religioso, e em expectativa da ressurreição que, durante muito tempo e quem sabe até os dias de hoje, cultivamos o hábito social de sepultar solenemente os corpos de nossos defuntos”.(GIACOIA, 2005, p. 18)

Nesse sentido, pode-se afirmar que:

O homem cristão deveria acreditar que somente ao morrer iniciaria a verdadeira vida, assim os ritos fúnebres, o sermão e a missa faziam parte de uma educação para enfrentar a morte, ou por outra, incutir um determinado ideal de eternidade, relacionado com as maneiras de viver, de se conduzir na vida, incluin-

do a maneira certa de entender e aceitar a morte (VERNANT, 1988, p. 18).

A morte para os cristãos era um estágio intermediário, um sono profundo do qual acordariam no dia da ressurreição, quando as almas voltariam a habitar os corpos. É devido a essa crença que os cristãos há muito tempo enterram os corpos dos defuntos com grande escrúpulo. Giacoia afirma: “Essa ideia introduziu uma nova percepção e poupou gerações ao longo de séculos da ideia aterradora do fim definitivo (2005, p. 18).”

Conforme Vernant (1988, p. 109) foi a partir dos séculos VII, VIII e consolidadamente IX que principiam as trasladações dos restos cadauéricos dos mártires sepultados nas catacumbas, uma vez que a visita às catacumbas já era um hábito em desuso. As igrejas começaram a receber relíquias, passaram a ser locais de peregrinação, lugar privilegiado para inumação. Em decorrência disso, a tradição cristã estabeleceu que a morte era uma espécie de sono profundo, mediado pela expectativa da ressurreição, quando as almas voltariam a habitar os corpos.

Em alusão a este fato ressalta Francisco Queiroz:

Em toda a Cristandade, o enterramento *ad sanctos* foi sempre um hábito anterior à própria concepção de “igreja” como espaço de culto. Os hábitos de inumação no interior de igrejas, claustros e terrenos envolventes continuaram ao longo de séculos. [...] Na Roma clássica, as necrópoles situavam-se fora das cidades normalmente nas suas vias de acesso. Quando algumas das necrópoles romanas dos primeiros séculos dos Cristianismo foram transformadas em basílicas, estas se situavam ainda nos subúrbios das cidades. No entanto, as basílicas – locais

de peregrinação e pólos aglutinadores de população – em breve passaram a estar rodeadas de habitações. Sendo assim, na Idade Média, as igrejas (e, conseqüentemente, os cemitérios) situavam-se já bem no centro das povoações (QUEIROZ apud ALMEIDA, 2007, p. 55).

Os cemitérios, propriamente ditos, só apareceram em plena Idade Média, quando se enterravam os mortos de categoria dentro das Igrejas e os pobres nos adros, tudo nos limites paroquiais. Ariès afirma que a partir do século V da era cristã o defunto era abandonado à Igreja, que deveria se encarregar dele até o dia da ressurreição, pois: “os sarcófagos de pedra muitas vezes comportavam, além dos nomes dos defuntos, seus retratos.” (ARIÈS, 2003, p. 52) A partir deste momento a arte funerária evoluiu no sentido de uma maior personalização.

No mundo grego-romano, os mortos eram deixados fora da cidade, na *cidade dos mortos*, a *necrópole*, pois consideravam o morto impuro. De acordo com Le Goff, devido à cristianização ocorre a urbanização dos mortos, ou seja,

A cidade torna-se também a cidade dos mortos: o cemitério: um lugar de sociabilidade alheio a todo respeito religioso, ele somente terá um estatuto exclusivamente religioso tardiamente, a partir do século XIII. Até então, é um lugar de encontro e mesmo de diversão (1988, p. 11 – 12).

Neste aspecto o papel do clero e da Igreja Católica como mediadores e ordenadores das relações que passam a ser cultivadas entre vivos e mortos foi marcante. A convicção no poder dos santos e a fé nas virtudes partilhadas com os mortos, redimindo pecados e aliviando culpas,

foi amplamente explorada pelo poder temporal. Além do mais era objetivo, através da evangelização controlar, absorver, filtrar os comportamentos e tradições pagãs, inserindo aquelas consideradas lícitas e acordadas com a doutrina cristã.

Soma-se a isso, o sentimento de medo e fragilidade da vida, diante da constante presença da morte através da violência (conflitos armados, bandagem, injustiças dos senhores feudais), bem como dos flagelos da natureza: fome, seca, chuvas excessivas, e também de doenças pandêmicas como a peste e a lepra.

Ariès (1983, p. 53) nos elucida que durante a alta Idade Média a morte era *domesticada, familiar*, ou seja, havia certa intimidade entre o morrer e o cotidiano da sociedade, a tal ponto que este ato era encarado como algo natural da vida. Era comum o moribundo, pressentindo a chegada de sua morte, realizar o ritual final, despedir-se e quando necessário reconciliar-se com a família e com os amigos, expunha suas últimas vontades e morria, na esperança do juízo final quando alcançaria o paraíso celeste. É por isso que nesta época a morte súbita, repentina era considerada vergonhosa e às vezes considerada castigo de Deus. “Tão logo se constatava a morte, irrompiam em torno às cenas mais violentas de desespero.” (ARIÈS, 1983, p. 53)

Assim, ordenava-se a instituição de um momento para manutenção dos mortos e do seu espaço. O abade de Cluny Santo Odilon, em 998 pedia aos monges que orassem pelos mortos. Desde o século XI os Papas Silvestre II (1009), João XVII (1009) e Leão IX (1015) instituem aos cristãos dedicar um dia aos mortos. No século XIII esse dia anual passa a ser comemorado em 2 de novembro, porque 1 de novembro é a Festa de Todos os Santos. O Dia de Todos os Santos celebra todos os que morreram em estado de graça e não foram canonizados. O Dia de

Todos os Mortos celebra todos os que morreram e não são lembrados na oração.¹

De acordo com Mattoso:

A celebração do dia 2 de Novembro e o ofício quotidiano por todos os defuntos têm, pois, uma dupla consequência binária. Por um lado recuperam e colocam sob a orientação do clero todo o culto dos mortos, com profundas raízes em todas as religiões e que até então se continuava a praticar na sequência dos cultos domésticos, com os próprios leigos como oficiantes. A rigorosa separação entre leigos e clérigos, proposta como um objectivo de primeira importância pela Reforma Gregoriana, reservava para os clérigos o completo monopólio de todas as acções religiosas (apud ALMEIDA. 2007, p. 56-57).

O cemitério e a igreja se confundiam, uma vez que os mortos eram enterrados tanto no interior das igrejas (ricos) quanto no seu pátio (pobres). Esta prática está ligada à ideia de que uma vez enterrados perto dos santos e mártires estes guardariam os mortos enterrados ao seu derredor protegendo-os do inferno. É importante salientar que embora a igreja e o cemitério estivessem interligados, ambos não deixaram de ser lugares públicos, nos quais ocorriam encontros e reuniões, de forma que vivos e mortos conviviam em locais comuns (CAPUTO, 2008, p. 78).

A partir do século XII, ao invés da certeza passa a reinar a incerteza, uma vez que agora cabia à Igreja intermediar o acesso da alma ao paraíso e o julgamento final deixava de ser visto como evento que ocorreria

1 Disponível em: <http://www.catholicismoromano.com.br/content/view/576/29/>. Acesso em 03 de dez2012.

nos Tempos Finais e passa a ser visto como um evento que aconteceria imediatamente após a morte e resultaria na descida ao inferno (no sofrimento eterno) ou a ascensão aos céus (na alegria eterna) e isso dependeria da conduta do moribundo antes da morte.

Só a partir do século XVII é que se adotou o costume de enterrar os mortos fora dos muros da cidade em sepulcros familiares ou comuns, devido principalmente às primeiras idéias higienistas que surgiam. Toda a família rica ou remediada, possuía seu túmulo, e os monumentos se alinhavam, ordinariamente, ao longo das estradas, nos subúrbios da cidade. Eram ornados, interiormente, com motivos alegres, pois os mortos não poderiam se juntar aos antepassados, se tivessem pensamentos tristes (VOVELLE, 1997, p. 351).

Os cemitérios com a feição atualmente conhecida, fora do recinto das igrejas foi, no entanto, um produto de lenta maturação, que eclodiu no século XVIII e por dois motivos: a popularização dos temas de antiguidade greco-romana e a observância dos princípios de higiene.

Tudo isso concorreu para que se generalizasse a opinião de que as igrejas não eram o lugar apropriado para manter sepulturas. Essa nova concepção determinou a construção de cemitérios ao ar livre e o mais longe possível do perímetro urbano, em todas as grandes cidades europeias, nas décadas que precederam a Revolução Francesa e daí por diante.

De acordo Vovelle (1997, p. 354) “o Cemitério Père-Lachaise, em Paris, “assistiu em 1815 à edificação da primeira capela familiar”. Daí a popularização dos túmulos em forma de capela, também chamados de mausoléus (exemplo na figura 1), tão freqüentes em todos os cemitérios, até mesmo em nossos dias. E, em decorrência, também, da inovação, houve, como na antiguidade, a *sacralização* do morto, que passou a

possuir uma aura divina. A sepultura do defunto começou, então, a ser visitada, para oração e evocação do morto junto a Deus e aos Santos. A própria confecção dos túmulos reflete a nova mentalidade, pois se até a Renascença apenas os nobres e as altas figuras eclesiásticas mereciam túmulos personalizados e com estátuas decorativas, a partir do século XIX a produção em escala industrial popularizou tal uso.



Figura 1 – Corredor do cemitério PèreLachaise, Paris.

A Visão da Morte no Imaginário Funerário

Ao discutir a relação do ser humano com a sua própria finitude através das representações funerárias, devemos antes definir o que entendemos por túmulo. Existem algumas tentativas de classificação nomeando essas construções; não há, entretanto, consenso. Conforme Carrasco e Nappi

Existem algumas tentativas de classificação nomeando essas construções; não há, entretanto, consenso. De modo geral, as

obras produzidas na França utilizam o termo “tombeau”, ou seja, túmulo. Assim, utilizar-se-á o termo túmulo que melhor define o objeto deste estudo, tomando por referência a definição dada por Viollet-le-Duc (1867-1870). Em seu *Dictionnaire-Raisonné de l'Architecture Française du XI^e au XVI^e Siècle*, Tome 9 (1870), entende-se por túmulo todo monumento erigido em homenagem ao morto sobre a sua sepultura ou como sepultura, seja ele um mausoléu, uma capela ou uma simples construção que indique o sepultamento. Segundo Viollet-le-Duc (1867-1870), de todos os monumentos, os túmulos são os que apresentam um vasto campo para os estudos da arqueologia, da etnologia, da história, das artes e da filosofia. (CARRASCO e NAPPI, 2009)

Portanto entendemos que o túmulo é toda e qualquer obra arquitetônica, dentro ou fora do cemitério, ao qual repousa o cadáver, ossos ou restos mortais de um ou mais indivíduos.

O túmulo só existe porque a humanidade é consciente da própria finitude. Nesse sentido, a morte foi e é objeto de estudo nas diversas áreas do saber, sendo que é analisada com maior intensidade pela antropologia e pela filosofia, que são as ciências que mais publicaram obras sobre o assunto. Para um biólogo, por exemplo, a morte é um problema que precisa ser cientificamente pesquisado e investigado, pois é o fim da existência material, que faz parte do processo orgânico da existência. Para as ciências humanas, a morte representa uma análise antes de tudo comportamental, tendo em vista as reações humanas sobre o fenômeno bem como as implicações sociais e psicológicas que ela desperta (HERTZ, 2004, p. 213).

Neste sentido percebemos a preocupação com o destino do cadáver, procurando através dos enterramentos seguir uma série de rituais que,

conforme a cultura, o local em que está inserido e seu espaço temporal, indicam as visões da morte em que estas culturas estão baseadas. Dessa maneira, o próprio sentido de imortalidade da alma se diferencia de acordo com as diversas maneiras de integração e gestão simbólica da morte pelas diferentes civilizações. Como afirma Morin (1997, p. 23): “a maior prova de humanização da espécie são as sepulturas”.

Ao estudar os cemitérios, procuramos problematizar o lugar reservado aos mortos e pensar sobre os múltiplos olhares que os vivos fazem sobre este espaço, pois a transmissão das culturas bem como suas observações sobre as representações da morte reflete modos de pensar e de agir. Neste sentido, as palavras de Henrique Batista nos revelam os diferentes aspectos que podem ser analisados “Não existe um único modelo de apresentar a morte, pois as atitudes diante da finitude não são as mesmas. E tal não se dá nem mesmo entre os membros de uma mesma camada social, quanto mais entre grupos socialmente opostos.” (BATISTA, 2002, p.12)

Com a criação dos cemitérios fora dos espaços religiosos (igrejas) os túmulos passam a representar a lembrança e marca a identidade do morto, já que aparece junto ao nome símbolos religiosos e inscrições que relatam passagens da vida ou mensagens religiosas. Neste sentido começa o chamado *culto aos mortos* (ARIÈS, 2003, p. 73). A partir do século XVII se observa uma maior preocupação em localizar a sepultura, tendência essa que reforça o sentimento de culto da memória.

Assim, segundo Ariès, o culto assume um caráter privado, pois se realiza sobre a memória de um ente falecido, mas também assume um caráter público, pois os cemitérios são projetados, a partir do século XVIII como grandes parques, organizados para a visita familiar e como fonte de veneração de homens ilustres, sendo “museus ao céu aberto”. (2003, p.76)

Portanto, conforme Vovelle (1997, p. 324), “O luto é uma celebração coletiva que tem por finalidade afirmar a presença e a coesão de uma rede familiar pelos menos nesta ocasião”. Neste sentido, o autor evidencia que durante os dois primeiros séculos da Idade Contemporânea (Séculos XVIII e XIX) se assistiu à preparação de toda uma rede ou de toda uma constelação de ritos e novos gestos referentes à morte e organizados em torno de dois suportes maiores: a família e a pátria, ou o Estado. A prática funerária do enterramento, seja do cadáver inteiro, seja de seus restos mortais, ossos ou cinzas, implica num prolongamento da vida. Não abandonar os mortos é uma forma de fazê-los sobreviver.

Desse modo, os mortos passam a ter uma importância significativa, pois servem de modelo para os vivos, sendo necessários para a manutenção da idéia de imortalidade dos feitos grandiosos, dos exemplos de vida e também da estrutura familiar. No cemitério permanece a genealogia da família, sua origem e seu fim. Os cemitérios passam então a concepção de que o túmulo é a morada dos mortos e como tal deveria reproduzir a morada dos vivos, pois “a última residência era frequentemente ligada à maneira de praticar a vida pelos povos a que o defunto pertence.” (DEFFONTAINES apud BELLOMO, 1988, p.18)

Sendo assim, as diferenças sociais são ressaltadas no espaço cemiterial, pois enquanto os grandes monumentos fúnebres são destinados aos elementos mais abastados e destacados da sociedade, a classe média vai para as catacumbas decoradas com símbolos cristãos e epitáfios e em alguns casos, fotos. Já os pobres são enterrados em covas rasas e muitas vezes identificados apenas por números (no caso dos indigentes) indicando uma clara perda de identidade. (BELLOMO, 1988, p. 19) A morte, ao menos no espaço que destinamos no mundo

para os mortos, não iguala as classes, pelo contrário, continua as diferenciando.

Para fortalecer esta ideia, Vovelle(1997, p. 349) afirma que o século XIX, foi caracterizado pelo “culto aos mortos”, que “preencheu o espaço vazio deixado pela desagregação da religião estabelecida”. Desse modo, desenvolve-se uma rede de gestos, práticas e rituais coletivos no qual o autor chama de *culto laicizado* que expressa mais sentimentos do que um sistema ordenado. Portanto o culto é mais uma prática de cunho sentimental, pois não possui regras pré-estabelecidas, tanto que elas variam conforme o período, local e cultura analisada.

O culto aos mortos se fortaleceu em 1851, através do *IntermentAct* (Lei Funerária), que proibiu o sepultamento no interior das igrejas, como Vovelle nos elucida:

A clivagem mais acentuada, de fato, dependeu do modo menos ou mais amplo com que foram interpretadas e aplicadas as medidas que impuseram a visão iluminista nesse domínio, desde o despotismo esclarecido até a legislação do código civil napoleônico em suas imitações européias (1997, p. 352).

No século XIX, os cemitérios assumem grande importância no imaginário visionário dos arquitetos. É nesse período que surgiram os grandes projetos dos cemitérios urbanos, como são conhecidos hoje. São do início do século XIX os cemitérios centrais de Viena e de Estocolmo, bem como os cemitérios do *PèreLachaise*, de *Montmartree* de *Montparnasse*, em Paris. Para Vovelle (1997, p. 355), os cemitérios são espaços de repouso privilegiado, sítios agrestes repletos de monumentos aptos a acolher todas as homenagens da memória familiar e do respeito cívico. O cemitério pode ser considerado a segunda morada,

onde o túmulo é a casa e o cemitério é a projeção de um quarteirão, de uma vila ou até mesmo de uma cidade.

A análise das representações da morte nas obras funerárias nos leva à história da morte. Neste sentido Bellomo (1988, p. 21) afirma que isso leva ao estudo das atitudes coletivas e a compreender as atitudes das sociedades em relação ao fim da vida, que atinge a todos, independente de classe, cultura e religião. Desse modo, o cemitério representa uma importante fonte de estudo da civilização e de mentalidades, pois “prolonga” a vida individual.

Neste sentido é que a necrópole, portanto, não seria a “cidade dos mortos”, mas sim a “cidade dos vivos e dos mortos”, pois expressa os sentimentos sociais que marcam determinadas culturas em determinados períodos de tempo, bem como o contexto histórico em que estão inseridas. Elias nos afirma “É especialmente para as desconhecidas gerações futuras que aqueles que estão agora vivos se voltam com tudo o que é significativo em suas realizações e criações.” (ELIAS apud BASTISTA, 2002, p. 64)

Aquilo que o homem faz durante a vida é diretamente ligado aos seus laços sociais e familiares, bem como de sua comunidade. Portanto, as representações funerárias estão relacionadas à manutenção da memória individual e coletiva do morto, tanto para fins políticos, culturais, religiosos e ideológicos. Daí a necessidade do culto aos mortos.

O cemitério passa então a ser o centro deste culto, com diferentes representações, sendo fonte reveladora das posições da população local perante a morte. Os epitáfios, as fotos e a decoração das sepulturas revelam como o morto é visto pelo seu grupo familiar e social, geralmente de forma idealizada.

Portanto, as diferentes maneiras de se materializar a forma ou o local onde enterramos nossos mortos revelam crenças locais. Castro e Viana (2008, p. 02) afirmam que isto parece estar expresso tanto em cemitérios onde são encontradas farta ornamentação e inserção de elementos arquitetônicos alusivos à memória do morto - pois nesta atitude podemos perceber uma negação da morte, através da crença geralmente centrada na sobrevivência do morto no Paraíso do que na aceitação de sua finitude - quanto em cemitérios ou túmulos mais timidamente ornamentados que, apesar de apresentarem poucas formas de expressão estética, estas não deixam de existir e de ser produto de crenças.

O historiador Georges Didi-Huberman (1998, p. 37 – 40) afirma que diante da morte podemos assumir duas posturas: ser melancólicos ou tautológicos. Nesse sentido o *tautológico* olha para a imagem do túmulo, do caixão, e vê ali somente uma massa geométrica, figurativa e coberta de inscrições, mas nega que ali haja um morto, “o que vejo é o que vejo, o resto não importa. Já para o *melancólico*, o crente, o corpo também não está mais ali, ele está longe.” O ente querido já se encontra em outro local, mais puro e justo, em paz. E continua: “Não há nem um volume apenas, nem um puro processo de esvaziamento, mas “algo de Outro” que faz reviver tudo isso e lhe dá um sentido, teleológico e metafísico.”

O túmulo nos oferece essas duas atitudes, como simulacro e como elo entre o profano (mundo terrestre) e o sagrado (mundo celestial). A negação da morte como fim fica evidenciada na preocupação com a construção e manutenção de um túmulo, e as relações com a finitude são expressas nas simbologias contidas no espaço cemiterial. O cemitério passa a ser um espaço sagrado, como o templo, uma vez que

também é local de culto, e considerado como *solo sagrado, campo santo* por diversas manifestações religiosas. Eliade(2010, p. 56) refere-se ao Templo como local da preservação do sagrado, e assim também é o cemitério: “O templo ressanctifica continuamente o mundo (...) é graças ao Templo que o mundo é ressanctificado na sua totalidade (...) está (o templo) ao abrigo de toda corrupção terrestre.”

A estética cristã foi profundamente marcada pela atitude de produzir imagens geradas pela crença. Assim a estética cristã carrega o que o Didi-Huberman chama de melancolia, e tal característica deixou traços na arquitetura e na tradição cemiterial. Já que:

O homem da crença prefere esvaziar os túmulos de suas carnes putrescentes, desesperadamente informes, para enchê-los de imagens corporais sublimes, depuradas, feitas para confortar e informar – ou seja, *fixar* – nossas memórias, nossos temores e nossos desejos (1998, p. 48).

A morte desperta a consciência da própria finitude, pois apesar de ser uma experiência individual, revela toda uma manifestação simbólica social, religiosa, política e de classe, conforme a cultura que o morto está inserido.

O homem ao se deparar com a finitude da vida reage basicamente de duas maneiras distintas: com a negação ou a aceitação da morte terrena (STEYER, 2000, p. 74). A reação mais comum é a de negação do fato, pela qual a família do morto expressa seus sentimentos de revolta com o fim da vida através de inscrições, fotografias e objetos colocados nos túmulos que relembram a vida terrena. A aceitação da morte terrena aparece através de demonstrações de fé e de homenagens e saudações à vida do defunto.

Desse modo, os túmulos expressam uma idéia ou conceito do mundo dos vivos sobre o mundo dos mortos. Nesse sentido, também, eles podem ser considerados como objetos que representam a identidade cultural de uma determinada região em uma época específica, sob ponto de vista particular ou público.

Conforme o dicionário online Michaelis² O cemitério é o terreno que destina-se à sepultura dos cadáveres humanos. Mas, enquanto lugar de muitos significados e território de diversas crenças, o cemitério com suas imagens, seus símbolos, suas referências, também, constitui-se em importante fonte para a construção da história. Não importando qual a abordagem o envolva, estudar um cemitério é quase sempre falar de memória, de ancestralidade, enfim, é se aproximar de uma história cercada de representações e sentimentalidade.

A análise das representações da morte nas obras funerárias nos leva à história da morte. Neste sentido Bellomo (1988, p. 21) afirma que isso leva ao estudo das atitudes coletivas e a compreender as atitudes das sociedades em relação ao fim da vida, que atinge a todos, independentemente de classe, cultura e religião. Desse modo, o cemitério representa uma importante fonte de estudo da civilização e de mentalidades.

Neste sentido é que a necrópole, portanto, não seria a “cidade dos mortos”, mas sim a “cidade dos vivos e dos mortos”, pois expressa os sentimentos sociais que marcam determinadas culturas em determinados períodos de tempo, bem como o contexto histórico em que estão inseridas. Elias nos afirma “É especialmente para as desconhecidas

2 Fonte: <http://michaelis.uol.com.br>. Acesso em 22/11/2012.

gerações futuras que aqueles que estão agora vivos se voltam com tudo o que é significativo em suas realizações e criações.”(ELIAS apud BASTISTA, 2002, p. 64)

Aquilo que o homem faz durante a vida é diretamente ligado aos seus laços sociais e familiares, bem como de sua comunidade. Portanto, as representações funerárias estão relacionadas à manutenção da memória individual e coletiva do morto, tanto para fins políticos, culturais, religiosos e ideológicos. Daí a necessidade do culto aos mortos.

O cemitério passa então a ser o centro deste culto, com diferentes representações, sendo fonte reveladora das posições da população local perante a morte. Os epitáfios, as fotos e a decoração das sepulturas revelam como o morto é visto pelo seu grupo familiar e social, geralmente de forma idealizada.

Considerações finais

A morte tem um papel de grande relevância nas sociedades. A maneira como uma sociedade se posiciona diante da morte e do morto tem um papel decisivo na constituição e na manutenção de sua própria identidade coletiva e, conseqüentemente, na formação de uma tradição cultural comum.

Através do estudo da origem histórica dos cemitérios, verificamos que a humanidade se preocupa desde a pré-história com o destino que terá o corpo morto, e dessa forma, começam a enterrar seus defuntos em locais específicos, para o descanso final. Esses locais, os cemitérios, começam a reproduzir através de expressões funerárias como lápides,

túmulos, catacumbas, mausoléus, entre outros, a visão das comunidades sobre a finitude da vida.

Por meio das expressões funerárias, os cemitérios registram toda esta visão da humanidade com a morte. Somos fruto da racionalização advinda do Esclarecimento científico que promoveu a dessacralização da cultura, muitas vezes em nome do material e do consumo. Desse modo caberia perguntar pelo sentido que atribuímos atualmente à experiência existencial e antropológica da morte, numa vivência em grande parte leiga. Porém a subjetividade e emotividade humana são reveladas no espaço cemiterial. Desse modo, tornaram-se locais de representação de símbolos, com o potencial informativo sobre as identidades das comunidades em que estão inseridos, para preservar a memória dos indivíduos que estão lá sepultados, bem como dos contextos de que faziam parte.

Assim, a verdadeira morte é a perda da memória, da individualidade, sendo necessário preservá-la na pedra, através das inscrições tumulares.

Na tentativa de esboçar este levantamento buscamos, demonstrar que a morte está estreitamente vinculada à vida do ser humano e, portanto, faz parte integrante da História. E pelo lugar que se concede a ela numa determinada sociedade, pode-se definir a sua cultura. Além do mais, tudo o que dá respeito aos usos, costumes e ritos mortuários, interessa vivamente àqueles que se dedicam às ciências históricas e antropológicas. (VOVELLE, 1997, p.324)

Nesse sentido pretendemos entender de que forma a cultura ocidental estabeleceu a relação com a morte e com sua própria finitude, através do estabelecimento de locais próprios para depositar seus cadáveres: o cemitério.

Referências

- ALMEIDA, Marcelina das Graças de. *Morte, Cultura, Memória - Múltiplas Interseções: uma Interpretação Acerca dos Cemitérios Oitocentistas Situados nas Cidades do Porto e Belo Horizonte*. Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Tese de doutorado. 2007.
- ARIES, Philippe. *EL Hombre Ante la Muerte*. Madri: Taurus Ediciones, 1987.
- _____. *História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos Nossos Dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- BATISTA, Henrique S. de Araújo. *Assim na Morte como na Vida: arte e sociedade no Cemitério São João Batista (1866-1915)*. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.
- BELLOMO, Harry R. *A Estatuária Funerária em Porto Alegre (1900-1950)*. 1988. 204f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1988.
- CASTRO, Eliziana Trilha. VIANA, Alice de Oliveira. *A morte nos detalhes: religiosidade e elementos da estética funerária dos cemitérios de imigrantes alemães na Grande Florianópolis (SC)*. Anais do III Encontro da ABEC. 2008, p. 02. CD-Rom.
- CAPUTO, Rodrigo Feliciano. *O Homem e suas Representações sobre a Morte e o Morrer: Um Percorso Histórico*. Revista Saber Acadêmico. UNIESP, dezembro de 2008. N.6.
- CARRASCO, Gessonia Leite de Andrade. NAPPI, Sérgio Castello Branco. *Cemitérios como fonte de pesquisa, de educação patrimonial e de turismo*. REVISTA MUSEOLOGIA E PATRIMÔNIO - v.2n.2 - jul/dez de 2009. Disponível em: <http://revistamuseologiaepatrimonio>.

- mast.br/index.php/ppgpmus. Acesso em: 12 ago de 2013.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- ELÍADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. A essência das religiões. São Paulo: Editora WMF, 2010.
- GIACOIA Jr. Oswaldo. *A Visão da Morte ao Longo do Tempo*. Revista da Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto Hospital das Clínicas da FMRP: Universidade de São Paulo, 2005. N° 38. Vol. I
- HERTZ, Robert. A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death. In: Robben, Antonius C. G. M. (Org.). *Death, Mourning, and Burial: a cross-cultural reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades: Conversações com Jean Lebrun*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1988.
- LOUREIRO, Maria Amélia Salgado. *Origem Histórica dos Cemitérios*. São Paulo: Secretaria de Serviços e Obras da Prefeitura do Município, 1977.
- MORIN, Edgar. *O Homem e a Morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- STEYER, Fábio Augusto. Representações e Manifestações Antropológicas da Morte em Alguns Cemitérios do Rio Grande do Sul. In: BELLOMO, Harry R. (org.) *Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia*. Porto Alegre: EDIPUCS, 2000.
- VERNANT, Jean-Pierre. *A Morte nos Olhos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- VOVELLE, Michel. *Imagens e Imaginário na História: fantasmas e incertezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo: Ática, 1997.

Sessão Temática 13

Estudos Elementares de Epistemologia nas Ciências da Religião

Incentivar e acolher discussões teóricas que se ocupam com as dimensões elementares dos Estudos da Religião. Esta ST visa analisar aspectos específicos que constituem o fenômeno religioso, tendo como eixo os modos básicos de expressão da experiência religiosa, a saber: símbolo, mito, rito e doutrina. Nesse sentido, tem por objetivo desenvolver a compreensão destes modos de expressão bem como suas relações fornecendo elementos teórico-metodológicos para a compreensão do fenômeno religioso em suas várias manifestações. Para tanto, O GT possui 5 grandes horizontes temáticos: 1. Ontológico, 2. Fenomenológico e hermenêutico, 3. Analítico, 4. Pragmático-social e 5. Estético. Palavras-Chave: Linguagem, Religião, Experiência/Vivência, Interpretação.

Coordenação:

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires (UFJF), e-mail: frederico.pieper@ufjf.edu.br

Prof. Dr. Josias Costa (UEPA)

Prof. Dr. Gustavo Soldati Reis (UEPA)

Sincretismo como invenção da cultura: Possibilidades para as linguagens da Religião

*Gustavo Soldati Reis **

Resumo

O título desse texto inspira-se, claramente, na noção de “invenção cultural”, tal como formulada, nos anos 70 e 80 do século passado, por teóricos como Roy Wagner e Michel de Certeau, na fronteira entre antropologia e história. Dentro das tentativas epistemológicas de compreensão das experiências religiosas surge a noção de “sincretismo”, como uma possibilidade descritiva e compreensiva desses fenômenos religiosos na peculiar situação da interface de múltiplos códigos culturais (ritos, mitos, símbolos, dentre outros). A hipótese de trabalho é considerar, justamente, o sincretismo em seu poder de “inventar” os processos religiosos enquanto dinâmicas culturais. Isso significa que os agentes religiosos acionam discursos e práticas *táticas* em meio a *estratégias* prescritas (de Certeau) ou, conforme Wagner, a permanente dialética entre a *inovação inventiva* e os *contextos convencionais* de reafirmação das identidades culturais, no caso, dos símbolos religiosos que expressam essas identidades. Essa hipótese é, justamente, a tenta-

* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Professor Adjunto I do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação, Mestrado em Ciências da Religião, da Universidade do Estado do Pará – UEPA, em Belém. E-mail: gsoldatir@gmail.com

tiva crítica e analítica de responder ao problema de como elaborar uma teoria interpretativa da produção de sentido em contextos de vivência religiosa em situação de “fronteira”, ou seja, de apropriações e (des)apropriações, em ato, de “campos simbólicos” e suas *heterologias*, característica do que se nomeia por sincretismo. Assim, a comunicação alinha-se à proposta da ST em repensar uma epistemologia, enquanto hermenêutica das ciências da religião, a fim de superar leituras reducionistas da idéia de sincretismo, tais como “perda” ou “mistura” indiferenciada de experiências religiosas, o que denotaria uma “fraqueza epistemológica” de uma categoria que é, por sua vez, tão importante para os estudos de religião.

Palavras-chave: 1. Sincretismo (Religião); 2. Invenção (Cultura); 3. Hermenêutica; 4. Símbolo (sentido).

Introdução

Começamos o texto com a seguinte citação do antropólogo norte-americano Roy Wagner (1938-): “(...) as coisas que melhor podemos definir são as que menos vale à pena definir” (2012, p. 116). Essa breve citação leva à reflexão sobre a incerteza se o sincretismo está entre as “coisas” que melhor se pode definir. Porém, diante das inúmeras tentativas de definição do termo, parece que se chega a um ponto na literatura especializada que o melhor é tentar não definir mais. Afinal, tantas definições cobriam o alto preço da perda da especificidade epistêmica de uma categoria, por si só, já demais “fluida” (conforme a opinião do historiador francês Serge Gruzinski). Diante de um “la-

birinto epistemológico”, as múltiplas noções de sincretismo ora transitam em esquemas metodológicos mais “descritivistas”, ora mais “interpretativistas”, ora amaldiçoados pelo lastro ideológico colonialista que marcou a expressão, ora na celebração ufanista de carregar o termo como a quintessência da pluralidade religiosa em suas junções e interfaces (conforme o posicionamento do antropólogo italiano Massimo Canevacci). Não se pretende puxar o “fio de Ariadne” nesse texto, talvez porque a noção de sincretismo que aqui se quer manter é, justamente, aquela que pensa as interações religiosas como “labirintos”, ou seja, o que importa não é tanto uma saída ou um pretense produto religioso final a se buscar nos múltiplos contatos, mas as complexas travessias e combinatórias de caminhos possíveis. Essa metáfora do “labirinto” talvez aproxima-se, por hipótese, da compreensão de “invenção da cultura”, tal como proposto pelo já citado Roy Wagner e pelo cientista da religião Michel de Certeau. Cada um a seu modo. Ainda que não tenham trabalhado especificamente com a noção de sincretismo em seus estudos de religião, esses autores ajudam a pensar o sincretismo a partir da noção de “inventividade” correlacionando, dialeticamente, a necessária percepção das relações de sentido e de construção das representações, bem como dos aspectos ideológicos e de poder envolvido nas relações culturais.

De fato, a perspectiva é considerar o sincretismo em seu poder de “inventar” os processos religiosos enquanto dinâmicas culturais. Se não problematizou especificamente a categoria de sincretismo, Michel de Certeau, por sua vez, trouxe para o centro de suas reflexões epistemológicas a reinvenção da própria noção de cultura: esta é o constante campo de uma luta multiforme entre o rígido e flexível ou “[...] uma proliferação de invenções em espaços circunscritos” (CERTEAU, 2005,

p. 19; 235) desde que se compreenda, também, que a própria noção de invenção cultural é, ela também, cultura, para lembrar Wagner: “o estudo da cultura é na verdade *nossa* cultura: opera por meio de nossas formas, cria em nossos termos, toma emprestado nossas palavras e conceitos para elaborar significados e nos recria mediante nossos esforços” (2009, p. 68). Os estudos sobre sincretismo, posto que traduzidos como experiências culturais, é esse permanente esforço de “criar”, em termos de significações, palavras e conceitos que dêem conta de compreender o fenômeno religioso nas múltiplas situações de trânsitos e permanências culturais, entre o rígido e as flexibilidades de práticas e ideias.

1 Nos caminhos das invenções culturais: diálogos entre Michel de Certeau e Roy Wagner

Michel de Certeau (1925-1986) foi um jesuíta francês, importante pesquisador da história da mística cristã (na transição entre medievalismo e modernidade). Doutorou-se na Sorbonne, em 1960, em Ciências da Religião. Algumas de suas principais obras são as coletâneas de textos intituladas *A Cultura no Plural* (1974) e *A Invenção do Cotidiano – Artes do Fazer* (1980).

Para Michel de Certeau a cultura é definida como uma miríade de invenções em espaços circunscritos. Nos principais textos citados no parágrafo anterior, a noção de invenção é tributária da relação dialética entre o que Certeau chama de “estratégias” e “táticas”. É essa relação dialética o ponto central para o entendimento da própria cultura e, conseqüentemente, da religião, uma vez que esta é uma forma bem es-

pecífica de manifestação daquela. Assemelhar-se-á, em certa medida, ao que Roy Wagner chama de invenção e convenção. Esta estaria para as estratégias. Aquela para as táticas. A hipótese a ser considerada é, justamente, repensar o sincretismo religioso como sendo movimentado por essas relações táticas e estratégicas, ou seja, enquanto fenômeno cultural, o sincretismo é a radicalização das invenções religiosas, ainda que efetuadas em espaços convencionais estrategicamente circunscritos (por instituições religiosas, por exemplo).

A análise ceriteuniana, por exemplo, pressupõe que todas as formas de relações culturais implicam em relações de poder; poder/força para organizar os lugares e espaços produtores e reguladores de sentido através de bens de consumo simbólicos. Para esse aspecto, as estratégias seriam os cálculos, o tipo de relação de força que se estabelece a partir do momento em que um “sujeito” ou “sistema” de querer e poder pode ser isolado, ou seja, criador de um “lugar próprio”. O “próprio” das relações estratégicas implica em três características, de acordo com Certeau: 1. É fundado na vitória do lugar sobre o tempo, ou seja, as estratégias geram uma independência em relação às múltiplas variáveis circunstanciais; 2. Estabelece uma visão “panóptica” da realidade, ou seja, enquadra os elementos “estranhos” ao lugar em termos de medição, controle, prevenção e antecipação; 3. Estabelece uma forma de poder que não é consequência do controle, mas a razão de ser do mesmo (REIS, 2010, p. 89-90). Um poder que transforma as equivocidades culturais e históricas em uma planificação aparentemente unívoca (CERTEAU, 2003, p. 99-100). Assim, citando Certeau: “As estratégias são portanto ações que, graças ao postulado de um lugar de poder (a propriedade de um próprio), elaboram lugares teóricos (sistemas e discursos totalizantes), capazes de articular um conjunto

de lugares físicos [acrescente-se: simbólicos] onde as forças se distribuem” (CERTEAU, 2003, p. 102).

Por sua vez, as táticas são relações e cálculos que não contam com um “lugar próprio”. Essas relações se instauram no campo do *outro* que muitas vezes lhe é imposto, pois é o campo das relações de poder estratégicas. Se as estratégias (no caso, religiosas) prescritas são uma vitória do lugar sobre o tempo, as táticas, de acordo com Certeau:

[...] depende do tempo, vigiando para “captar no vôo” possibilidades de ganho. O que ela ganha, não o guarda. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em “ocasiões” [...] Do fundo dos oceanos até as ruas das megalópoles, as táticas apresentam continuidades e permanências. Em nossas sociedades, elas se multiplicam com o esfrelamento das estabilidades locais como se, não estando mais fixadas por uma comunidade circunscrita, saíssem de órbita e se tornassem errantes [...] (CERTEAU, 2003, p. 47)

Assim as táticas, por sua vez, apropriam-se e utilizam-se das “falhas” que as relações de poder estratégicas cometem em seu pretenso universalismo: é justamente aí que as táticas vão “à caça”: “[...] cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia.” (CERTEAU, 2003, p. 100-1). É justamente na arte das “táticas”, enquanto arte do “fraco”, que se encontram as possibilidades de se inventar o cotidiano. Todavia, é importante salientar que Certeau procura sempre manter a ambigüidade. Ao evocar relações de poder, a dinâmica religiosa e, em particular, o sincretismo, por exemplo, com seus “ídiomas simbólicos”, vive esses desníveis dentro de seus lugares próprios, uma vez que as estratégias religiosas são cindidas por trajetórias táticas dos

múltiplos sujeitos e atores sociais religiosos¹. Não há segurança, todavia, de que as táticas não venham a se converter em novas estratégias: há uma permanente tensão, comprovada nas próprias palavras de Cer-teau: “[...] A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha” (CERTEAU, 2003, p. 100).

Do ponto de vista das relações estratégicas o sincretismo, no campo antropológico, já foi amplamente visto pelas instituições reguladoras de poder (academia, programas de preservação do patrimônio histórico e cultural, com ou sem verbas governamentais, por exemplo) como uma experiência, no máximo, de mudança e acomodação, mas sempre com o olhar suspeito sobre possíveis máculas, no caso da religião, às experiências traditivas originárias, consideradas “puras” em seus aspectos essenciais. Estratégias essas que perpassam vários discursos teológicos também, uma vez que, marcados hegemonicamente por uma leitura dogmática, principalmente no que tange ao tema da revelação, circunscreve as práticas sincréticas a momentos que apontam para espaços maiores de *inculturação* ou *inclusivismo* ou *pluralismo*, termos mais bem “comportados” do ponto de vista epistemológico (nem tanto ideológico). A proposta certeauniana ajuda a olhar os fenômenos nomeados por sincretismo sem desconsiderar o “próprio” das relações de poder estratégicas, mas a partir das construções epistemológicas, se assim podemos nos expressar, realizadas pelas ações táticas dos atores sociais ordinários. Se as ciências da religião beberam

1 Em outros termos para caracterizar a ambiguidade: “O sistema onde circulam é demasiadamente amplo para fixá-los em alguma parte, mas demasiadamente regulamentado para que possam escapar dele e exilar-se alhures”. Cf. CERTEAU, M. de. **A Invenção do Cotidiano**, p. 104.

(e bem) profusamente no campo das hermenêuticas dos símbolos religiosos e, se lidar com símbolos significa problematizar seu pretensão “excesso de significação”, porque não pensar o sincretismo justamente como a radicalização, a extensão, ao limite, dos múltiplos significados representativos gerados nos encontros, aproximações, transversalidades mas, também, desencontros e desapropriações nas interfaces religiosas? Esse seria um primeiro sentido de compreensão de como o sincretismo reinventa as culturas religiosas.

O antropólogo Roy Wagner, de formação bem transdisciplinar (astronomia, literatura e história), doutorou-se em Antropologia em 1966. Em 1967 publica *The Curse of Souw* e, em 1972, a obra *Habu*. Esta, sobre a relação entre inovação e significação na religião dos Dari-bi. Aquela, sobre a noção de clã, aliança e parentesco no mesmo grupo étnico (habitantes na região do monte Karimui, na Nova Guiné). Seu texto clássico, *The Invention of Culture* foi publicado, originalmente, em 1975. Em um *Post Scriptum* publicado em 2010, especificamente para a edição brasileira do texto *A Invenção da Cultura* (edição “portátil” de 2012), Wagner sintetiza sua releitura da relação entre dois domínios universalmente reconhecidos da experiência humana: o dado/inato à natureza das coisas e o domínio dos assuntos e temas que os seres humanos podem exercer o controle e assumir responsabilidades. É claro que esses domínios variam de cultura para cultura. Assim importa, para Wagner, como esses domínios podem ser representados e as maneiras como podem ser “subvertidos”. É a essa dialética que se nomeia por “invenção da cultura”. No caso da religião, poderíamos dizer, a “invenção do sincretismo”. Em uma frase, o próprio Wagner define sua tese central acerca da referida inventividade: “A causa do efeito é o efeito da causa” ou, “Uma variante convenientemente alte-

rada dessa sentença, como ‘a insanidade do controle humano sobre o inato é a insanidade inerente ao próprio controle’” (WAGNER, 2012, p. 369).

De maneira complementar as ideias de Michel de Certeau, Roy Wagner aponta para a compreensão da dimensão simbólica como decisivo para compreender as culturas em seus processos inventivos. Digo complementar, uma vez que Certeau também valorizava uma “hermenêutica dos símbolos” para a compreensão das mudanças e percursos culturais. Ao analisar a linguagem religiosa cristã e seu “produto” epistemológico, ou seja, o discurso teológico, Certeau afirma:

As linguagens da fé são *simbólicas* [...] Isto ocorre com as funções que organizam o cristianismo. Nenhuma delas diz ou circunscreve a verdade, senão que remetem umas às outras de uma maneira que nunca encerra o sentido [...] e não enclausura um lugar senão no ato de permitir outro (CERTEAU, 2006, p. 229)

É esse jogo de “remeter contextos simbólicos uns aos outros” que estará no foco de discussões de Wagner para a compreensão da própria idéia de cultura. Nunca é demais lembrar que Wagner foi educado antropológicamente em meio às descobertas de uma “antropologia mais simbólica”, tendo sido orientado por David Schneider. Para Wagner, palavras como “invenção” e “inovação” são utilizadas para distinguir atos ou ideias originais de ações e pensamentos que se tornaram estabelecidos ou habituais, enquanto representações (percepção simbólica), muito embora isso possa pressupor certa natureza automática ou determinada das ações ordinárias. Para Wagner, nas vivências e “desvivências” religiosas, enquanto processos culturais inventivos, a

comunicação e expressão significativa são mantidas sempre pelo uso de elementos simbólicos (2012, p. 110). Mas o interesse de Wagner não é somente dissecar as estruturas dos arranjos simbólicos, mas perceber que esses elementos (gestualidades, palavras e etc.) “(...) só tem significado para nós mediante suas *associações*, que eles adquirem ao ser associados ou opostos uns aos outros em toda sorte de *contextos*. O significado, portanto, é uma função das maneiras pelas quais criamos e experienciamos contextos” (WAGNER, 2012, p. 111). Uma boa síntese dessa percepção pode ser observada no texto do antropólogo Luiz Benites:

Sua teoria da cultura [Wagner] é, entre outras coisas, uma teoria da simbolização. Segundo esta teoria, os símbolos não se relacionariam com nenhuma realidade externa a eles, mas somente com outros símbolos. Logo, nenhuma realidade guardaria qualquer tipo de externalidade em relação aos símbolos, pois estes não poderiam ser desconectados da percepção dela. O espaço em que os símbolos relacionam-se uns com os outros, em combinação infinita, é denominado “contexto”. Aqui encontramos o primado relacional da teoria do autor: a relação precede os termos relacionados. Por conseguinte, o significado só pode ser pensado em suas relações, em seu contexto, já que os símbolos só adquirem algum sentido quando relacionados entre si (2007, p. 118)

Esses “contextos culturais”, a partir das relações simbólicas interfaceadas, podem ser compreendidos pela relação dialética entre o que Wagner chama propriamente de invenção e convenção: “A invenção muda as coisas, e a convenção decompõe essas mudanças num mundo reconhecível” (2012, p. 144). Os símbolos/ representações culturais

são “convencionados”, ou seja, “estabelecem relações padronizadas no interior de um campo discursivo, “construindo uma rotulação ou codificação ‘dos detalhes do mundo’ que é ordenado” (BENITES, 2007, p. 118). Se há o aspecto importante da socialização e coletivização dos sentidos representados e que dão identidade aos grupos culturais, por outro lado as convenções “amarram”, circunscrevem as possibilidades dos “excessos de significação” característico das representações simbólicas. Se não tanto com o acento mais negativo, a nosso ver essa idéia de convenção aproxima-se da noção de “estratégias” colocada por Michel de Certeau. É nesse momento que as relações culturais instalam suas “invenções”, aproximando-se daquilo que Certeau nomeou por “táticas”. É a invenção cultural a contínua ruptura, mudança nos significados representacionais, ainda que a convenção decomponha essas mudanças em um mundo reconhecível (WAGNER, 2012, p. 144). Todavia:

[...] não podemos apelar para a força de algo chamado ‘tradição’, ‘educação’ ou orientação espiritual para dar conta da continuidade cultural – ou, na verdade, da mudança cultural. As associações simbólicas que as pessoas compartilham, sua ‘moralidade’, ‘cultura’, ‘gramática’ ou ‘costumes’, suas ‘tradições’, são tão dependentes de contínua reinvenção quanto as idiosincrasias, detalhes e cacoetes que elas percebem em si mesmas ou no mundo que as cerca [...] Assim, nossa ostensiva interação entre cultura e natureza é, de fato, uma dialética da convenção continuamente reinterpretada pela invenção e da invenção continuamente precipitando a convenção (WAGNER, 2012, p. 138; 178)

É possível, assim, estender esse raciocínio para a compreensão do sincretismo como a partilha de representações de símbolos religiosos no “li-

mite dialético” entre táticas e estratégias ou invenções “convencionalizadas”, uma vez que as práticas sincréticas “jogam” as vivências religiosas em profundas interfaces. Já não se trata de pensar o sincretismo como um produto que surge das interações religiosas, mas pensar essas interações em situação “de fronteira”, de rupturas e junções sempre tensivas.

2 A título de proposições: sincretismo e linguagens da religião

O sincretismo pode ser olhado pelas táticas de construções de contextos de significação. Não somente as “perdas e ganhos” na interpretação dos símbolos em interação religiosa, mas na compreensão das partilhas dos contextos. De novo com Wagner: “Se as associações contextuais de um elemento simbólico são compartilhadas, a significância de sua extensão ou “empréstimo” para uso em outros contextos também será compartilhada” (2009, p. 113). As práticas sincréticas, ao criarem as disposições táticas de desvios, “distorções” e subversões, criam ambigualmente novos contextos de interação religiosa, mesmo que esses novos contextos interacionais, para lembrar Certeau, fundem novas estratégias de permanência. Mas, nessa etapa do processo, ainda poderiam ser chamadas de sincréticas?

Ainda assim, o que essa noção de sincretismo pode ajudar para as linguagens (olhares; perspectivas) que expressam as bases epistemológicas dos estudos de religião? Primeiramente, propor o reposicionamento da noção de sincretismo, justamente, na interface de saberes e não somente na fronteira entre antropologia e teologia. Pensar o sincretismo como invenção de culturas religiosas (e inventada por

elas) é pensar, justamente, uma dialética entre junções e disjunções, pois criações distorcidas (a partir de que ponto de vista?) não deixam de serem criações. Quando pensamos o fenômeno religioso na congruência e incongruência de múltiplas interfaces (se a discussão parte do campo simbólico, não dá para evitar isso, justamente porque as representações simbólicas evocam interpretações contraditórias) é preciso reconhecer aos sujeitos e atores religiosos que vivenciam o sincretismo em ato, e não somente aos analistas do fenômeno, certo protagonismo “epistêmico”. Isso coloca outras coordenadas, outras epistemologias em vigor. O sincretismo exige mais e não de menos. Exige, para lembrar outro antropólogo norte-americano, Clifford Geertz, uma hermenêutica de hermenêuticas, um colocar-se no mesmo plano epistemológico do “outro”². Como afirmam Wagner, “Se a invenção é mesmo o aspecto mais crucial de nosso entendimento de outras culturas (...) se reconhecemos a criatividade do antropólogo [e do cientista da religião – assento meu] na construção de sua compreensão de uma cultura, certamente não podemos negar a essa cultura e a seus membros o mesmo tipo de criatividade” (2012, p. 107). É a sempre e importante salutar questão, que tanto perseguia Certeau, de repensar a partir de que lugar e condições produzem-se as discursividades, as representações simbólicas. Discussões sobre o sincretismo religioso

2 Conforme as ideias do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro na distinção que faz entre Sociologia e Antropologia. Diz o referido antropólogo: “Trata-se de tentar dialogar *para valer*, tratar as outras culturas não como objetos da nossa teoria das relações sociais, mas como possíveis *interlocutores* de uma teoria mais geral das relações sociais. Para mim, se há alguma diferença entre antropologia e sociologia, seria essa: o objeto do discurso antropológico tende a estar no mesmo plano epistemológico que o sujeito desse discurso”. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A Inconstância da Alma Selvagem**, p. 486.

não podem prescindir desse aspecto, sob pena de uma brutal reificação da noção. Para Wagner, pensar a cultura e, acrescento, a religião, é sempre um contínuo investimento em ideias. Esse investimento busca “(...) equivalentes externos que não apenas as articulem, mas também as transformem sutilmente no processo, até que esses significados adquiram vida própria e possuam seus autores. O homem é o xamã de seus significados” (WAGNER, 2012, p. 106). Nesse sentido, nessa bela metáfora, podemos dizer que o sincretismo seria um dos “espíritos” que devem possuir os pesquisadores e pesquisadoras de religião em seu “xamanismo” epistemológico.

Em segundo lugar, as ideias de Certeau e Wagner ajudam a pensar o sincretismo religioso para além de dicotomias disciplinares que associam o sincretismo a expressões religiosas mais populares em oposição a formas mais institucionalizadas e “traditivas” ou, na terminologia certeuaniana, associar o sincretismo só a práticas táticas (ou propriamente inventivas, no dizer de Wagner) e as formas mais institucionalizadas às estratégias (ou às convenções, na terminologia de Wagner). Nesse caso, sincrética sempre é a religião do outro, seja para reforçar a plenitude de resistência de religiões populares e “desviantes” em relação a práticas religiosas hegemônicas e fortemente institucionalizadas, seja para vitimizar e subalternizar esses mesmos grupos sincréticos. Valoriza-se o engajamento e a criatividade cultural desses grupos, mas lhes é negado sua preponderância epistêmica.

Isso significa que pensar epistemologias nos estudos de religião, a partir de categorias como o sincretismo, informado pelas ideias de Certeau e Wagner, é não perder de vista a dimensão política de poder envolvido nas múltiplas negociações nas fronteiras sincréticas. Nunca é demais lembrar que a noção de sincretismo surgiu nas múltiplas dis-

putas (guerras) dos diversos grupos étnicos do arquipélago de Creta. De sua conotação política migrou, principalmente ao longo da história do ocidente (principalmente nos circuitos de hegemonia cristãs), para sua conotação religiosa. Mas o transfundo de disputas permaneceu. A história do conceito, muitas vezes, parece ter “pacificado” (em meio a guerras epistemológicas) esse mesmo conceito ao associá-lo à ideia de aproximação, junções e, até, misturas. Mas e os aspectos violentadores, dissonantes, o “sem-sentido” que perpassa a experiência humana religiosa, principalmente em situação de múltiplos contatos, como parece ser o caso do sincretismo? Se, de fato, uma das contribuições que os estudos de sincretismo podem dar às linguagens da religião, consiste em um repensar uma “hermenêutica dos símbolos” religiosos, não é o caso de se assumir mais densamente as relações de poder (tomada aqui no sentido de políticas epistemológicas mesmo) que envolve o jogo das representações simbólicas convencionais e inventivas? Se for possível constatar, empiricamente, que as práticas sincréticas são constituídas por relações (ora afirmadas mais explicitamente, ora mais furtivamente) onde símbolos religiosos são profundamente ressignificados, não é possível, ao passar para o plano da elaboração epistêmica, associar o sincretismo somente com as táticas e positivities inventivas. A relação é mais ambígua. Quem ressignifica o faz, também, querendo instituir seus “próprios”, suas estratégias convencionais “estabilizadoras”.

Conclusão

Esse texto constitui-se em um breve percurso reflexivo. Procurou semear algumas hipóteses, a partir da comunicação apresentada, acer-

ca da importância da categoria do sincretismo para os estudos de religião, ou melhor, as linguagens epistêmicas que perfazem esses mesmos estudos. Com o auxílio das teorias culturais de Michel de Certeau e Roy Wagner, postula-se o sincretismo como uma categoria para interpretar espaços simbólicos prenhe de representações em constante interface. Os sujeitos e atores sociais religiosos acionam, em ato, práticas e discursos que ora reforçam estratégias prescritas como forma de consolidar convenções sociais, a fim de garantir certa padronização na reinterpretação dos símbolos religiosos, ora acionam táticas inventivas que “movimentam” as fronteiras das representações, criando as inovações práticas e semânticas, típicas de fenômenos de sincretismo religioso. Essa análise não pode estar desvinculada da percepção que as relações entre os pares “táticas-estratégias” e “convenções-invenções” são profundamente configuradas a partir de contextos de intensas representações de poder. Daí os “jogos políticos” que perfazem as representações simbólicas também. Se o sincretismo radicaliza a interface simbólica, “forçando” as experiências religiosas a jogarem com o máximo possível de suas capacidades de resignificar as representações (posto que em situação de fronteiras), então pensar o sincretismo é pensar os ditos jogos políticos que regem nossas práticas e discursos, ou seja, nossa “alma epistêmica”. O importante é continuar a caminhada e aprofundar as reflexões aqui iniciadas.

Referências Bibliográficas

BENITES, Luiz F. R. Cultura e Reversibilidade: breve reflexão sobre a abordagem “inventiva” de Roy Wagner. In: **Campos** – Revista de

Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, v.8, n.2, p. 117-130, 2007.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. 1. Artes de fazer. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **A Cultura no Plural**. 4.ed. São Paulo: Papyrus, 2005.

_____. **La debilidad de creer**. Buenos Aires: Katz, 2006.

REIS, Gustavo S. **Ambiguidade como Inventividade**: um estudo sobre o sincretismo religioso na fronteira entre Antropologia e Teologia. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo – UMESP, 2010.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac&Naify, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem**. 2.ed. São Paulo: Cosac&Naify, 2006.

A distinção e relação do conceito de religião, religiosidade e fé em Libânio

*José Almir da Costa **

Resumo

As mais diversas expressões religiosas trazem na sua estrutura certo nível de normas, templos, ritos e dias sagrados para celebrar (Religião), assim como expressões litúrgicas, relação com o transcendente, experiência do sagrado, do radicalmente outro (religiosidade). Da mesma forma, manifesta algum nível de entrega e de adesão a uma Palavra revelada (fé). O esforço teórico dessa pesquisa centra-se na distinção desses campos semânticos. Distinção sem separação bem como relação sem confusão. Por fim, em face desse cenário religioso atual, nos perguntamos quais tendências são mais plausíveis a tal cenário. Mais: quais aspectos delas são positivos ou negativos.

Palavras-chave: Religião; fé; religiosidade; plausibilidade; distinção; relação.

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

Introdução

Metodologicamente, faz-se necessário especificarmos o recorte dessa temática, quanto à abordagem. Trata-se de tomar a fé sob o viés cristão sem, no entanto, pretender ser a mais importante ou absoluta das abordagens. Muito pelo contrário, para compreender a fé cristã, assim como suas implicações na vida do crente, necessita-se minimamente compreender a fé em outros níveis: Fé antropológica, fé religiosa, fé teológica, fé eclesial (LIBÂNIO, 2004).

Nossa abordagem se fará em três momentos. Em primeiro lugar, procuraremos fazer a distinção dos conceitos de religião, religiosidade e fé. Conforme Libânio, “a distinção faz-se tanto mais necessária quanto mais os campos se parecem e se confundem na linguagem comum”. (LIBÂNIO, 2002, p.88). Isso vale para os conceitos de religião, religiosidade e fé, para os quais, muitas vezes, na linguagem coloquial, não se precisam as devidas distinções. Esclarecer a distinção é, portanto, fundamental para uma posterior articulação desses campos semânticos. Pois, qualquer articulação, sem antes ter claro os devidos elementos envolvidos, incorre facilmente em equívocos. Vale ressaltar: é distinção sem separação. Distinções que não se excluem, mas que se incluem. No nível do ideal, é o que se pretende a religião cristã, experimentar de forma integradora e relacional a religião, a religiosidade e a Fé. É bem verdade, com maior assento sobre a fé.

Em seguida, procuraremos estabelecer a relação desses conceitos. Relação sem confusão. Por fim, analisaremos, no contexto atual, marcado por uma explosão religiosa, algumas tendências dos crentes em face da religião, religiosidade e fé.

1. Distinção entre religião, religiosidade e fé

1.1. Religião

Na perspectiva de Libânio, quais elementos estão envolvidos no conceito de religião? Quando ele olha a religião, o faz sob o aspecto organizacional que pressupõe pessoas (Papa, bispos, padres, diáconos e leigos), lugares (Catedrais, Igrejas, Matrizes, Santuários, Capelas) tempo (domingo, festa, quaresma, páscoa etc.), Ritos (romano, bizantino, Pio V, ritos para cada celebração), doutrina (sobre os vários conteúdos da teologia, cristologia, eclesiologia, escatologia, trindade, mariologia e sacramentologia), símbolos (água, luz, cruz, imagens), disciplina (idade necessário para casar, batizar quando preenche tais requisitos, curso disso, curso daquilo).

Em face a isso o que faz a religião? Recolhe esses elementos e os organiza. O exemplo mais clássico, que tão bem elucida esse aspecto, é a profissão de fé cristã, cuja base e fundamentação são doutrinárias. Para Libânio, “a religião indica o caminho da razão, da experiência humana para ligar-se com o divino. Institui um sistema de ritos, práticas, doutrinas, constituições, organizações, tradições, mitos, artes que possibilitam essa relação com o mundo divino” (LIBÂNIO, 2002, p. 90).

Nesse sentido, a religião vê-se envolvida com três elementos básicos: sistema, organização e corpo social. Enquanto sistema, ela se configura como corpo orgânico, cujos sujeitos envolvidos e interconectados trabalham, pensando no perfeito funcionamento da instituição. Suas leis, normas e doutrinas existem para fazer um sistema maior funcionar e se perpetuar no mundo.

Daí que, segundo D. Hervieu-Léger, há dois traços fundamentais da religião vinculados ao sistema, à organização e ao corpo social: a

Tradição e a comunidade. Sem esses dois elementos dificilmente uma religião perpassa e permanece no tempo (cf. D. HERVIEU-LÉGER *apud* LIÂNIO, 2002, p. 90)

Na mesma linha, Libânio (2002, p. 91) afirma:

o sentido-base mínimo da religião vincula-se a experiências, expressões vinculadas a uma tradição e comunidade espiritual. Levada ao extremo, não se precisa de fé nem de nenhuma revelação nem de nenhuma transcendência para pertencer a uma religião. Basta o rito, o comportamento simbólico que se herda de uma tradição e se cumpre no interior de uma comunidade. Mas, nesse caso, a religião se anularia a si mesma, porque o último sentido do rito é religar com o divino e o divino desapareceria.

Por um lado, a Tradição tem a missão de ligar a história como uma espécie de espinha dorsal. Sem tradição não há minimamente possibilidade de a religião ser entregue às sucessivas gerações. Aqui está a grande intuição positiva do momento atual: como fazer com que a tradição, ao mesmo tempo, integre elementos da história, mas se deixe renovar por ela? Ser hermeneuticamente atualizada dentro de um conjunto dinâmico e não estático. Recordar-se, nesse contexto, a frase de Dom Helder Camera que afirmava: “feliz de quem entende que é preciso mudar muito pra ser sempre o mesmo”.

Por outro lado, essa tradição necessita de uma comunidade que acolha as leis, as crenças, os símbolos, as doutrinas que a religião formula. Em trocadilho de palavras, a tradição é compreendida no âmbito universal e, por sua vez, a comunidade, que também é tradição, no sentido singular da história. Aquela não se perpetua sem esta, ao mesmo

tempo que esta não se liga à história sem aquela. A riqueza atual está em perceber a singularidade das comunidades. Pois, quanto mais singulares elas forem tanto mais a religião tornar-se-á universal, entendida enquanto abertura para acolher outras expressões religiosas. Passemos agora, à distinção do segundo campo semântico: religiosidade.

1.2. Religiosidade

Quando falamos de religiosidade entramos noutra campo semântico, o qual é distinto da religião e da fé. Frisamos, mais uma vez: distinção e não separação. Como o modelo de Calcedônia: “união sem confusão”. Porém, metodologicamente viável, pois quando os termos se identificam convém estabelecer a distinção para, posteriormente, articulá-los.

Quais elementos são constitutivos da religiosidade? O característico da religiosidade é a experiência que o fiel faz de Deus a partir dos espaços, símbolos, cânticos, incenso, isto é, a experiência de algo diferente de si, do totalmente outro. Proximidade com o transcendente. Enquanto a religião entra no nível da normatividade, a religiosidade garimpa o universo da estética, da beleza, do encanto, seja pela arte visual dos espaços, cada vez mais ornamentados, preparados para deslumbrar nossa visão, seja pela arte da harmonia musical e toda ritualidade das celebrações.

Conclui-se, dessa forma, que, quando queremos fortalecer a religião, então pomos ordem, autoridade sobre os fiéis, limites e interditos, pois, a religião não suporta desordem, rebeldia, indisciplina. No entanto, quando queremos falar aos sentimentos das pessoas embelezamos os espaços e as liturgias.

Na perspectiva de Libânio (2002, p. 92), essa dimensão

corresponde à necessidade afetiva pessoal de estar ligado com algo distinto de si. (...) Prolonga uma afetividade sem objeto preciso, satisfaz-se com vagas efusões, busca sensações e emoções que lhe dão a ilusão do amor universal. A religiosidade bate bem com uma comunhão panteísta, sem precisar de doutrinas exatas. A religiosidade não se vincula necessariamente a uma religião e, quando o faz, assume da religião os elementos que a satisfazem e não enquanto são tradição e comunidade.

Levemos em conta três elementos da experiência religiosa. Primeiro, a capacidade que a religiosidade tem de fornecer uma experiência que tire as pessoas do ordinário da vida humana, do tédio da mesmice e da rotina, do frenesi estressante do cotidiano que não permite pensar e viver o existencial. Ademais, estabelece, a partir da automeditação, uma maior integração da pessoa humana. Tal experiência leva ao mergulho dentro de si. Sempre, obviamente, inspirado por algo transcendente a si, não necessariamente vinculado à religião ou até mesmo à fé.

Relacionado a isso, um segundo elemento da religiosidade é a ligação que se estabelece entre o religioso e o emocional, o sentimental das pessoas. Quando o momento de meditação leva o fiel a essas fortes emoções, há uma tendência a dizer que valeu a pena.

Ainda se referindo a esse aspecto temos a fuga da dor. O ser humano da pós-modernidade vive constantemente fugindo da dor. A religiosidade possibilita, mesmo que seja pelo curto tempo, uma espécie de droga religiosa, a fuga dessa dor ou seu refrigério. Na região cristã, é a cura por meio da oração ou outras práticas religiosas. No budismo, através do Nivana, a libertação do sofrimento. No espiritismo, as su-

cessivas reencarnações libertam-nos dos sofrimentos passados e nos levam a um plano superior.

Por fim, um terceiro elemento: considerar a experiência antagônica que o religioso provoca na pessoa humana, presença e distância em referência ao sagrado. Ao mesmo tempo em que nos desperta para proximidade dele,

o sagrado guarda certa ambivalência que permite comportamento e reflexões antagônicas. Ele, na sua força e riqueza, valoriza nossas realidades. Isso pede contato com ele. Veja-se o desejo que as pessoas têm de tocar as coisas sagradas, sobretudo aquelas que estão cercadas de maior poder. Haja vista a concorrência dos fiéis aos santuários de Aparecida, de Fátima, de Lourdes (LIBÂNIO, 2002, p. 93).

Há, no bojo da experiência sagrada, algo de intocável. O sagrado é perigoso e pode destruir o ser humano. Isso leva ao efeito contrário. Não se toca o sagrado, afasta-se dele, guarda-se respeito e distância. Notoriamente, as Igrejas, antes do Concílio Vaticano II, demonstravam esse aspecto, separando, com grade, o presbitério da assembleia: toda a concepção bíblica de não poder ver Deus face a face, o antigo costume de participar da celebração com véu.

Nesse sentido, ao mesmo tempo em que não vê o divino, o divino também não nos vê. Nessa mesma linha, poderíamos multiplicar os exemplos, mas somente para dizer que o sagrado atrai e ao mesmo tempo distancia. O desafio a que interpõe é como passar de uma religiosidade, excessivamente apegada aos sentimentos religiosos, muitas vezes desvinculados da experiência humana, para a fé que, mesmo trazendo elementos da religião e da religiosidade, não se reduz a essas expressões? É o que tentaremos fazer no passo seguinte.

1.3. Fé

A fé, necessariamente, existe expressada e formulada em conceitos, linguagens, imagens e interpretações próprias das diversas culturas. Só assim, a fé pode ser significativa para as pessoas e as comunidades que falam essa linguagem determinada e que vivem nesse contexto cultural. “Não existe fé independente de um modo de vida, isto é, de uma forma ou figura concreta de vida. Daí porque não se pode falar de fé ‘em si, como algo separado da vida/práxis concreta do crente’”. (AQUINO JÚNIOR, 2011, p.19)

“Fé é resposta a uma palavra revelada. Só se fala dela em religiões que apelam para uma revelação profética ou escrita” (LIBÂNIO, 2002, p. 98). Libânio exemplifica o que é fé na visão bíblica a partir de Marcos 1,15: “Cumpriu-se o prazo e está próximo o reinado de Deus: arrependei-vos e crede na boa notícia”.

Três elementos imbricados fundamentam o cerne da fé na visão cristã bíblica. Primeiro, uma Palavra Revelada. Deus que se dá numa palavra, a qual interpela o interlocutor. A palavra feita carne, historicizada na carne de Jesus de Nazaré. Enquanto palavra, exige-se escuta, e assim adentramos ao segundo elemento: escuta que exige conversão da parte de quem crê, porque a Palavra revela quem é o Deus de Jesus Cristo. E o terceiro, uma adesão ao Reinado de Deus, cuja explicitação dá-se numa práxis libertadora, tanto a nível pessoal como social.

A fé é dom de Deus, de modo que nesse nível, não existe nenhum mérito de nossa parte para recebê-la, no entanto, é tarefa nossa realizá-la. Ela é dom-tarefa. Como dom provoca resposta pessoal e livre, tanto de aceitação ou rejeição. Supera a ideia de fé como obrigação ou recebida unicamente por transmissão dos pais. Ela não se compra ou se conquista exclusivamente pelo esforço da pessoa humana. É gratui-

dade da parte de Deus. Dom tão valioso que se encontra além de qualquer merecimento humano. Do ponto de vista cristão, depende não somente de expressões piedosas (religiosidade), por mais essenciais que pareçam. Nem, tampouco, de cumprir regras e normas exteriores (religião). Mas, radicalidade da conformação e configuração da nossa vida com a vida de Jesus: “Não basta ter fé em Jesus (confessá-lo doutrinalmente e celebrá-lo ritualmente), é preciso ter a fé de Jesus” (AQUINO JÚNIOR, 2011, p. 20).

Essa entrega e a radicalidade da fé, levadas às últimas consequências, dispensa, de certo modo, tanto a religião como a religiosidade. Tal experiência observa-se na vida de Jesus. Nos instantes finais da entrega da cruz, em si, não havia nada ou quase nada de religião, pois lhe expulsaram da sua religião. Assim como nada de religioso, por conseguinte, a cruz não revelava nenhuma beleza, não provoca enlevo emocional. Mas sobrou a fé. “Pai, em tuas mãos entrego o meu Espírito” (Lc 23,46). Essa atitude de entrega ao projeto de Deus, que de *per si*, não é nosso, porém assumimos como sendo, é a fé, no sentido mais cristalino do termo.

Para Libânio (2002, p. 99), o fundamento dessa distinção que ora realizamos está

na estrutura da pessoa humana, no seu caráter pessoal e social, na sua dimensão existencial e pública, e no Outro que se apresenta como parceiro do diálogo religioso. O ser humano é um homo religiosus (religiosidade) que vive socialmente essa dimensão (religião) e responde a uma interpelação do Deus revelador (fé).

Observa-se que religião, religiosidade e fé existem numa realidade social e cultural concreta. Como essas realidades se relacionam entre

si e se esclarecem? A essa questão ocupar-nos-emos no próximo tópico desse texto.

2. “Relação” entre religião, religiosidade e fé

O ideal ou aquilo que se pretende, seja conscientemente ou não, no interior de uma instituição religiosa, especificamente cristã, é a vivência de forma equilibrada dessa relação mesmo sabendo que, dependendo dos contextos e dos momentos históricos, pesar-se-á, ora mais para religião, ora mais para religiosidade, noutro momento, mais para fé. Contudo, sem pensar a autonomia absoluta de uma realidade sobre a outra, recaie sobre a fé, o intento de ser o elemento criticizador e prioritário frente aos demais. O esforço, aqui, volta-se para sutileza de perceber quais os pontos de convergência dessa relação.

2.1. Religião e religiosidade

Essa relação, à primeira vista, parece muito óbvia. Porém, a obviedade dos fatos camufla os detalhes dos eventos. Seguindo a provocação de Libânio, essa relação estabelecida entre religião e religiosidade, compara-se à relação que se estabelece entre a pergunta e a resposta. A pergunta provoca uma resposta e essa, por seu turno, suscita novos questionamentos que, por sua vez, precisam-se intentar novas respostas. Assim sendo, “a religiosidade é a pergunta. A religião é a resposta” (LIBÂNIO, 2002, p. 100).

O risco da religião é não escutar as instigantes questões emergentes do momento atual. Incurrendo nesse abismo, as religiões, que não respondem a tais inquietações, tendem a eclipsar, ou, em última hipó-

tese, esfriarem-se ou tornam-se inexpressivas. “A cultura dominante aguça-a ou anestesia-a. Há tempos mais florescentes para as religiões que outros, para uma religião em especial que para outra” (LIBÂNIO, 2002, p. 101).

Nesse sentido, a religião é de ordem “conjuntural”. Ela sofre de modo positivo ou negativamente a conjuntura de seu tempo enquanto que a religiosidade é uma dimensão “estrutural” do ser humano. Obviamente, outrossim, sofre consequência de seu tempo, porém em nível diferente. A religiosidade, na dimensão subjetiva antropológica, suscitará novas inquietações, pois é constitutivo do homem e da mulher continuarem perguntando. Já a religião, enquanto é condicionada positiva ou negativamente pelo seu tempo, pode se fechar e não responder a essas provocações. Ou ainda responder de forma insatisfatória.

No tocante a esse ponto, Libânio articula desse modo:

a relação entre religião e religiosidade permite falar de duas faces complementares. Mas não há garantia de que as religiões concretas se harmonizem com a religiosidade de determinado momento cultural. As religiões nascem e morrem. A religiosidade estrutural permanece, modificando-se conjunturalmente. Até então não se conseguiu provar que a religiosidade fosse puramente conjuntural e pudesse um dia desaparecer totalmente, como certas teorias da secularização pensaram. Os fatos têm desmentido tal hipótese (LIBÂNIO, 2002, p. 101).

Aqui surge algo, no mínimo, paradoxal. A religiosidade é, ao mesmo tempo, “estrutural” e “conjuntural”. Serve-se desses dois vieses para ser de sempre e por todo sempre. Com o estrutural ela perpassa a história,

suscitando novas questões. Já o conjuntural lhe faz perguntar a partir do seu tempo. Logo, diríamos, com um olho na história e outro na consistência dos termos, que a religiosidade carece, em certo sentido, da religião. Pois, sem o mínimo de organicidade, essa religiosidade tende a se asfixiar na sua subjetividade. O que está em jogo não é a religião em si, mas que tipo de religião se propõe em face à religiosidade e à fé. Não se trata de fazer oposições, uma realidade a outra, mas de perguntar qual religião responde à religiosidade e à fé do ser humano de hoje.

2.2. Religião e fé

Para compreender essa relação há três olhares possíveis. “A fé olha a religião. A religião olha a fé. Um teólogo analista olha as três” (LIBÂNIO, 2002, p. 101). Tais olhares comparam-se: há entreolhares. Cada um vê de um ângulo diferente a verdade do outro sem, com isso, esgotar-se ou esgotá-la. E concomitantemente, lança luz sobre essa realidade, seja criticando ou suscitando novas questões, e se deixa criticar e iluminar pelo olhar da outra realidade.

Quanto ao olhar da fé sobre a religião, resume-se nesses aspectos: “sabe que todas as realidades humanas participam da radical contradição do ser humano: sabença e ignorância, graça e pecado, verdade e erro” (LIBÂNIO, 2002, p. 102). Nesse sentido, a religião, enquanto nasce da proposta do ser humano imperfeito, não, em tudo, corresponde ao apelo da graça.

Porém, esses elementos que não provocam verdadeiro ato de fé “são experiências religiosas ambíguas. Não deixam, no entanto, de ter também algum elemento divino verdadeiro que se faz presente. Sob esse aspecto, toda religião implica um mínimo de fé, embora nem sempre explicitada como tal”. (LIBÂNIO, 2002, p. 102).

É esse mínimo de fé existente que critica e orienta os caminhos da religião. Provoca a religião a sair do seu objetivismo frio para participar mais da dinâmica dos crentes. Olha para toda norma e disciplina da religião perguntando-se até que ponto esse corpus organizacional ajuda os membros dessa região a viver de forma mais densa uma experiência de fé. Sem o olhar da fé, a religião corre o risco de tornar-se um gueto, e pior ainda, fundamentalista e sem um critério orientador.

A religião vê a fé. “Os fundadores e as tradições religiosas invocam, em geral, uma experiência fundante de caráter divino, diria sobrenatural. Os termos variam: revelações, visões, aparições, recepção de mensagens do além, iluminação, inspiração divina, locução interior ou exterior” (LIBÂNIO, 2002, p. 103).

No cerne dessa questão está que todas essas expressões traduzem uma experiência de Deus enquanto tal e, portanto, merecedora de fé. A religião faz as vezes de comunicar essas verdades e ensinamentos aos seus membros. E da parte do fiel exige uma acolhida e uma decisão de fé. “A fé sempre um ato de resposta a uma interpelação. Enquanto resposta, é sempre realização de liberdade” (DUQUE, 2013, p. 213).

O olhar do teólogo sobre a religião e a fé. O primeiro olhar do teólogo é distinguir mais claramente a fé e a religião. Identificar o que é próprio de cada uma. Colocar acento mais significativo sobre a fé, enquanto é o olhar crítico que não deixa a religião cair em ritualismo beirando a ritos mágicos. E ao mesmo tempo, é criticada pela religião, para não cair em fórmulas conceituais, desvinculando-a da experiência religiosa das culturas. Assim sendo, a tematização das inquietantes questões da fé e da religião é missão do teólogo, porém, este precisa da vivência religiosa do cotidiano, tanto em nível pessoal, como comunitário, para propor caminhos mais aceitos.

O fato do peso maior recair sobre a fé, no sentido de dizer que ela é a medida e critério de análise de toda religião, não implica a ausência de religião no campo da fé. “A religião traz a fé para a realidade humana. A tendência iconoclasta da fé termina por desprever-se de uma dimensão humana de traduzir em sinais externos a sua interioridade. A fé sem ritos religiosos corre o risco de estiolar-se na pura intelectualidade ou num ato pontual de entrega sem corpo” (LIBÂNIO, 2002, p. 104).

2.3. Fé e religiosidade

A fé e a religiosidade mantêm mútuas relações. Por um lado, a fé tem os elementos que possibilitam interpretar a religiosidade iluminada pela Palavra de Deus, indicando-lhe o verdadeiro sentido e, com isso, evitando que ela se perca nas várias expressões religiosas do momento atual. Por outro lado, “a religiosidade busca satisfazer-se com sinais religiosos” (LIBÂNIO, 2002, p. 104). Ela possibilita explicitar a experiência da fé em forma celebrativa, gestos, orações, ritualidade, meditação. Em outras palavras, a partir da objetividade da fé, a religiosidade a deixa com rosto afetivo através de expressões culturais religiosas. Ainda: diz-se que a fé recorda à religiosidade que a sua natureza é tender para Deus, no qual encontra toda plenitude.

Na concepção de Libânio a religiosidade aproxima-se da estética, da beleza da natureza. Pede fruição. Incita nossos cinco sentidos. A fé vincula-se mais à ética. Levanta pergunta a partir da realidade na qual se situa. Com isso, a fé olha para religiosidade descobrindo em todas as expressões a presença de Deus e, de igual maneira, aponta as ambiguidades provenientes das manifestações religiosas. “A religiosidade embarca facilmente em formas religiosas sedutoras. A fé

tem luz mais forte para discernir os elementos teologais e a palha do engodo. A religiosidade pensa mais em si. A fé volta-se para o Outro transcendente e o outro irmão. E a partir do outro critica o si” (LIBÂNIO, 2002, p. 104).

A religiosidade adapta mais facilmente ao presente, muitas vezes até assumindo os vícios vigentes e, nesse sentido, tem mais plausibilidade o que está na moda. A fé por sua vez, está no presente gritando profeticamente os horrores de uma realidade de injustiça. A religiosidade exalta os ambientes bonitos, perfumados, harmoniosos, ornamentados e agradáveis. Fé é atraída pelos ambientes de desconfiguração da pessoa humana e lugares mal cheirosos, porém de uma humanidade que anseia por liberdade. “A religiosidade para no sujeito. A fé move-se pelo ímpeto questionador da Palavra revelada” (LIBÂNIO, 2002, p. 105).

À modo de conclusão: a articulação que se estabelece entre religião, religiosidade e fé, evidencia mútuas relações necessárias. A criatividade está em estabelecer um equilíbrio entre esses campos semânticos. Mesmo sabendo que todo equilíbrio é difícil. Assim, a religião traz a força de um conjunto organizado, que mobiliza, orienta conjuntamente um grupo, uma assembleia. Sem esse aspecto, a religiosidade vira subjetivismo desagregador. Por sua vez, essa objetividade carece de expressões afetivas, experiências pessoais significativas. Simbologia e corporeidade com o transcendente. Isso oferece a religiosidade. Com isso, a fé enquanto aspecto crítico não deixa perder o rumo. Apropria-se da objetividade da religião e da estética da religiosidade e acrescenta-lhes a ética, enquanto grita profeticamente contra a realidade que oprime e massacra os pequenos em detrimento dos grandes e poderosos.

3. Tendências plausíveis em face da religião, religiosidade e fé

Apresentaremos três tendências plausíveis do momento atual em face da religião, religiosidade e fé. Entretanto sem aprofundar as razões desse movimento. Consideraremos os traços positivos e negativos dessas tendências, sem, nem por isso, não considerar outras possíveis contribuições.

A primeira tendência: Atualmente, contemplamos uma verdadeira explosão da busca dos serviços religiosos alimentada por uma nova religiosidade, por um lado quase que desvinculada da religião, apropriando-se dela, unicamente para satisfazer suas próprias convicções ou justificar suas experiências. Por outro lado, também, em certa medida, desvinculada da fé, enquanto experiência iniciada no eu, mas que pressupõe um nós, uma vivência comunitária como assim viveu Jesus de Nazaré. Nesse campo, a religiosidade atual tem forte interesse pelo eu. Os cânticos, as pregações e as orações iniciam, quase sempre na primeira pessoa do singular. Contudo, a fé, enquanto experiência de Deus, mesmo que inicie na esfera do pessoal, exige integração total com um nós comunitário. Não basta simplesmente constatar a dimensão social da fé que é inegável, mas que tipo de relação ela estabelece, para o bem ou para o mal.

A face positiva dessa tendência é deixar a objetividade da religião e eticidade da fé com aspectos mais experienciais e existenciais. Elementos que são próprios da cultura moderna. Ademais, diminui a carga do legalismo religioso sobre os fieis. Pois não basta o dever ser, necessita da paixão para realizá-la.

Segunda tendência: o crescimento das diversas expressões religiosas. Para além da conceituação se é uma religião ou não, elas garimpam muitos fieis, por vezes provenientes das religiões tradicionais, assim como encontram sempre novas formas de provocar, algum nível de conversão de outros fieis, que antes não se vinculavam a nenhuma denominação religiosa.

O aspecto negativo dessa tendência é cada vez mais as religiões perderem a força de incidir sobre a realidade, enquanto força ética sobre os grandes problemas que enfrentamos no campo social, ambiental, político e econômico. O fator positivo é que essa eferescência de novos caminhos religiosos no cenário atual é mais uma possibilidade para um diálogo religioso frutuoso, pois se dá conta que sem esse diálogo, o sentido do religioso se dilui.

A terceira tendência, que parece quais contradizer a primeira, é o esfriamento de muitos fieis, que se desvinculam das suas religiões para viver uma experiência religiosa exclusivamente interpessoal. E, em boa medida, por um lado, a causa parece situar na não adequação às formas intimistas da religiosidade subjacente. Por outro lado, não aceitando mais a disciplina das religiões que, para se protegerem, cada vez mais formulam novas doutrinas e se impõem com autoridade. Vale frisar que nem todo problema de disciplina é problema de fé.

O lado positivo dessa tendência é o questionamento que emerge daí para a religião: ou ela busca responder aos anseios da humanidade atual ou sofrerá fortemente com o esvaziamento de fieis. Assim como provoca na religião uma justificativa argumentativa e menos autoritária sobre os fieis. O perigo é considerar que a fé nada ou quase nada tem a ver com o social coletivo.

Considerações finais

À modo de conclusão: se, por um lado, a distinção especifica os elementos característicos de cada campo semântico, religião, religiosidade e fé, e sem essa distinção cairíamos num abismo ao querer relacioná-los, por outro lado, a articulação que se estabelece entre religião, religiosidade e fé, evidencia mútuas relações necessárias.

A criatividade está em estabelecer um equilíbrio entre esses conceitos. Mesmo sabendo que todo equilíbrio é difícil. Assim, a religião traz a força de um conjunto organizado que mobiliza, orienta conjuntamente um grupo, uma assembleia. Sem esse aspecto a religiosidade vira subjetivismo desagregador. Por sua vez, essa objetividade carece de expressões afetivas, experiências pessoais significativas. Simbologia e corporeidade com o transcendente. Isso oferece a religiosidade. Com isso, a fé enquanto aspecto crítico não deixa perder o rumo. Apropria-se da objetividade da religião e da estética da religiosidade e acrescenta-lhes a ética, enquanto grita profeticamente contra a realidade que oprime e massacra os pequenos em detrimento dos grandes e poderosos.

Referências bibliográficas

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A dimensão socioestrutural do reinado de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2011.

DUQUE, João Manuel. Transmissão da fé em contexto pós-moderno. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n. 126, p. 205-217, maio/agosto 2013.

LIBÂNIO, João Batista. *Fé*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

Religião sem experiência religiosa: a proposta ateísta de Alain de Botton

Fábio Ferreira dos Santos da Silva *

Resumo

A proposta lançada pelo filósofo contemporâneo Alain de Botton, através da obra *Religião para ateus*, de que as religiões – excetuando-se suas crenças no sobrenatural e seus dogmas – têm muito o que oferecer aos ateus, é o tema desse trabalho. Primeiramente busca-se expor aqui as premissas fundamentais em que se baseia a tese de De Botton, quais sejam: ateísmo, descrença no sobrenatural, substituição das doutrinas e dos dogmas por reflexões filosóficas, a pertença à humanidade de práticas e ideias hoje vinculadas às religiões e, finalmente, a ideia de que é possível ser ateu e, ao mesmo tempo, valer-se de elementos das religiões que sejam úteis aos indivíduos e à sociedade. Concomitantemente, são destacados alguns pontos de diferenciação e aproximação entre a postura dos ateus ante as religiões nos últimos séculos e a atual proposta de Alain de Botton, cotejando rapidamente as teses desse autor com as posições de outros autores também céticos ou ateus. Em seguida, são apresentadas as ideias centrais da obra em estudo, as quais são compreendidas com base nas proposições de Mircea Eliade sobre “modo de ser profano” e “homem moderno a-religioso”. Finalmente, considerando a conceituação de *religião* feita por

* Mestrando em Ciências das Religiões no PPG-CR/UFPB. (brahza@hotmail.com)

De Botton e também sua proposta de apropriação seletiva de alguns elementos das diferentes expressões religiosas pelos ateus, questiona-se em que medida a postura deste autor não agravará, ou pelo menos, dificultará ainda mais o trabalho dos pesquisadores das religiões no que se refere à demarcação teórica do que seja a *religião* ou o fenômeno religioso.

Palavras-chave: Religião; Ateísmo; Experiência religiosa.

1. Introdução

Alguns pensadores do final do século XIX e início do XX, como Sigmund Freud, em meio à empolgação com o progresso científico e tecnológico, desejaram e/ou anunciaram a superação das religiões pelo homem moderno, educado nos princípios da ciência, sabedor de seu valor humano enquanto ser terreno e finito. Segundo Freud, ainda que devêssemos reconhecer o importante papel que as religiões tiveram na construção da civilização humana, não deveríamos fechar os olhos para sua inadequação num mundo onde a ciência dissemina seus frutos obtidos pela observação, pelos estudos, enfim, pelo labor empírico-racional (FREUD, 1997, p. 59).

Nos dias de hoje é o biólogo britânico Richard Dawkins quem mais polemiza disseminando a ideia de que as religiões são desnecessárias. Segundo esse autor, “somos produtos da evolução darwiniana” (DAWKINS, 2007, p. 215) e é sob esta perspectiva que devemos buscar elucidar os mistérios da natureza e da humanidade. Em seu livro *Deus, um delírio*, Dawkins apresenta, entre outras coisas, o lado negativo das

religiões e das crenças religiosas, abordando temas como homofobia, fanatismo e a intromissão indevida de instituições religiosas em questões científicas.

Levando-se em conta o título *Religião para ateus*, estaria o filósofo Alain de Botton confrontando as ideias de Sigmund Freud e de Richard Dawkins? Em que medida De Botton se aproxima das ideias desses autores – ateus como ele – no que se refere ao tratamento dispensado às religiões de um modo geral? Afinal de contas, o que propõe De Botton? Respondendo a essas questões, vejamos mais de perto as premissas nas quais De Botton apoia sua obra.

2. Premissas da obra

Primeiramente Alain de Botton se considera um ateu convicto, sendo seu ateísmo enquadrado no que Comte-Sponville chamou de “ateísmo afirmativo”, pois, diferente do agnóstico que não supera a dúvida, e do ateu negativo que nega a existência de deuses, ser ateu afirmativo ou militante é “crer que Deus não existe” (COMTE-SPONVILLE, 2002, p. 89). E De Botton deixa isso claro logo no início do livro, querendo retirar qualquer dúvida do leitor sobre o teor da obra que tem nas mãos, a despeito do título deveras ambíguo. Assim, temos que a primeira premissa da qual De Botton parte para fazer suas considerações é a “certeza de que Deus não existe” (DE BOTTON, 2011, p.14). Nesse ponto não se vê um distanciamento entre De Botton, Freud (1997, p.66) e Dawkins (2007, p.56). Os três estão de acordo quanto ao *ateísmo*.

Outra premissa basilar para as reflexões de Alain de Botton é sua descrença no sobrenatural (DE BOTTON, 2011, p. 11). Pode-se, en-

tão, perguntar: Mas se ele crê na inexistência de deuses, não estaria aí implícita a descrença no sobrenatural? Como não se trata de uma resposta muito simples ou consensual, basta destacar que a definição de ateísmo aqui adotada, diz respeito *exclusivamente* à descrença em deus ou deuses ou à crença em sua inexistência. Por isso torna-se necessário destacar também a descrença em espíritos, paraísos, salvação, ressurreição, milagre, reencarnação, renascimentos, revelações transcendentais, possessões espirituais e/ou demoníacas, inferno, céu, nirvana, anjos e demônios.

Sim, mais uma vez, De Botton se junta a Freud e a Dawkins, agora no que se refere à descrença no sobrenatural. “Condeno o sobrenaturalismo em todas as suas formas”, afirma Dawkins (2007, p. 62), ao tempo em que Freud já havia declarado que as “ideias religiosas” deveriam ser abandonadas pelo homem moderno, uma vez que carecem de autenticidade e não resistem ao menor exame empírico-racional (1997, p.43).

Um passo adiante e temos reflexões filosóficas¹ utilizadas para ajudar os indivíduos a compreenderem, solucionar e a conviverem com seus dilemas e problemas mais profundos e persistentes, assim como suas questiúnculas mais corriqueiras. De maneira resumida, a terceira premissa assumida por De Botton é a adoção da Filosofia e dos conhecimentos seculares como fonte de *sabedoria* para a vida cotidiana. De Botton, falando sobre a possibilidade, “mais incomum que absurda” (2011, p.92), de se usar obras seculares como fonte de *sabedoria* para o dia-a-dia, ao invés dos livros tidos como sagrados ou de inspiração religiosa, é enfático:

1 Passíveis de serem encontradas, na perspectiva De Botton, não apenas em livros de Filosofia propriamente ditos, mas, também, em obras literárias e científicas.

As mesmas qualidades que os religiosos encontram em seus textos sagrados frequentemente podem ser descobertas em obras da cultura. Romances e narrativas históricas podem habilmente transmitir instrução moral e edificação. Grandes pinturas de fato fazem sugestões a respeito de nossas necessidades de felicidade. A filosofia pode, de maneira proveitosa, lidar com angústias e oferecer consolação. A literatura pode transformar nossa vida. Equivalentes às lições éticas da religião se espalham pelo cânone cultural (DE BOTTON, 2011, p.92).

Assim como em De Botton, o pensamento de Freud e o de Dawkins também estão de acordo que a *cultura* – querendo dizer aqui a cultura filosófica, literária e científica – deveria ocupar o lugar de referência que hoje é ocupado pelos livros sagrados das diferentes tradições religiosas. Não que esses autores pretendam lançar os livros religiosos na fogueira, pois até mesmo reconhecem o valor literário dessas obras, contudo, eles não se permitem crer nos conteúdos essenciais desses escritos, justamente por não estarem adequados ao seu modo de pensar, o qual se baseia em princípios científicos e reflexões filosóficas céticas e ateístas.

Como quarta premissa, tem-se a constatação feita por De Botton, de que muita coisa que nos últimos séculos foi vinculada especificamente às religiões, na verdade faz parte do patrimônio cultural da humanidade, sendo um equívoco dos ateus afastarem-se dessas coisas. O autor afirma que os ateus abriram mão de algumas importantes áreas da vida em sociedade como se essas fossem próprias das tradições religiosas (DE BOTTON, 2011, p. 14). E, exemplificando sua crítica, informa sobre experiências que o cristianismo se apropriou, como celebrações de povos tidos como pagãos, o ideal epicurista de convivência

comunitária e a ocupação dos esvaziados templos do antigo Império Romano (DE BOTTON, 2011, p.14).

Segundo De Botton “o desafio colocado diante dos ateus é como reverter o processo de colonização religiosa: como dissociar ideias e rituais das instituições religiosas que os reivindicaram, mas que não os detêm verdadeiramente” (2011, p. 15). De fato, para muitos ateus, se não para a maioria, uma tema como *moralidade*, atividades como *peregrinações* ou *reuniões* entre estranhos, a prática do *sermão* ou a construção de um *templo* são, de imediato, associados ao mundo religioso, repelindo o interesse daqueles. De Botton discorda dessa associação e pensa que “ao desistir disso tudo” os ateus permitiram que “a religião reivindicasse como seu domínio exclusivo áreas da experiência que deveriam pertencer a toda a humanidade” (2011, p. 14).

Esse é um ponto no qual nem Freud nem Dawkins viram por esse ângulo, ou, pelo menos, não se dedicaram a dissertar sobre ele. Ambos, como todos que adotaram a postura tradicional – mas não única – entre os ateus no último século, que é a *aversão às religiões*, não diferenciaram com rigor entre a prática das religiões e suas doutrinas, ou, em outros termos, não fizeram distinção mais detida entre o conteúdo doutrinário das religiões e seus métodos de ação, quando escreveram a favor de sua extinção do meio da humanidade.

De maneira que quando Freud recusa as “ideias religiosas” e Dawkins recusa a “religião”, ambos estão rejeitando o que De Botton também recusa – os dogmas e as doutrinas sobre deuses e o sobrenatural –, mas não tratam com maior profundidade daquilo que De Botton pretende se aproveitar, a saber, *os métodos* usados pelas religiões para promoverem a vida comunitária e para mitigarem os problemas da “alma” decorrentes da fragilidade da condição humana (DE BOTTON, 2011, p.16).

Ora, se há ideias e práticas nas religiões que são parte do patrimônio cultural de toda a humanidade, o que poderia impedir um ateu de se aproveitar delas para melhorar a sua vida comunitária, emocional ou psíquica? Nada! Responde De Botton. E é esta a quinta e última premissa identificada na obra *Religião para ateus*, designada pelo autor como a premissa norteadora do livro. Diz ele:

A premissa deste livro é que deve ser possível manter-se como um ateu resoluto e, não obstante, esporadicamente considerar as religiões úteis, interessantes e reconfortantes – e ter uma curiosidade quanto às possibilidades de trazer algumas de suas ideias e práticas para o campo secular (DE BOTTON, 2011, p. 12).

E nesse entendimento De Botton está acompanhado por Michael Martin, para quem, deixando-se de lado as crenças e justificações religiosas, “um ateu poderia argumentar que as atitudes e práticas determinadas pelas crenças de uma religião valem a pena” (MARTIN, 2010, p. 299). Porém, não esteve nos objetivos de Freud, nem está nos de Dawkins, dedicar-se ao estudo do que as religiões teriam de útil e reconfortante a oferecer aos seus contemporâneos. O pensamento desses autores expõe, principalmente, uma inadequação da religião para o mundo moderno ou contemporâneo – construído pela ciência e pela indústria – e reflete sobre os ganhos que a humanidade teria com o abandono das religiões (DAWKINS, 2007, p.445) e/ou das “ideias religiosas” (FREUD, 1997, p.56).

Dessa forma, é certo que aquilo que Freud classificou como “ornamentos obsoletos e objetáveis” das religiões (FREUD, 1997, 61), e que Dawkins chamou de “rituais dispendiosos e trabalhosos” (DAWKINS, 2007, p. 219), se refere justamente ao que De Botton propõe seja apro-

priado pelos ateus, uma vez que tais “ornamentos” e “rituais” seriam, segundo ele, metodologicamente eficazes, atendendo muito bem às expectativas daqueles que os utilizam (DE BOTTON, 2011, p. 261).

3. Religião para ateus: a proposta

3.1 Métodos das religiões – Conteúdos ateus

Interessante como a obra *Religião para ateus* pode ser vista como resposta a uma pergunta feita por Richard Dawkins. Eis a pergunta: “O que a religião tem de tão especial para que asseguremos a ela um respeito tão privilegiado e singular?” (DAWKINS, 2007, p.54). De maneira resumida, Alain de Botton responde que as religiões recebem o apreço e a consideração de muitas pessoas, porque elas representam o mais bem sucedido esforço humano direcionado para atender às “duas necessidades centrais, que existem até hoje e que a sociedade secular não foi capaz de resolver por meio de nenhuma habilidade especial” (DE BOTTON, 2011, p.12), a saber, “a necessidade de viver juntos em comunidades e em harmonia apesar dos nossos impulsos egoístas e violentos” (DE BOTTON, 2011, p.12) e “a necessidade de lidar com aterrorizantes graus de dor, que surgem da nossa vulnerabilidade ao fracasso profissional, a relacionamentos problemáticos, à morte de entes queridos e a nossa decadência e morte” (DE BOTTON, 2011, p.12).

Já aí está implícita a maneira como De Botton define religião. Para ele, as religiões são invenções puramente humanas, criadas para servirem às duas necessidades centrais já postas acima (DE BOTTON, 2011, p. 12). Nada de sobrenatural que seja alegado pelas tradições religiosas é por De Botton crido ou considerado como útil para os ateus, no que

está de acordo com o filósofo Michel Onfray. No entanto, diferentemente deste, De Botton procura não abordar a religião como “criação de ficções” (ONFRAY, 2007, p.26), pois, retirando-se estas, aquilo que fica pode ser aproveitado de diferentes formas pelos ateus.

No que se refere à sua postura como ateu, vemos um Alain de Botton muito próximo do que Mircea Eliade chamou de “homem moderno a-religioso”² ou “homem profano”, o qual seria “o resultado de uma dessacralização da existência humana” (ELIADE, 2010, p.166), e que se reconheceria “como o único sujeito e agente da História” (ELIADE, 2010, p.165). Além disso, são características desse homem moderno a-religioso a crença na relatividade do real, descrença no transcendente sobrenatural e num sentido *a priori* da existência, o ateísmo e o ceticismo, além de uma certeza e uma vontade de não agir de maneira religiosa (ELIADE, 2010, p.165-166).

Contudo, o fato de ser um homem que se quer sem religião e sem deus (ou deuses) não faz de Alain de Botton alguém descuidado com tudo o que se relacione com o mundo religioso. Mesmo que busque agir como um “homem profano”, De Botton reconhece que ainda é um *homem*, e, como tal, está sujeito às mesmas vicissitudes históricas e físicas que um *religioso*. E essa realidade faz com que os ateus, como ele, tenham que responder, de alguma forma, às demandas advindas da precariedade da condição humana, diante das quais as religiões possuem inúmeras respostas e um poderoso aparato institucional para acolher e cuidar dos que as buscam.

2 Segundo Eliade, “foi só nas sociedades europeias modernas que o homem a-religioso se desenvolveu plenamente” (2010, p.165), não devendo-se, dessa forma, generalizar, inadvertidamente, esse conceito para os indivíduos sem religião de hoje, sem levar em conta suas peculiaridades histórica e culturais.

Mas os secularistas ou as sociedades mais secularizadas, ainda não corresponderam nem estão correspondendo satisfatoriamente a essa demanda de cuidado e a essas necessidades sempre presentes na vida daquele que, desamparado pelos deuses e desprovido de meios mágicos ou milagrosos, só pode recorrer aos homens e à cultura para resolver seus problemas. Ao contrário disso, segundo De Botton, “a sociedade secular tem sido injustamente empobrecida pela perda de uma série de práticas e de temas com os quais os ateus geralmente acham impossível conviver” (2011, p.14) por os associarem equivocadamente às religiões.

De Botton propõe, então, que os ateus observem como as religiões promovem o sentimento de comunidade, como inspiram e orientam o tratamento que deve ser dispensado aos outros, como elas educam as mentes e os corpos das pessoas, de que maneira lidam com a fragilidade humana e sua necessidade de carinho e conforto, de que forma tratam de situar o ser humano em seu devido lugar na vastidão desse universo e, ainda, como as religiões se valem da arte, da arquitetura e das instituições para atingirem seus objetivos. É a essa *forma de agir* das religiões, os *métodos* usados para atingir a mente, o corpo e o sentimento das pessoas, que De Botton considera como a “sabedoria das fés” (DE BOTTON, 2011, p. 261).

Sobre o quesito comunhão, De Botton afirma que “uma das perdas que a sociedade moderna sente de forma mais aguda é a do sentimento de comunidade” (DE BOTTON, 2011, p. 21). Segundo ele, é sabido que todo ser humano precisa conviver, precisa de um grupo com o qual se identifique e no qual se sinta acolhido, e as religiões sabem disso muito bem (De BOTTON, 2011, p.26). Por isso sugere que se observe a missa católica e a maneira como ela consegue agrupar pessoas

desconhecidas, de diferentes origens étnicas e com diferentes níveis de escolaridade e econômico. Mesmo não sendo “o hábitat ideal para um ateu” (DE BOTTON, 2011, p. 27), a missa pode ensiná-lo que há outros motivos além do interesse material ou do amor romântico para se juntar a pessoas desconhecidas e com perfis diferentes do nosso.

Uma sugestão feita por De Botton, com base no sacramento da eucaristia e sua liturgia, seria a inauguração de restaurantes onde, ao invés de as pessoas se sentarem, comerem e irem embora sem nem olhar para quem estava ao seu lado, essas mesmas pessoas fossem direcionadas a se sentarem longe de amigos e parentes, e perto de pessoas desconhecidas e de origens étnicas distintas. Além disso, inspirado no *missal romano*, haveria um livro no qual constariam as instruções acerca do que cada um deveria fazer, quais temas deveriam pautar a conversa e como cada um deveria portar-se naquele recinto. Dessa forma, De Botton acredita que os restaurantes poderiam se transformar em espaços de construção de sentimento de comunidade e desconstrução de barreiras sociais e preconceitos (DE BOTTON, 2011, p.37-44).

Outra lição a ser aprendida pelos ateus é como ensinar alguém a tratar os outros de maneira gentil e respeitosa. A despeito de um pensamento libertário que propõe que os indivíduos sejam livres para fazerem suas escolhas, sem qualquer coação externa ou ação paternalista, De Botton pensa que por possuímos ainda muito de “nossa necessidade infantil, por limite e orientação” (DE BOTTON, 2011, p. 81), precisamos de estratégias que nos mostrem como nos relacionarmos com o vizinho, o médico ou o mendigo. Segundo ele, “Não é muito bom, e no fim das contas nem mesmo muito libertador, ser considerado tão adulto a ponto de ser abandonado para fazer tudo como se desejar” (DE BOTTON, 2011, p.82).

Assim como a Mixná e o Nobre Caminho Óctuplo servem para orientar a conduta de judeus e budistas, respectivamente, seria interessante que a sociedade secular e as famílias não religiosas criassem estratégias mais eficientes para orientar as futuras gerações sobre como relacionar-se com os outros. E, como sugestão, ele afirma que as tabelas de estrelinhas são boas estratégias para a formação do caráter ético e moral das crianças (DE BOTTON, 2011, p.65), bem como o uso de outdoors expondo palavras como perdão, respeito e amizade, poderiam lembrar diariamente às pessoas valores tão úteis para a construção e manutenção de uma sociedade harmônica e menos segregada. Também, a exemplo dos santos padroeiros, poder-se-ia eleger uma lista de personalidades históricas, às quais fossem associadas a qualidades como coragem, fidelidade e ceticismo, servindo como modelos de conduta para as novas gerações (DE BOTTON, 2011, p.81).

Sobre o processo educacional, De Botton parte da ideia de que “no fim, o propósito de toda a educação é nos poupar tempo e erros” (2011, p.132). Dessa forma, será de grande utilidade para a sociedade secularizada, que muito valoriza a educação, observar que as religiões procuram, ao longo do tempo da vida de uma pessoa, ensinar-lhe como pensar e agir corretamente, e, ainda, como compreender e lidar com suas emoções e seus sentimentos. Diferentemente das aulas expositivas e das avaliações escritas usadas para o treinamento da mente e para o acúmulo de informações que são oferecidas pelo ensino secular, as religiões promovem, com seus sermões, rituais, retiros, calendários litúrgicos, suas peregrinações, refeições comunais, pinturas, músicas, esculturas e construções, um processo de ensino-aprendizagem “com todos os recursos possíveis para influenciar nossa mente” (DE BOTTON, 2011, p.134).

Entrando na questão da fragilidade do ser humano e de sua necessidade de consolo e atenção, De Botton diferencia-se de Richard Dawkins, o qual questiona se “não há alguma infantilidade na crença de que o universo nos deve um consolo” (DAWKINS, 2007, p. 20), além de enfatizar reiteradas vezes que “o potencial de consolo de uma crença não eleva seu valor de verdade” (DAWKINS, 2007, p.20). Ora, para De Botton não é esta a questão relevante a ser levantada por um ateu – o qual desde cedo dispensa as doutrinas religiosas por sua implausibilidade. Porém, De Botton sabe, tanto quanto Comte-Sponville, que “ser ateu não dispensa de ser inteligente e lúcido” (COMTE-SPONVILLE, 2002, p.94). Dessa forma, ele argumenta sobre o equívoco de muitos ateus, renomados ou não, em rotular pejorativamente como “infantil” uma necessidade que não é passageira, mas, sim, parte de toda a existência de uma pessoa. Diz ele:

No fervor de atacar crentes cujas fragilidades os levaram a abraçar o sobrenatural, os ateus podem negar a fragilidade, que é uma característica inevitável de nossa vida. Podem rotular como infantis necessidades particulares que, na verdade, deveriam ser enaltecidas como humanas, pois não existe maturidade sem uma negociação adequada com o infantil e tampouco um adulto que, regularmente, não anseie ser confortado como uma criança (DE BOTTON, 2011, p.145).

Por isso, De Botton procura aprender com as pinturas das *madonas* de inspiração católica e com as esculturas de Maria, Guan Yin e de Ísis, não as verdades doutrinárias por trás delas, mas seu potencial de confortar os aflitos que sobre essas imagens e esculturas lançam seus olhares angustiados e sequiosos de atenção, *recebendo*, em troca, o ca-

lor de um olhar acolhedor, sempre presente nas pinturas e esculturas das muitas *Nossa Senhoras*. Assim, “ao rejeitar a superstição, deveríamos ter o cuidado de não ficar tentados a ignorar os desejos menos respeitáveis que as religiões conseguiram com tanto êxito identificar e resolver de modo tão digno” (DE BOTTON, 2011, p. 146). Seria o caso de os engenheiros e os artistas não religiosos trabalharem no sentido de produzir obras seculares que visem inspirar ternura e compaixão nos aflitos que povoam as grandes cidades, buscando, ainda, restaurar seu equilíbrio emocional e psíquico (DE BOTTON, 2011, p. 146).

Com relação ao tratamento dispensado pelas religiões ao tema da felicidade humana, De Botton não tem qualquer receio em louvar o pessimismo cristão. E em que o pessimismo cristão poderia ser útil aos ateus ou às sociedades secularizadas? Justamente em colocar da forma *adequada* a questão das possibilidades de felicidade e de realização pessoal nesta vida, enfatizando repetidamente que por sermos “criaturas inerentemente defeituosas: incapazes de felicidade duradoura, assaltados por preocupantes desejos sexuais, obcecados por status, vulneráveis a terríveis acidentes e sempre morrendo, devagar” (DE BOTTON, 2011, p. 158), devemos ser cautelosos no otimismo com relação aos projetos de futuro. Isso pode nos dá uma maior capacidade de *apreciação dos pequenos êxitos* diários, de *gratidão* por possuímos uma habitação, amigos ou mesmo comida, além de reduzir, mas não acabar, com nossos momentos de frustração (DE BOTTON, 2011, p. 156-159).

De Botton destaca, ainda, a *perspectiva* sobre o ser humano presente na religião, pois esta “é, acima de tudo, um símbolo daquilo que nos ultrapassa e uma educação sobre as vantagens de reconhecer nossa insignificância” (DE BOTTON, 2011, p. 168). Ele ressalta que algu-

mas narrativas religiosas, como a do livro bíblico de *Jó*, devem ser sadicamente descartadas em seu conteúdo sobrenatural, mas podem ser bem apreciadas no que se refere ao seu efeito pedagógico nos crentes. Pois assim como o personagem *Jó* pôde, *depois de ter ouvido Deus falar*, compreender-se enquanto um ser *ignorante* sobre as raízes profundas deste mundo e desta existência, e insignificante comparado à vastidão do firmamento e das constelações, o homem secularizado deve ser ensinado, por meio de diversas estratégias não religiosas, que ele não é o centro do universo e que este o ultrapassa de diferentes maneiras (DE BOTTON, 2011, p.171). Isso poderia, entre outras coisas, ajudar a nos situarmos com lucidez nesse mundo, suprindo, ainda, uma certa carência por “ideias de transcendência” presente mesmo nos ateus (DE BOTTON, 2011, p.171).

Alain de Botton discorre ainda sobre como as religiões se valem das artes, da arquitetura e das instituições, para alcançar seus objetivos. Destaca que assim como para o cristianismo a arte “é um meio para nos lembrar daquilo que importa” (DE BOTTON, 2011, p. 181), através da música, das pinturas, das esculturas etc., a *arte* deve ser melhor utilizada pelos ateus para disseminar sua visão sobre a humanidade e o mundo, para suscitar, no observador, calma, paciência, reflexão sobre suas vidas e, ainda, para propor uma postura social eticamente correta (DE BOTTON, 2011, p.199-204).

Quanto à arquitetura, De Botton retoma o debate sobre a associação feita por Plotino no século III entre *beleza* e *bondade*, mostrando as raízes da postura católica de valer-se de construções suntuosas, com requinte estético e com detalhes que lembrassem aos fiéis sobre as principais ideias cristãs. Estando na base dessa postura, não apenas a relação do belo com o bem, mas também a constatação de que “so-

mos influenciados por tudo aquilo em que nossos olhos pousam” (DE BOTTON, 2011, p. 213). Concordando com isso, De Botton propôs a construção de “templos seculares” nos quais, ao invés de deuses, fossem reverenciados *valores* como a serenidade, a reflexão e a delicadeza, ou coisas como a própria primavera (DE BOTTON, 2011, p. 216). De acordo com ele, “assim como as torres espiraladas no horizonte das cidades cristãs medievais, esses templos funcionariam como lembretes das nossas esperanças”, (DE BOTTON, 2011, p. 230), das esperanças dessacralizadas dos ateus.

Finalmente, no que tange às instituições religiosas, De Botton considera indispensável que os ateus, aprendam com elas uma forma de *dar corpo às suas ideias* que são postas em livros (DE BOTTON, 2011, p. 233-234). Assim como as religiões utilizam “obras de arte, construções, escolas, uniformes, logotipos, rituais, monumentos e calendários” na divulgação e na busca de manutenção de suas crenças nas vidas dos indivíduos (DE BOTTON, 2011, p. 233), os ateus devem criar instituições que disponibilizem também esses recursos para a propaganda ateísta e que tenham condições de criar espaços seculares que possam “atender às necessidades do *self* interior com toda a força e a habilidade que as empresas hoje empregam para satisfazer as necessidades do *self* exterior” (DE BOTTON, 2011, p. 235, grifo do autor).

3.2 Métodos das religiões e ausência de experiência religiosa

Tendo identificado Alain de Botton como um “homem moderno a-religioso” ou “homem profano”, sob a perspectiva de Mircea Eliade, falta ressaltar mais detalhadamente o modo como esse homem experimenta sua existência terrena. Segundo Eliade, o homem profano, diferentemente do *homo religiosus*, não assume qualquer ideia

religiosa sobre a origem do homem e do mundo, não se deixa levar pela esperança de vida após a morte, nem crê em milagres, deuses e espíritos. Dessa forma, limita suas esperanças e expectativas para essa vida e para os esforços desenvolvidos pelo homem através das ciências (ELIADE, 2010). Não acredita, portando, na comunicação com seres sobrenaturais, nem se permite enxergar, na natureza ou na história, qualquer *hierofania*. É esse o “modo de ser profano”, no qual inexistente uma abertura do “homem a-religioso” para o mundo do sagrado ou do transcendente inumano (ELIADE, 2010, p.133-137).

Sim, é dessa forma que Alain de Botton encara a existência. E, por isso, ao propor que se estudem as religiões, com o fito de aprender algo de útil e reconfortante com elas, necessariamente ele sugere o descarte de todo o *conteúdo* das religiões, aproveitando-se unicamente dos *métodos* utilizados por elas. Diz ele:

Eu reconheci que minha resistência persistente às teorias sobre vida após a morte ou sobre habitantes do céu não podia justificar o abandono de música, edificações, orações, rituais, festividades, santuários, peregrinações, refeições comunais e manuscritos ilustrados das fés (DE BOTTON, 2011, p. 14).

É assim que ele mesmo já antecipa, no começo da obra, que os religiosos poderiam reprovar duramente a maneira como ele está usando as religiões, selecionando elementos de cada uma, do mesmo modo que se escolhe os alimentos num restaurante *self service* (DE BOTTON, 2011, p. 16). Mas então ele se pergunta onde estaria o erro em sua postura como ateu. Diz ele:

Por que não deveria ser possível apreciar a representação da modéstia nos afrescos de Giotto e, ao mesmo tempo, ignorar

a doutrina da anunciação, ou admirar a ênfase budista na compaixão e evitar deliberadamente suas teorias de vida após a morte? Para alguém desprovido de crença religiosa, retirar algo de um grupo de fés não é muito diferente de um amante de literatura que escolhe um punhado de escritores favoritos em meio ao cânone (DE BOTTON, 2011, p. 16).

Isso posto, fica fácil entender a ausência de interesse de Alain de Botton sobre as *experiências religiosas* dos crentes, dos fiéis. Coisas como a glossolalia, o êxtase e o transe, as visões, profecias e as revelações, a possessão demoníaca ou mesmo as curas e os milagres, presentes nas diferentes religiões espalhadas pelo mundo, não mereceram aqui nenhuma atenção de Alain de Botton, justamente porque ele está buscando elementos que os ateus possam utilizar na vida diária, sendo, portanto, muito difícil para um descrente em deuses e no sobrenatural, identificar uma utilidade para tais experiências.

No entanto, De Botton considera que “para responder à necessidade de estarmos sempre conectados por meio dos sentidos a ideias de transcendência” (2011, p. 171), deveríamos, tal qual os religiosos fazem com seus ícones, esculturas e demais símbolos do transcendente, adotar estratégias de visualização das estrelas e dos astros espaciais em geral, para que, dessa forma, possamos nos situar neste universo da maneira correta, sem os desvios de megalomania e de ansiedade que nos assaltam constantemente (2011, p. 171). Segundo De Botton, sabedores que somos de que a realidade do mundo ultrapassa a capacidade de compreensão de nossas mentes e nosso poder de controle, um Templo à Reflexão, localizado num lugar silencioso e desabitado como alguns monastérios, poderia suscitar, mesmo nos ateus, uma

experiência interior onde equilíbrio, calma e paz seriam seus frutos imediatos (2011, p. 170).

Porém, De Botton não vê aí uma *atitude religiosa*, ou mesmo uma *experiência religiosa* nos moldes tradicionais já consagrados por Rudolf Otto (2007) ou, recentemente, pelo italiano Carlo Greco (2009). Uma passagem da obra de Freud é particularmente esclarecedora sobre a postura de homens como De Botton. Vejamos.

Os críticos insistem em descrever como ‘profundamente religioso’ qualquer um que admita uma sensação da insignificância ou impotência do homem diante do universo, embora o que constitua a essência da atitude religiosa não seja essa sensação, mas o passo seguinte, a reação que busca um remédio para ela. O homem que não vai além, mas humildemente concorda com o pequeno papel que os seres humanos desempenham no grande mundo, esse homem é, pelo contrário, irreligioso no sentido mais verdadeiro da palavra (FREUD, data, p.52).

Embora não seja impossível que alguém considere essa “sensação de insignificância” ou essa *experiência interior* do homem descrente e ateu, como uma experiência religiosa autêntica. Contudo, cabe ressaltar aí o quão diferente se afigura a experiência à qual Freud e De Botton se referem, com relação, por exemplo, ao que Otto denominou como “sentimento de criatura”, sendo este “o sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura” (OTTO, 2007, p. 41). Verdadeiramente diferente, pois, como bem enfatizou Eliade, um “homem profano”, como De Botton, não acredita em deuses criadores e “assume uma existência trágica” (ELIADE, 2010, p.165), no sentido de não vislumbrar qualquer ação confortadora ou re-

dentora por parte de um poder superior inumano. No entanto, ressalta Eliade, essa “sua escolha existencial não é desprovida de grandeza” (2010, p.165). Grandeza esta reconhecida e divulgada por De Botton.

4. Considerações Finais

Definitivamente não foi a intenção de Alain de Botton propor uma religião para os ateus³, embora uma primeira leitura do título da obra possa sugerir esse entendimento. No entanto, basta começar a leitura para se perceber que ao contrário de querer formar uma nova religião, com base em pensamentos ateus, De Botton quer se apropriar dos diversificados métodos usados pelas religiões tanto para inspirar sentimento de comunidade e de harmonia, quanto para servir às nossas “necessidades espirituais”, como consolo diante da morte e compreensão diante dos mistérios da existência (DE BOTTON, 2011, p.16). E isso porque, para ele, “as religiões são intermitentemente úteis, eficazes e inteligentes demais para ser deixadas somente para os religiosos” (2011, p. 261).

Finalmente, embora não tenha manifestado explicitamente o desejo de criar uma religião atea⁴, quando De Botton sugere que os ateus

3 Até porque, segundo De Botton, comentando sobre a tentativa de Auguste Comte em implantar na França do século XIX uma Religião da Humanidade, “o maior erro conceitual de Comte foi rotular seu esquema como religião”, pois “aqueles que resistem da fé raramente são indulgentes em relação a essa palavra emotiva, tampouco a maioria dos ateus adultos de pensamento independente tem atração pela ideia de participar de um culto” (DE BOTTON, 2011, p.257).

4 Algo plenamente possível a ser considerada a conclusão de Michael Martin, de que o budismo, o jainismo e o confucionismo podem ser considerados religiões ateias, já que “poderiam subsistir sem qualquer crença em quaisquer deuses” (MARTIN, 2010, p. 299).

se agreguem em instituições, com o fim de dar suporte à propaganda ateuista e de criar ambientes onde os ateus possam se confraternizar e ter assistência para seus problemas da “alma”, não se pode ver aí um tipo de *organização religiosa*? Ou, no fim das contas, seriam as *experiências religiosas* dos fiéis e as doutrinas que as justificam, e não suas práticas esvaziadas dessas, o *objeto especificamente religioso*? Em todo caso, continua em aberto esse debate entre os pesquisadores das religiões, e essa proposta de Alain de Botton colocou, ao que nos parece, um pouco mais de lenha nessa fogueira sempre reascendida que é a busca pela especificação do que seja ou não um fenômeno religioso.

5. Referência Bibliográfica

- COMTE-SPONVILLE, André. *Apresentação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DE BOTTON, Alain. *As consolações da filosofia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- _____. *Religião para ateus*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.
- GRECO, Carlo. *A experiência religiosa: essência, valor e verdade – um roteiro de filosofia da religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- MARTIN, Michael. Ateísmo e religião. In: MARTIN, Michael (Dir.) *Um*

- mundo sem Deus: ensaios sobre o ateísmo*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- ONFRAY, Michel. *Tratado de ateologia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. 2ª edição. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

A religião na experiência de vida fática. Análise da experiência religiosa à luz da fenomenologia hermenêutica

*Paulo Sérgio Lopes Gonçalves **

Resumo

Objetiva-se nesta comunicação, apresentar a análise fenomenológico-hermenêutica de Martin Heidegger sobre a religião em Santo Agostinho. Justifica-se este objetivo, o fato de que, tomando por fundamento a obra *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (1920-1921), especificamente a lição intitulada “Augustinismus und Neuplatonismus”, em que analisa o livro X das *Confissões* de Santo Agostinho, e a obra *Ontologie. Hermenutik der Faktizität* (1923), em que são apresentados os elementos fundamentais de uma ontologia ou fenomenologia-hermenêutica da facticidade, torna-se possível efetuar uma análise fenomenológico-hermenêutica da religião, inferindo uma concepção de religião como experiência religiosa. Assim sendo, identificando filosofia com fenomenologia, é definido o conceito de mundo de modo tripartido – mundo de si, mundo dos outros e mundo ambiente –, é explicitada a concepção de história e efetiva-se a análise fenomenológico-hermenêutica da religião com centralidade na *faktische Leben-*

* Doutor em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana de Roma, Pós-doutor em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal). É docente-pesquisador em Filosofia e Teologia do Centro de Ciências Humanas da Pontificia Universidade Católica de Campinas e líder do grupo de pesquisa “Ética, Epistemologia e religião”.

serfahrung. Deste modo, realça-se a relevância da memória para se alcançar a *beata vita*, as tentações da carne, dos olhos e da soberba, e a importância da categoria *curare* nas experiências de decadência e de acesso que o homem realiza em sua vida. Serão acrescentados ainda a esta análise, elementos inferidos da leitura da obra *A verdadeira Religião* (391) do pensador de Hipona, na qual desenvolve também as tentações supra mencionadas, de modo diverso ao livro X das *Confissões*, mas passível de aplicação da fenomenologia hermenêutica, possibilitando ampliação de análise. Conclui-se que a fenomenologia hermenêutica centra-se na existência compreendida como vida fática para compreender e interpretar a religião como experiência religiosa.

Palavras-chave: fenomenologia hermenêutica, *faktische Lebens erfahrung*, *curare*, experiência religiosa.

1. A análise fenomenológico-hermenêutico no encontro entre dois pensadores

Objetiva-se neste artigo, aplicar a análise fenomenológico-hermenêutica heideggeriana sobre a experiência religiosa de Santo Agostinho. Justifica-se este objetivo dois elementos fundamentais: o encontro de dois pensadores grandíssimos de épocas distintas que se preocuparam, a modo próprio, com o sentido da existência humana, e com o caráter contemporâneo da análise fenomenológico-hermenêutica da religião.

Martin Heidegger (1889-1976) nasceu em uma família cristã, estudou filosofia e teologia com jesuítas, doutorou-se, tornou-se livre

docente, vivenciou a influência neotomista da época oriunda do magistério eclesiástico católico, elaborou um trabalho filosófico sobre Duns Scotto, apropriou-se da filosofia da existência de Soren Kierkegaard, da fenomenologia de Edmund Husserl, da hermenêutica da Friedrich Schleiermacher e de Wilhelm Dilthey (MAC DOWEL, 1993). Ministrou seu curso sobre Fenomenologia da Vida Religiosa (HEIDEGGER, 1995) em 1920-21, em que conceitua a fenomenologia da religião, analisa algumas cartas de São Paulo, o livro X das *Confissões* de Santo Agostinho e a mística medieval. Nesta obra, concentrou-se na categoria *faktische Lebenserfahrung*, aprofundando-a em outras duas obras: sobre a análise fenomenológica sobre Aristóteles (HEIDEGGER, 1985) e outra sobre ontologia hermenêutica da facticidade (HEIDEGGER, 1982). Tem-se então uma trilogia que se tornou fundamental para a elaboração de uma fenomenologia hermenêutica mediante a qual se torna possível uma análise da religião (GONÇALVES, 2012a).

A fenomenologia hermenêutica é conceituada como acesso de compreensão e interpretação da existência humana, concebida como *faktische Lebenserfahrung*. Para assumir este conceito, o filósofo alemão desenvolveu a concepção de mundo como conjunto de significações acerca do que o homem experimenta em sua vida. Este conjunto é tripartido em mundo de si – *Selbstwelt* – mundo dos outros – *Mitwelt* – e mundo ambiente – *Umwelt* –. Esses mundos são denominados de mundos genuínos da vida – *genuine Lebenswelt* – pelos quais a fenomenologia hermenêutica desenvolve a centralidade da *faktische Lebenserfahrung* em sua análise, explicando o significado de experiência oriundo do caráter histórico de mundo. Por meio deste alcança-se a vida efetiva, experimentada em seus diversos contextos de vida, em situações hermenêuticas próprias e determinadas. Tem-se então, o “como”

a vida tornou-se mundanamente efetiva. Nesta análise ordena-se o que se experimentou, elabora-se um *verbum internum* que possibilita compreender e interpretar o sentido do que se experimentou como mundo de vida vivida faticamente.

A análise fenomenológico-hermenêutica da religião efetuada por Heidegger concentra-se na religião enquanto experiência religiosa oriunda da experiência de vida fática. Deste modo, Heidegger faz com precisão a distinção entre fenomenologia da religião e teodicéia, trazendo à tona diferença entre a análise da religião e a análise da questão de Deus. Efetua-se a distinção entre fenomenologia da religião, psicologia da religião e história das religiões, acentuando a identidade filosófica da análise fenomenológica, principalmente por realizá-lo mediante a vertente hermenêutica, por ele assumida.

A escolha que Heidegger faz de Santo Agostinho para analisar a religião à luz de sua fenomenologia hermenêutica não é aleatória. Santo Agostinho é um dos maiores pensadores cristão em toda tradição ocidental cristã (TROELTSCH, 1915). Sua importância não incide apenas na teologia, especificamente na história do dogmas (HARNACK, 1910), mas também na filosofia, nas ciências do espírito (DILTHEY, 1970) e em outras áreas do saber, tais como a psicologia, o direito e política. Sua obra é vasta e muitos são os trabalhos a respeito de sua vida e obra ou de algum de seus temas (GILSON, 1943). A própria vida de Agostinho indica sua inquietação, sua busca por algo que deu sentido à sua própria existência, que o fez converter-se ao Cristianismo, sem desprezar todos os seus nexos vivenciais – e esse é o caso da influência maniqueia em sua teologia – a fim de compreender e aprofundar a fé cristã. Com isso, esse pensador cristão desenvolveu diversos tratados teológicos que possuem na filosofia, uma companheira ou um

momento interno de sua própria produção teológica (LETTIERI, 1995: MATTHEWS, 2007, pp. 7-39).

Ao utilizar-se da filosofia, sem negar o seu passado junto aos maniqueus, Agostinho apropriou-se do platonismo e do neoplatonismo para produzir sua teologia, elaborou sua experiência mística e os diversos tratados, dentre os quais se destacam a Trindade, a Graça e a Antropologia. Sua metodologia caracterizou-se como caminho de via interior, apreendendo-se da filosofia como *ars bene vivendi*, para alcançar a sabedoria, a verdadeira felicidade, a virtude e verdade. Assim sendo, Agostinho visou a *beata vita*, compreendendo-a como encontro com Deus, mas em nenhum momento imaginou ou demonstrou algo similar, que esse encontro fosse desvinculado da história que constitui a existência humana (LETTIERI, 1988). Por isso, a busca de Deus se caracteriza por compreender a história humana, o amor em sua condição de caridade que emerge do interior do homem, mediante a graça de Deus, e que desperta como desejo de Deus, com a possibilidade de entrar em tensão com outros desejos (ARENDETT, 1997). Mas Deus será constantemente buscado por Agostinho, exigindo uma permanente atenção para o significado da *beata vita* e, por conseguinte, à verdadeira religião, à espiritualidade, ao conhecimento mediante a articulação entre fé e razão, e à abertura do homem à graça de Deus, que é amor, para que, ao recebê-la, o homem passe também a amar a Deus (PASTOR, 2000).

Nas Confissões (AGOSTINHO, 2000), o pensador de Hipona assume um estilo de confissão que não é sinônimo exclusivo de confissão dos pecados, mas de relato acerca da sua própria vida. Não se trata de um relato meramente descritivo, mas analítico e fundado na sua própria existência. Com toda evidência, encontra-se na obra conota-

ções de responsabilidade moral do homem pelo erro e pelo pecado e, por conseguinte, que impulsionam o homem a olhar para um princípio gerador da verdadeira moral: Deus. Com isso, Agostinho concentra-se na busca de Deus no interior de sua vida e, por isso, ainda que sua obra possa parecer uma autobiografia, seu intento é relacionar-se com Deus, efetuando a experiência do amor (FISCHER, 2002; CERQUEIRA GONÇALVES, 2002).

A obra *Confissões* é constituída de treze livros, sendo que os nove primeiros se referem ao passado de sua vida, os três últimos apontam para uma teologia da criação e o décimo corresponde à sua vida presente. Com isso, de acordo com Heidegger, Agostinho se encontra em estado meditativo acerca do presente de sua vida e, em profundo diálogo com Deus mediante o diálogo consigo mesmo, aprofundando o seu “eu” interior, atendo-se à sua intimidade mais íntima, remetendo-se à memória, ao conceito de *beata vita*, às tentações e às moléstias, tendo como perspectiva fundamental o cuidado com a vida (GONÇALVES, 2012b).

Esta análise fenomenológico-hermenêutica de Heidegger propicia não apenas compreender a experiência religiosa de Agostinho no livro X das *Confissões*, mas também efetivar um movimento de retroação hermenêutica, pelo qual também é possível visualizar a *faktische Lebenserfahrung* na obra *A verdadeira religião* (AGOSTINHO, 2002), elaborada em 390, com evidente conotação apologética do Cristianismo em sua relação com as religiões pagãs. No entanto, a busca da *beata vita* já era o objetivo fundamental de Agostinho e para encontrá-la, o pensador de Hipona já se confrontava consigo mesmo, ainda que com menos tensões do que nas *Confissões*, e se apoiava na fé cristã para conceber e encontrar a felicidade: Deus.

Diante do exposto, a análise da experiência religiosa em Santo Agostinho à luz da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger encontra na busca do sentido da existência humana, percebida na *faktische Lebenserfahrung*, o ponto fundamental em que esses dois pensadores – de épocas distantes e distintas, de perspectivas diversas e próprias – se encontram para a reflexão sobre o que é o crucial na vida humana: *beata vita*. E não poderia ser outro o canal que possibilita buscar e encontrar essa vida: a religião, concebida como experiência religiosa realizada na experiência de vida fática.

2. Experiência religiosa na tensão entre Deus e o homem: a análise heideggeriana do livro X das *Confessiones* de Agostinho

A análise heideggeriana concentra-se em estruturar o livro X das *Confissões* em Introdução – capítulos de I a VII – a memória – capítulos de VIII a XIX – a *beata vita* – capítulos de XX a XXIII – o “como” do perguntar e do ouvir – capítulos XXIV a XXVII – o *curare* como traço fundamental da vida fática – capítulos XXVIII a XXIX – a primeira forma de tentação: concupiscência da carne – capítulos XXX a XXXIV – a segunda forma de tentação: concupiscência dos olhos – capítulo XXXV – a terceira forma de tentação: a soberba – capítulos XXXVI a XXXVIII – a auto-complacência diante do si mesmo – capítulo XXXIX – e a moléstia como facticidade da vida – conclusão –. Essa análise está sintetizada no âmbito da memória, da *beata vita*, das tentações, e da moléstia concebida na perspectiva do *curare* (GONÇALVES, 2011, pp. 69-92).

A memória é um tema bastante desenvolvido por Agostinho e fundamental na sua compreensão de Deus e do homem, além de ter

servido à fundamentação filosófica de investigações sobre o amor e a história. Trata-se de um elemento que constitui o homem que se refere ao tempo, não apenas como passado, mas também como presente e futuro. Pela memória, o homem se coloca diante de sua própria vida ao recordar o seu passado e recordando-o, remete-o ao seu presente, e ao prospectar o seu futuro, antecipa-o à medida que se lembra em fazê-lo. Ao se colocar diante de sua própria vida, o homem experimenta seus afetos, denominados como *perturbationes animi*, desenvolvidos como *cupiditas*, *laetitia*, *metum et tristitia*, em função de que a memória é vida e por isso, corresponde essencialmente ao modo de existência humana. Pela memória, o homem desenvolve os sentimentos da alma, atém-se à imagem que se manifesta à primeira vista e sua respectiva representação, e até mesmo aos eventos esquecidos, os quais são lembrados em função da atividade da memória (AGOSTINHO, 1997, pp. 281-292). A importância da memória é crucial ao homem, porque ela o remete ao seu “eu”, à sua interioridade e, por conseguinte, aquilo que é o buscado pelo próprio homem: Deus. Dessa forma, afirma-se que a memória é a vida do homem e é nela que se encontra o que o homem mais deseja: Deus (HEIDEGGER, 1995, pp. 182-192).

Pela memória, o homem concebe a *beata vita*, elemento fundamental para encontrar o buscado. A *beata vita* não é um estado específico que o homem alcança, em um determinado momento e espaço, nem mesmo uma situação que se encerra em um estado que, conceitualmente é a verdade acabada. A *beata vita* é o que o homem busca à medida que busca Deus. Essa busca é ativada mediante a articulação da memória com a consciência do homem, que o remete ao seu si mesmo (AGOSTINHO, 1997, pp. 292-301). Com isso, o homem despertado

pelo desejo da *beata vita*, se defronta com a sua vida fática, se debruça nela para encontrar a verdadeira vida, vivida na alegria e no gozo. Ao debruçar-se na própria vida, visando encontrar a *beata vita*, o homem se interroga a si mesmo e, com o auxílio da memória ativada pela alma, recorre aos seus afetos e, conhecendo os seus sentimentos, busca conhecer o seu “eu” para encontrar a Deus. Desse modo, a busca de Deus, enquanto busca da *beata vita* não acontece sem a experiência de decadência em concomitância com a experiência do acesso. Por isso, a formação do “eu”, necessária para buscar e encontrar a *beata vita*, exige que a vida fática tenha como traço fundamental o *curare*, a fim de que o homem mergulhe no todo de sua vida. E ao realizar esse mergulho, o homem fará a experiência da dispersão, possibilitando-lhe vivenciar o *timor* e o *desiderum*, a *prosperitas* e a *adversitas*, atingindo o ápice da própria existência (HEIDEGGER, 1995, pp. 192-210).

Na busca da *beata vita*, mediante o *curare*, o homem se defronta com as tentações. Agostinho destaca três tentações: a da carne, dos olhos e da soberba. A análise heideggeriana é totalmente isenta de moralismo e prescrições previamente estabelecidas, e imbuída do fio condutor de sua fenomenologia: a vida fática (PÖGGELER, pp. 29-48). O princípio heideggeriano é de que toda tentação remete à concupiscência, compreendido como desejo humano contínuo de uma concentração mundana – objetiva – de poder de atração. Esse poder mundano colocado em perspectiva confessional, é confrontado com o próprio comportamento humano frente a ele. Novamente, a questão do “eu” humano é fundamental para a busca da *beata vita*, pois o homem se defronta consigo mesmo, pergunta sobre sua própria identidade, exercitando dessa maneira, o seu próprio dinamismo existencial em seu cotidiano (HEIDEGGER, 1995, pp. 210-214).

A tentação ou concupiscência da carne (AGOSTINHO, 1997, pp. 301-309) corresponde ao desejo e ao desenvolvimento da atração pelos aromas – *illecebra odorum* – pelos prazeres dos ouvidos – *voluptas aurium* – e dos olhos – *voluptas oculorum* –, e por outros estímulos exteriores – *operatores et sectatores pulchritudinum exteriorium* –. Esses desejos articulam delícias e calamidades, volúpia por ultrapassar fronteiras e necessidade em limitá-las, o perigo em errar ao atender o desejo e gozo por realizá-lo. Disso resulta uma interrogação fundamental: pode o homem buscar a Deus realizando os desejos da carne? Ao intentar-se em responder a essa interrogação, o homem se defronta com o desafio de viver autenticamente sua existência, vivendo essa experiência de modo histórico-existencial e, por conseguinte, tomando as decisões necessárias no bojo da própria vida. É aqui que se encontra o nexo existencial da experiência religiosa: ao defrontar-se com os desejos da carne, o homem é interpelado à decisão, adentrando-se em situações de risco e de insegurança, e também em situações de segurança e em experiências de apropriação dos resultados acessíveis aos afetos do espírito. O homem entra no horizonte da decisão dentro de uma totalidade vital, cuja disposição é relacionada à experiência fática da própria vida, podendo experimentar a miséria e a luz verdadeira (HEIDEGGER, 1995, pp. 214-222).

A tentação ou concupiscência dos olhos (AGOSTINHO, 1997, pp. 309-315) possibilita que o homem desenvolva a curiosidade frívola do saber, em função de que o seu despertar ao conhecimento é marcado por um apetite *des experiendi* que desemboca na ânsia pelo conhecimento do desconhecido, daquilo que continua coberto. Por essa curiosidade o homem pode decair na magia, na mística e na teosofia, mas também pode encontrar a luz verdadeira à medida que o próprio su-

porta que o homem, ao desenvolver essa curiosidade, decida por ver a luz que clarifica a sua própria realidade (HEIDEGGER, 1995, pp. 222-227).

Ao analisar a tentação ou concupiscência da soberba (AGOSTINHO, 1997, pp. 315-321), Heidegger incide no estado de espírito do homem, da vigência de sua experiência fática e mundana. O homem desenvolve a soberba à medida que aspira ser simultaneamente temido e amado, de buscar louvor próprio que o coloca em patamar que o enche de prazer. No entanto, o homem aspira também a *beata vita* e esta, por sua vez, é *donum, gratia, iustitia Dei*, propiciando-lhe tomar consciência de que o louvor a Deus é maior que a vanglória própria, embora a tensão entre ser louvado de modo mais intenso que louvar a Deus, esteja presente na vida humana. Isso acontece porque o homem busca a Deus, estando imerso no mundo, compartilhando-se dele e, por conseguinte, entregando-se aos nexos de sua própria existência (HEIDEGGER, 1995, pp. 227-234).

Ao defrontar-se com as tentações, o homem se coloca diante de sua auto-complacência (AGOSTINHO, 1997, pp. 321-326), porque ele pode tomar por boas as coisas não boas, está aberto à possibilidade de alcançar a Deus, possui o mérito naquilo que realiza e está aberto à decadência que é sua inserção e compartilhamento no mundo. Com isso, o homem se apresenta no âmbito ôntico de sua existência, conforme sua história existencial, se torna capaz de mergulhar no mundo compartilhado buscando o buscado, vivenciando em sua existência, o acesso como *bonum* e a decadência como possibilidade de experimentar as tentações (HEIDEGGER, 1995, pp. 235-241).

Diante desse caminho da existência, Heidegger aponta a moléstia como facticidade da vida, realizada na decadência e no acesso da exis-

tência. Por isso, o homem se descobre ao viver a vida, compreendendo-a como um conjunto de possibilidades da *tentatio*. Isso significa que à medida que o homem experimenta a moléstia identificada com a facticidade de vida – decadência e acesso –, em função da determinação de seu sentido, pelo modo genuíno de vida, aciona o *curare* como atenção, ocupação, preocupação com vida fática. Seu desdobramento se efetiva na importância da existência vital concebida em seu todo e em seu dinamismo de decadência e acesso, na necessidade do homem viver a vida tomando suas decisões e caminhando abrindo novos caminhos de existência. Ao cuidar da vida em, sua facticidade, o homem efetua a experiência religiosa, encontra-se com o que ele busca: Deus. Assim sendo, Deus não é para o homem um ente absoluto e supremo, inacessível, mas é o outro encontrado à medida que esse mesmo homem mergulha na existência de sua vida, decaindo e ascendendo, assumindo a sua história, tornando-a existencialmente real e efetiva, confrontando-se com as tentações e decidindo constantemente pela busca da *beata vita* (HEIDEGGER, 1995, pp. 241-246).

3 A retroação hermenêutica da *faktische Lebenserfahrung*; A Verdadeira Religião

3.1 A verdadeira religião e a filosofia

A análise fenomenológico-hermenêutica de Heidegger no livro X das *Confissões* possibilita constatar a preocupação com a *beata vita* em sua obra *A verdadeira Religião* (AGOSTINHO, 2002) de 390, cuja situação hermenêutica é a do âmbito de um pensador recém convertido ao Cristianismo, com a convicção de articular fé e razão, ainda que com a visível influência platônica e neoplatônica. Verifica-se a relevância da

experiência de vida fática, presente no âmbito da própria existência de Agostinho que, dirigindo-se ao seu amigo Romaniano, objetiva apontar o caminho da felicidade ou o modo como se busca a *beata vita*.

Agostinho estrutura esta obra em cinquenta e cinco capítulos, divididos em prólogo, seis partes e uma conclusão, cujo objetivo fundamental apresentado em seu prólogo, é defender a religião cristã como verdadeira religião diante do contexto de multiplicidade de religiões pagãs e de possibilidades de culto (AGOSTINHO, 2002, pp. 25-37). Em sua estrutura, explicita-se a essência do Cristianismo, a doutrina do mal e sua restauração, a bondade da criação, a salvação do homem mediante a fé e a razão, e a tríplice restauração do homem por meio da reflexão, da caridade e da busca da verdade.

Embora o tema da obra aponte para a preponderância da fé e, por conseguinte, por uma eminência teológica em todo o trabalho, ressalta-se a função da filosofia na própria compreensão da revelação divina e na experiência religiosa intrínseca à própria experiência de vida fática. Aliás, a função da filosofia já havia sido realçada na obra *Contra os Acadêmicos* (AGOSTINHO, 2008), escrita em 387 no contexto de diálogo, em uma casa de campo, de Agostinho com Alípio e os jovens Trigécio e Lucêncio. Nessa obra, o pensador de Hipona já levantava um conjunto de perguntas sobre o assunto: O que é a felicidade? Como alcançá-la? Que identificação há entre felicidade e verdade? Seria a felicidade uma circunstância pontual de perfeição ou a própria busca da verdade? Se a verdade se identifica com a sabedoria, então ao buscar a verdade, o sábio já possui a sabedoria? As respostas a essas perguntas possuem conotação filosófica e explicitam a função da *vera philosophia* na própria busca da verdade e na concepção da verdade como aquela que vem ao encontro do homem. Neste sentido, a *vera philosophia* guia

o homem em sua vida, possibilitando-lhe encontrar-se com a verdade revelada de Deus, que é o próprio Cristo. Nesta perspectiva, a filosofia possibilita ao homem compreender sua estrutura antropológica e o Cristianismo como verdadeira religião, distinguindo-o das religiões pagãs e concebendo-o como via da busca e do encontro com *beata vita*.

A afirmação de que o Cristianismo é verdadeira religião implica em apontar que o caminho da felicidade é a busca do único Deus, “princípio de todos os seres, origem, aperfeiçoamento e coesão de todo o universo”. Ao seguir a verdadeira religião, o homem possui a mente purificada para captar a verdade, concebe a filosofia em profunda consonância com a religião, acentuando a explícita relação entre fé e razão. Disso decorre que o Cristianismo enquanto verdadeira religião e imbuído das verdades acerca da encarnação, da paixão, da morte e da ressurreição do Senhor, da Virgem Maria, da ressurreição dos mortos, do juízo final e da ressurreição da carne, traz à tona a revelação de um Deus único e trinitário, criador do homem. É este Deus que deve ser adorado, ser servido pela razão, que iluminada pela fé, possibilita ao homem a compreensão de que a religião perfeita irradia a inefável misericórdia de Deus e o discernimento racional do homem para segui-la (AGOSTINHO, 2002, pp. 38-45).

3.2 O mal e a salvação no homem.

Ao afirmar o único Deus adorado pela verdadeira religião, Agostinho não ignora o mal experimentado pelo homem tampouco o atribui a Deus, concebido como o *Principium* por excelência. No entanto, não é Deus a origem do mal, pois como forma incriada é Criador e *principium* de todo equilíbrio cósmico e o Uno imutável, garante a bondade da criação, a beleza e a defectibilidade de todas as criaturas, benignas

por excelência. Ora, para a compreensão da origem do mal deve se considerar a passagem do eterno bem para o bem temporal, do bem espiritual para o bem carnal, do bem inteligível para o bem sensível, do Sumo bem para o bem ínfimo. Na ocorrência de tal passagem, o homem exercita a sua vontade e o seu livre arbítrio, porque a alma que o constitui é racional, intelectiva e imbuída de *afectionis* e, por conseguinte, possui vontade própria. Neste sentido, o mal não é entidade ontológica, mas é a ação feita mal, a corrupção, o bem alterado e privado de ser realizado. Nisso se situa a concupiscência que possibilita a sedução da alma pelos desejos efêmeros e pela beleza fugaz do corpo que leva o homem a pecar, cuja consequência fundamental é o afastamento de Deus por parte do homem. Ao considerar que o mal se origina da ação humana, Agostinho o vê sob sua reversão: o tornar-se bem para que se tenha acesso à *beata vita*. Esta reversão é possível, porque a vontade da alma, oriunda da graça de Deus, concedida ao homem pela mediação de Cristo, é ontologicamente boa e benigna. Além disso, o caráter racional da alma propicia ao homem a compreensão do exemplo de Cristo e a abertura à graça divina, para que se reerga, tendo boa vontade, convertendo as tribulações da vida em instrumento de fortaleza, transformando a abundância dos bens materiais em robustecimento de sua temperança, e as tentações em prudência de efetivo vigilante (AGOSTINHO, 2002, pp. 46-57).

Ao visualizar o mal, sua origem no homem e a possibilidade de sua reversão, Agostinho situa a salvação na fé e na razão, pois ambas se convergem na própria história vital do homem, na experiência sensitiva e corpórea e na própria experiência racional da alma. Esta posição se sustenta na tese de que o homem recebe de Deus auxílio para honrar a benignidade da natureza humana. A fé possibilita ao homem

compreender a pedagogia divina de revelação, cuja autoridade prepara o homem para a reflexão e propicia que a razão o conduza à compreensão e ao conhecimento do Deus único. Por isso, a fé ilumina e acompanha a razão no processo do conhecimento que o homem faz de Deus (AGOSTINHO, 2002, pp. 64-68).

No âmbito da fé, a salvação está estampada sobre os critérios da história e da profecia, pelos quais se tem acesso aos sinais visíveis da revelação de Deus. Esses sinais se efetivam historicamente, respeitando as diversas idades do homem: a experiência unicamente do *humanum*, a iniciação à tendência ao divino, a conjugação do corpo com sua alma em suas ações. Desta forma, o homem enfrenta os turbilhões da vida, experimenta a sapiência e alcança o ápice da maturidade, para desembocar na eternidade da vida, tornando-se o homem novo e justificado. Em suas diversas idades, o homem convive com suas duas dimensões: a do homem velho e do homem novo, do homem exterior e do homem interior. Os ímpios constituem a humanidade velha e exterior, e os justos constituem a nova humanidade, o povo santo de Deus. Para que houvesse os justos, Deus estabeleceu pedagogicamente suas normas, estabelecendo seus auxiliares – patriarcas e profetas – para revelar o seu mistério e o da humanidade, cuja extensão se efetiva na Igreja católica que, por sua vez auxilia a Deus na efetividade de sua lei fundamental (AGOSTINHO, 2002, pp. 68-76).

No âmbito da razão, a salvação se situa na capacidade do homem contemplar a natureza, assumir sua responsabilidade na criação e desenvolver a humildade para acolher a superioridade de Deus. Ao contemplar racionalmente a beleza da natureza, o homem se situa na lei natural, no movimento dinâmico dos corpos, compreendendo a elevação gradual à realidades imperecíveis e permanentes. Além disso, dá-

-se conta de superioridade em relação às outras criaturas, por obter a razão. Deste modo, o homem constituído por corpo e alma pode julgar as diversas situações de vida e perceber a Verdade no julgamento do espírito, cuja inteligência está na harmonia que assegura integridade e beleza as obras criadas. No entanto, os juízos humanos não estão acima da lei imutável que provém o Uno eterno: Deus de quem emana a Verdade, que é o Verbo eterno, que possui o ser do *Principium* (AGOSTINHO, 2002, pp. 77-91).

Quando o homem se ordena racionalmente pela Verdade – o Verbo eterno – então se torna o homem espiritual que, por sua vez, julga tudo porque está com Deus e compreende com pureza, ama com caridade e identifica-se com a lei imutável. Este homem está imerso no mundo corpóreo, experimenta as diversas sensações, podendo inclusive experimentar a inversão dos valores das imagens mundanas e as ilusões da alma. No entanto, sua virtude está em abrir-se à luz verdadeira que possibilita discernir os enganos e as ilusões da realidade verdadeira que vem de Deus. Por isso, torna-se fundamental que a alma do homem espiritual, repouse os seus pensamentos, amando somente a Deus, objetivando assemelhar-se ao Verbo eterno, a Verdade, a forma das coisas verdadeiras (AGOSTINHO, 2002, pp. 91-93).

3.3 Vencer o pecado mediante a tríplice restauração

Este é o momento crucial da obra *A verdadeira religião* no que se refere à sua unidade com as *Confissões*. Já se evidenciou em toda a exposição que o mal não possui origem em Deus e, por consequência o pecado também não provém de Deus. Também já se evidenciou que os pecados propiciam a ilusão do homem, a negligência da verdade e maior amor às obras divinas que ao próprio Deus. Assim sendo,

Agostinho chega à idéia de que a concupiscência, o desejo intrínseco ao homem de projetar-se em si mesmo, propicia a impiedade, o mau uso do livre arbítrio, a idolatria que leva ao abandono da verdadeira religião: a do Deus único. A concupiscência se situa então em forma tríplice: a da carne – aos vis prazeres –, a dos olhos – curiosidade – e a da “ambição do século” – soberba –. A vitória sobre elas pode acontecer mediante a domaçoão do prazer, a humildade diante da soberba e a fidelidade a Deus em relação à curiosidade (AGOSTINHO, 2002, pp. 94-98).

Para afirmar a restauração das concupiscências, Agostinho aponta a via interior da presença da verdade no homem. Isso significa que a verdade, a luz verdadeira de Deus não está no mundo exterior, mas no próprio homem. Essa luz propicia a certeza mesmo no momento da dúvida à medida que essa mesma dúvida propicia a procura do fundamento da certeza, a visualização da beleza da vitalidade orgânica do corpo humano, o ordenamento das criaturas para a beleza do universo e a própria intervenção da Providência divina. Desta forma, há uma beleza ascendente nas criaturas e aceitá-la possibilita o superar o pecado, a negação da transcendência humana, o afastamento do homem do todo cósmico, a emancipação em relação à justiça. Diante do pecado, o homem é interpelado pela Providência divina à virilidade do auto-domínio, aderindo à prudência e à temperança, para ter o bem com a própria verdade (AGOSTINHO, 2002, pp. 98-106).

A tríplice concupiscência é então o tríplice pecado do homem: o homem carnal, curioso e soberbo, reduzindo-se sua à corporeidade, a contemplação do “mundo exterior” e a egolatria. Para superar a tríplice concupiscência, Agostinho propõe a tríplice restauração mediante a reflexão, a caridade e a busca da verdade.

A primeira restauração é da reflexão, que serve como remédio contra a concupiscência da carne. Aqui, a alma racional humana caminha pelo dia, pela clareza da luz interior, refletindo sobre a vitalidade da natureza e a proporção das coisas. Havendo como meta da alma humana o encontro com o Pai da Sabedoria, o Uno imutável, o Deus único, tem-se consciência de que o homem é não apenas criado por Deus, mas também criado para Deus. Sua alma racional o coloca em relação direta com o Uno imutável de modo, que as outras criaturas que também foram criadas por Deus, submetem-se ao homem, para que, por meio dele, sirvam também ao Criador onipotente de todas as coisas. Utilizando-se da reflexão, o homem assume seu lugar na criação, sua proximidade com Deus e a necessidade de permanentemente olhar para si mesmo, mergulhar na totalidade cósmica e colocar-se a serviço da sabedoria eterna (AGOSTINHO, 2002, pp. 106-110).

A segunda restauração é a da caridade que serve como remédio contra a soberba, cuja origem está na própria cobiça da alma humana, do desejo de se auto-elevar, de ser invencível por poder próprio, desprezando o Uno imutável e eterno. A vitória da caridade sobre a soberba possibilita a emergência do “homem invencível”, cuja característica de invencibilidade está em reconhecer Deus como a sua verdadeira felicidade. Neste sentido, o amor a Deus de todo o coração, de toda a alma e de todo espírito é fundamento da invencibilidade humana. Tendo o amor a Deus como fundamento, o homem ama a seu próximo como a si mesmo, sem desenvolver a inveja, em quaisquer circunstâncias, assumindo a regra de desejar para o outro o bem que se pretenda para si mesmo, bem como o não desejar para outro o mal que não quer para si. Deste modo, o homem vê o outro como a si mesmo ama o outro naquilo que ele é em si mesmo, estabelecendo uma relação dialética com

o seu próximo, de modo a vigiar constantemente para que a caridade seja praticada. Acompanha esta regra a certeza de que toda caridade que o homem pratica se realiza com o auxílio da graça de Deus. O homem perfeito e invencível desenha-se como aquele que une sua natureza e a graça benevolente de Deus. Remete-se então à natureza humana perfeita, antes do pecado, tendo como consequência o amor aos familiares por constituírem um bem natural e a todos os homens como irmãos em função de que este é o “amor da eternidade”. Deste modo, o homem passa a “amar a natureza humana, perfeita ou em vias de se aperfeiçoar, independentemente de suas condições carnis” e a Deus concebido como Pai e que, em Cristo, reúne a todos os homens como membros de sua família. Este homem é benevolente, generoso, não invejoso e encontra a sua felicidade em Deus. Por isso, deseja a Deus, contempla suas obras, serve-se corretamente delas, ama os outros homens na gratuidade. Ele une espiritualmente a caridade com todas as outras virtudes, nada temendo nem mesmo a morte. Pratica a justiça suscitando a esperança da perfeição, uma vez que seu amor, por ser livre, supera as coisas passageiras e efêmeras, deseja e submete-se a Deus. Apesar da soberba ser uma sombra da verdadeira liberdade e do verdadeiro domínio, Deus se serve dela para lembrar o homem de que as paixões humanas são sinais da necessidade da correção humana para se alcançar a *beata vita* (AGOSTINHO, 2002, pp. 110-120).

A terceira restauração é a busca da verdade primeira como remédio para a vã curiosidade, cuja característica se situa no âmbito das frivolidades, inclusive com o seu poder de sedução. A verdade primeira deve ser procurada como luz verdadeira, que se oferece ao homem para que seja buscada. Buscar essa verdade implica em adentrar-se para encontrar a eternidade, mediante a inteligência que não se esgota nas

efemeridades da vida. Isso significa que o homem deve ater-se à Revelação divina, mediante a interpretação dos livros sagrados em quatro dimensões: a histórica, a profética, a topológica e a mística. Com isso, atém-se ao temporal com mediação para atingir o eterno, já presente na inteligência, própria da alma racional. Assim sendo, as Sagradas Escrituras devem ser estudadas, ocupando o lugar das vãs curiosidades do teatro e da poesia, pois elas produzem o jogo da liberdade dos homens (AGOSTINHO, 2002, pp.120-125).

A restauração das concupiscências realça a importância da articulação entre corpo e alma, à medida que o corpo é mediação para que a alma perceba as coisas deste mundo. Não se trata então de refutar as coisas mundanas, mas concebê-las conforme os dotes da alma racional que se direciona para a verdade eterna. Isso significa que a curiosidade deve conduzir o homem ao verdadeiro conhecimento, que a soberba ceda lugar ao poder de agir com a liberdade que possibilita a alma perfeita e submissa a Deus, e que o prazer carnal deva incidir no verdadeiro repouso. Assim sendo, os sábios renunciam à vã curiosidade, adquirem facilidade de agir pela desistência das alterações, gozam do repouso corporal renunciando a tudo o que seja dispensável nesta vida e, conseqüentemente possuem o conhecimento perfeito, a paz total e a saúde completa (AGOSTINHO, 2002, pp. 125-131).

Em suas conclusões, Agostinho confirma as concupiscências, mas apela para que o homem as supere, mediante a adesão à luz verdadeira. Por intermédios dos raios dessa luz, o homem visualiza a superioridade da alma sobre o corpo, os falsos cultos, a obediência à verdade imutável, o louvor a Deus para vencer a egolatria e a adoração e louvor ao Deus verdadeiro, único, que é a Trindade de substância única, apregoada e cultura pela verdadeira religião (AGOSTINHO, 2002, pp. 131-138).

Conclusão

Objetivou-se neste trabalho apresentar a experiência religiosa de Santo Agostinho conforme a via fenomenológico-hermenêutica de Martin Heidegger. Para atingir esse objetivo, explicitou-se a relevância e a pertinência da questão por se tratar de dois pensadores que, em épocas distintas se convergem na experiência de vida fática. É exatamente a *faktische Lebenserfarung* assumida por Heidegger que consiste no elemento central da análise fenomenológico-hermenêutica da religião, inferida do livro X das *Confissões* de Santo Agostinho. A fenomenologia hermenêutica nada mais realiza senão abordar, questionar, compreender e interpretar o sentido da existência, concebida como experiência de vida fática. Trata-se de uma análise da religião que se encaminha pelos nexos vivenciais do homem: sua *faktische Lebenserfahrung*.

A análise do livro X das *Confissões* de Santo Agostinho apontou que a experiência religiosa é vivenciada no bojo das tensões da vida humana, da experiência de decadência e de acesso, de confronto do homem consigo mesmo, principalmente quando se defronta com a tríplice concupiscência: a da carne, a dos olhos e a da soberba. O homem aspira à *beata vita*, que é o próprio Deus, mas não o acede isento de historicidade, de facticidade vital. Disso resulta, a relevância da categoria *curare*, traduzida como cuidado em sua qualidade de zelo, atenção, proteção, pré-ocupação em favor da experiência religiosa a ser compreendida e interpretada mediante a própria experiência de vida vivida que o homem realiza em sua história.

A análise fenomenológico-hermenêutica da religião no livro X das *Confissões* de Santo Agostinho possibilitou um movimento de retroa-

ção hermenêutica, incidindo na obra *A verdadeira religião*. A despeito do contexto próprio de cada obra, a perspectiva de relato da vida nas *Confissões* e a de apologética do Cristianismo em *A verdadeira religião*, ambas apontam para a centralidade da *faktische Lebenserfahrung* na busca e no alcance da *beata vita*. Esta afirmação se sustenta no desenvolvimento do dualismo neoplatônico assumido por Agostinho, em que corpo e alma são duas realidades do homem e que a alma mesmo sendo superior ao corpo, não prescinde dele. Este dualismo se desdobra em apresentar a *vera philosophia* como aquela luz racional que serve a fé cristã. Com isso, o homem busca a *beata vita*, desenvolve o seu livre arbítrio, sem prescindir da sua vida e efetuando faticamente a experiência de decadência e de acesso. Por intermédio dessa experiência o homem é restaurado das concupiscências da carne, dos olhos e da soberba, mergulhando na vida e ascendendo dessas mesmas concupiscências, iluminado pela luz verdadeira que conduz à *beata vita*. Esta luz verdadeira não é encontrada no mundo exterior, mas no interior do homem, o que possibilita que a alma racional seja iluminada pela fé e, por consequência alcança a verdade. Aqui reside a relevância do *curare* invocado por Heidegger, a fim de que o homem não busque o buscado com isenção de vitalidade, de historicidade, de existência.

Na perspectiva da fenomenologia hermenêutica, a religião é experiência religiosa enquanto propicia o encontro do homem com Deus. A busca de Deus é dialética, porque a luz advém ao homem e o homem deve ir ao encontro da luz. Disso decorre a relevância da verdade como *aletheia*, a abertura do homem a si mesmo, o mergulhar em sua própria existência abissal, para que a religião seja uma verdadeira experiência de *re-ligare*, em que o homem encontra o buscado e ascende à *beata vita*.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.
- AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2002.
- ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho. Ensaios de interpretação filosófica*. Lisboa: Piaget, 1997.
- BORGES DUARTE, Irene. “Husserl e a Fenomenologia Heideggeriana da Fenomenologia”, in *Phainomenon* 7(2003), pp. 87-103
- FISCHER, Norbert. Narrativa – Reflexão – Meditação. O problema do tempo na estrutura global das *Confessiones*. in Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira – Faculdade de Ciências Humanas (orgs.). *Actas do Congresso Internacional. As Confissões de Santo Agostinho: 1600 anos depois: Presença e Actualidade*. Universidade Católica Portuguesa: Lisboa, 2002, pp. 255-266
- GILSON, Etienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Librairie Philosophique J. Paris: Vrin, 1943.
- CERQUEIRA GONÇALVES, Joaquim. “Confissões de Santo Agostinho – Memória e Perdão”, in Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira – Faculdade de Ciências Humanas (orgs.). *Actas do Congresso Internacional. As Confissões de Santo Agostinho: 1600 anos depois: Presença e Actualidade*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2002, pp. 7667-788.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. “A identidade da teologia no estudo da religião”, in *REB* 71 (2011), pp. 19-24.
- . *Ontologia hermenêutica e Teologia*. Aparecida: Santuário, 2011, pp. 59-105.
- . “A experiência religiosa à luz da fenomenologia hermenêutica”, in *Um olhar filosófico sobre a Religião*. Aparecida: Ideias & Le-

- tras, 2012, pp. 77-112.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. “A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana”, in *Horizonte* 10/26 (2012), pp. 566-583;
- HARNACK, Adolf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte(III). Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*. Tübingen: Möhr, 1910.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, in *Gesamtausgabe* 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- . *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe* 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- . *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe* 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- LETTIERI, Gaetano. “Capitolo 11: Agostino”, in COVOLO, Enrico dal (org.). *Storia della Teologia(I). Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*. Bologna: Dehoniane, 1995, pp. 352-424.
- MAC DOWELL, João. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho. A vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- PASTOR, Félix Alejandro. “Quaerentes summum Deum”, in *Gregorianum* 81/3(2000), pp. 453-491.
- PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Tradução espanhola de Félix Duque Pajuelo. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- TROELTSCH, Ernst. “Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter”, in *Anschluss an die Schrift De Civitate Dei*. München – Berlin: Oldenbourg, 1915.
- VON HERMANN, Friedrich Wilhelm. *Die Metaphysik im Denken Heideggers*. Città del Vaticano: Urbaniana, 2004.

História das religiões: uma proposta hermenêutico-metodológica elidiana relevante para as ciências da religião

*Filipe de Oliveira Guimarães**

Resumo

O presente artigo foi contruído sobre as bases do primeiro capítulo do livro *História das Religiões*, Volume 5, de Mircea Eliade e Harry B. Partin, denominado “Crisis and Renewal in History of Religions”. Buscamos, principalmente, através deste, elucidar o pensamento do pesquisador Mircea Eliade, no que tange a sua proposta para o estudo do fenômeno religioso, sob a ótica da disciplina *História das Religiões* tal como desenhada pelo mesmo. Percebemos a relevância desta temática, para as *Ciências das Religiões*, posto que seus cientistas transitam em uma área pluridisciplinar, e é matéria de seu interesse conhecer portas de entrada relevantes para “manusear” o objeto *Religião*. O método proposto por Eliade, antes de mais nada, deseja entender a religião pela religião, proporcionando um novo horizonte de visualização acadêmica, através do qual se pode pensar em esfera espiritual e desenvolver uma hermenêutica própria. O objetivo geral deste artigo é apresentar a epistemologia de Eliade no que tange a forma de lidar com as religiões. O objetivo específico é fortalecimento metodológico

* Pesquisador FAPESP. Doutorando em Ciências da Religião na UMESE. E-mail: filipeoligui@gmail.com

do campo História das Religiões enquanto porta de entrada metodológica relevante para as Ciências da Religião.

Palavras-chave: Eliade, História das Religiões, Metodologia. Ciências da Religião.

Introdução

Uma das principais áreas de interesse de Eliade é a Hermenêutica. Para ele é a partir dela que os mundos culturais e epistemológicos são construídos. O célebre professor de História das Religiões propõe um olhar diferente para o estudo de do fenômeno religioso, posto que, segundo ele, trata-se de um fenômeno irreduzível. Eliade descrevia o sagrado como um elemento na estrutura da consciência da humanidade e não uma fase histórica dessa consciência como propõe modelos evolucionistas.

Segundo Peres (2003, p.46) a originalidade de Eliade se encontra em seu olhar para a religião que difere do olhar em particular, da filosofia, da teologia, e explicações seja por um viés da psicologia, da sociologia, da etnologia ou das abordagens históricas que captam apenas uma imagem e visão parcial do fenômeno. O Dr. Mircea diz que a irreduzibilidade e autonomia do fenômeno religioso estão em sua particularidade e singularidade, requer um olhar do pesquisador de forma global para compreensão do fenômeno em sua complexidade.

Além da tarefa de tentar reconstruir a história das formas religiosas e seus contextos sociais, econômicos e políticos, o historiador das religiões possui uma segunda tarefa muito importante que é a de de-

envolver a fenomenologia. “A segunda tarefa é a do fenomenólogo. O fenômeno religioso é irreduzível. Por isso deve ser apreendido em sua modalidade própria, a do sagrado.” (Tradução nossa) (Poupard, 1987, p.527).

Poupard (1987, p. 529) diz que Toda a obra científica de Eliade está fundamentada sobre uma tríplice perspectiva, que é histórica, fenomenológica e hermenêutica. Ele desenvolve suas pesquisas sempre com a preocupação de não diluir nem rebaixar o fenômeno religioso a categorias puramente psicológicas.

Neste sentido Eliade constrói seu conceito de Mito defendendo que o mesmo não é uma fábula ou uma narrativa não-verdadeira, porém uma narrativa sagrada, uma história sagrada, que relata como algo foi criado, produzido e passou a existir. “Cada mito mostra como uma realidade veio à existência, seja ela a realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, uma instituição humana.” (Eliade, 1995, p.86)

Partindo desta perspectiva, de valorização do sagrado, é que o Doutor buscou construir seus argumentos em favor da História das Religiões, buscando despestar os historiadores a lidarem de uma maneira mais coerente com a disciplina, bem como, serem ousados no uso da hermenêutica. Paralelamente ele rebaixa a capacidade científica de outras disciplinas em lidar com o objeto religião posto que elas são reducionistas e não valorizam o sagrado que está presente em todas as religiões.

Segundo Croatto (2010, p.57), Mircea Eliade evita a perspectiva evolucionista presente nas ciências humanas, que faria das religiões “arcaicas” as menos evoluídas. Pensa, ao contrário, que essas religiões antigas conservam melhor as formas originárias do comportamento

do *homo religiosus* perante seu próprio objeto, que Eliade chama de “hierofania” ou manifestação do sagrado. Portanto, por não poderem alcançar a complexidade do fenômeno religioso, se faz necessário que as outras ciências caminhem a sombra da História das Religiões.

O presente artigo em um primeiro momento trás a reflexão de Eliade em relação ao declínio da projeção da disciplina história das religiões, passando em um segundo momento a trabalhar o pensamento Eliadiano sobre as qualidades do historiador das religiões e em um terceiro momento passaremos a comentar algumas considerações críticas que Eliade fez a outras ciências bem como a sua visão hermenêutica para o trabalho do historiador das religiões.

1 Fatores para o declínio da história das religiões

A História das Religiões constituiu-se uma disciplina autônoma logo após o início do Orientalismo. Em alguns aspectos, que se baseiam em pesquisas dos orientalistas, lucrou enormemente com o progresso da antropologia. Em outras palavras, as duas principais fontes documentais para a História das Religiões foram, e ainda são, as culturas da Ásia e os chamados povos “primitivos”. Ela contribuiu grandemente para o a ampliação do horizonte cultural do ocidente:

É difícil imaginar outra disciplina humanista que tenha ocupado melhor posição para contribuir tanto para a ampliação do horizonte cultural do ocidente e para a aproximação com os representantes das culturas orientais e arcaicas. (ELIADE, 1965, p.4) (Tradução nossa)

Porém existiu uma grande diferença entre a influência que a História das Religiões, ou Religiões comparadas, exerceu na mentalidade ocidental no século XIX e sua influência no século XX (Época de Eliade). Na cultura moderna, nos dias de Eliade, sua força é bem menor posto que não existia mais a mesma paixão pela área do que nos seus primórdios.

Um dos principais problemas que promovia a falta de interesse em relação a falta do público moderno não residia em primeira instância na qualidade dos historiadores mas na “timidez” dos mesmos. Esta retração despertou o interesse do prof. Mircea, que se viu motivado para buscar descobrir as causas motoras deste tipo comportamento.

Certamente, pode-se responder que em nossos dias não há Muller Max, Andrew Lang, ou Frazer, talvez seja verdade, não, porque os historiadores das religiões de hoje são inferiores a eles, mas simplesmente porque eles são mais modestos, mais retraídos, de fato mais tímidos. É exatamente este problema que me intriga. Os historiadores das religiões se permitiram tornou-se retraídos, se contentaram com as lições que aprenderam dos seus ilustres predecessores. (ELIADE, 1965, p. 2)
(Tradução nossa)

Toda ciência precisa apresentar novas propostas que continuem a despertar o interesse do seu público de modo a garantir sua sobrevivência, principalmente na área de humanas. Associado as novas propostas poderíamos falar da importância do Marketing científico, como ferramenta de propaganda afim de disseminar as descobertas a um maior público no decorrer da história. Porém o Marketing só funcionaria bem atrelado a uma mentalidade criativa, como propões Eliade, que gere nas informações dinamismo ativando a curiosidade do público.

O fato era que os historiadores da época do mestre não atentaram para a importância de caminhar propondo novas idéias, novos caminhos, mas se esconderam na inovações do seus antecessores, de modo que o novo se tornou velho não ativando o mecanismo de curiosidade do público interessando em Histórias das Religiões, levando-o a migrar para outras ciências em busca de novas respostas.

Um segundo fator que levou ao obscurantismo da História das Religiões, foi a falta de diálogo da disciplina com outras áreas da vivência humana, tais como, por exemplo, a arte, poesia, filosofia, no sentido de apresenta-la (a História das Religiões) como matéria de relevância cultural. Somado a este fato encontrava-se a ênfase nas ideologias materialistas e positivistas e a preocupação exarcebada em estabelecer as bases da disciplina, de modo que a concentração dos esforços estava no estudo da filologia.

2 Qualidades necessárias para um historiador das religiões

Eliade, defende a idéia de que um bom historiador das religiões, engajado na sua disciplina, deve se dedicar ao estudo das religiões asiáticas e do imenso mundo “primitivo”, para ser capaz de captar as principais idéias de todas as religiões do antigo oriente próximo:

Mas se ele é fiel aos objetivos da sua disciplina - um historiador das religiões da Ásia e do vasto mundo “primitivo”- espera-se que ele seja capaz de compreender as ideias fundamentais de todas as religiões do antigo Oriente Próximo, o Mediterrâneo mundo, e do judaísmo, cristianismo e islamismo. Obviamente,

não é uma questão de dominar todos esses domínios como filólogo e historiador, mas de assimilar as pesquisas dos especialistas e de integrá-las na perspectiva específica da História das Religiões. (ELIADE, 1965, p. 4) (Tradução nossa)

Ele é partidário da ideologia de que um pesquisador das religiões de qualidade deve ter bons conhecimentos filológicos caso contrário não deve ser considerado um pesquisador, estudioso responsável. É impensável que ele domine a filologia do povo objeto da pesquisa.

Apesar da posição privilegiada que o historiador das religiões ocupa (partindo da premissa que ele é um bom conhecedor das religiões Asiáticas e do mundo primitivo), segundo Eliade, ele não tem feito bom proveito de sua posição. “*Recordei estes fatos em outro lugar para mostrar o pequeno lucro que os historiadores das religiões têm atraído a partir de sua situação privilegiada.*” (ELIADE, 1965, p. 5) (Tradução nossa)

Uma das principais problemáticas em relação aos historiadores da religião da época de Eliade, consistia na falta de ousadia não vivenciada pelos mesmos. As pesquisas caminhavam preocupadas, quase que unicamente, em firmar suas bases envolvendo-se pouco em questões hermenêuticas, o que levou a ao declínio da criatividade das últimas gerações de historiadores da Religião.

Na aquele contexto histórico o interesse nas religiões estava sendo sustentado principalmente por outras áreas acadêmicas e não pelo fruto do trabalho dos historiadores da religião. Trabalhos da psicologia, antropologia, teologia e críticos literários eram os mais interessantes.

Se alguém ainda fala de tabu e totemismo, é acima de tudo devido a popularidade de Freud; Se alguém está interessado em

religiões dos “primitivos”, é graças a Malinowski e alguns outros antropólogos; Se o chamado mito e ritual escola ainda atrai a atenção do público, é por causa dos teólogos e alguns críticos literários. (ELIADE, 1965, p. 5) (Tradução nossa)

Porém, apesar da descrição que ocupava no cenário acadêmico, acredita-se que era possível reverter aquele quadro e atrair novamente o interesse de pesquisadores para esta área do saber, desde que houvesse uma tomada de consciência dos historiadores da religião, em relação a gama de possibilidades que está diante deles, e passassem a desenvolver uma nova hermenêutica em torno do fenômeno religioso tendo a criatividade como âncora de todo o processo. Nesta direção Eliade propõe a ruptura com a proposta puramente analítica que iria dialogar com generalizações, sínteses e hipóteses já na primeira fase da construção científica.

3 Abrindo caminhos para a hermenêutica criativa

Criticando a mentalidade moderna de pesquisa e o olhar sagrado para o método filológico como a última palavra autoritativa em questões metodológicas, Eliade fala da necessidade de avançar em direção a novos horizontes, que estariam acima da fase analítica, introduzindo para tanto o uso de uma hermenêutica criativa como passagem para esta dimensão mais elevada da pesquisa histórico-religiosa. Ou seja, seria necessário esquivar-se da prática de manipular os dados religiosos de uma maneira puramente cientificista segundo propõe as ciências naturais.

Em sua forma de pensar a História das religiões, Mircea Eliade defende a importância do uso de uma hermenêutica criativa quando

se manipula os dados religiosos, porém, se faz necessário utrapassar limites impostos pelo “cientificismo” e os modelos impostos pelas ciências naturais:

Tais hermenêuticas criativas nem sempre aparece para orientar o trabalho dos historiadores das religiões, porque, talvez, exista uma inibição provocada pelo triunfo do “cientificismo” em determinadas disciplinas humanistas(...) Nem a História das Religiões, nem qualquer outra disciplina humanista, deve se conformar(...) com os modelos emprestados das ciências naturais, ainda mais que estes modelos estão desatualizados, especialmente aqueles emprestado da física. (ELIADE, 1965, p. 7) (Tradução nossa)

Diferentemente das ciências naturais bem como da sociologia que possuem se próprio modelo, o historiador das religiões no desenvolvimento do seu trabalho hermenêutico, precisaria entender que cada cultura seria constituída por uma série de interpretações e revalorização de seus mitos ou das suas ideologias específicas.

Segundo o prof. Mircea o facto de uma hermenêutica levar a sério a criação de novos valores culturais não significava que não era “objetiva”. Ele chega a comparar a hermenêutica criativa a uma ciência dura como a ciência tecnológica, tendo em vista que ela também lida com a realidade.

a partir de um certo ponto de vista, pode-se comparar a “descoberta” hermenêutica a um método científico ou tecnológico. Antes da descoberta, a realidade que se veio a descobrir estava lá, apenas um não via, ou não se entendia, ou não se sabia como usá-la. Da mesma forma, uma hermenêutica criativa revela sig-

nificações que um não entendia antes, ou os coloca em relevo com tal vigor que, depois de ter assimilado essa interpretação costurar a consciência não é mais o mesmo. (ELIADE, 1965, p. 8) (Tradução nossa)

Em um segundo momento Eliade diz que o próprio historiador geralmente é afetado pelo que produz, sentindo as consequências de seu próprio trabalho hermenêutico. Se isso não acontecesse era porque o historiador desenvolveu mecanismos de autoproteção porém essa não era a situação ideal, posto que, segundo sua ótica, o historiador deveria se deixar influenciar pelos mundo espirituais de sua pesquisa.

A relevância do papel do historiador das Religiões estaria na sua capacidade investigativa e elucidativa de um número considerável de situações significativas no estudo das religiões. Eliade chega a afirmar que só o historiador das religiões era capacitado o suficiente para usar a hermenêutica de uma forma relevante:

Agora, a História das Religiões é capaz de investigar e elucidar um número considerável de “situações significativas” e as modalidades de que existe no mundo, que são inacessíveis a outro sábio. Não é apenas uma questão de apresentar “matérias-primas”, para os filósofos que não saberiam o que fazer com os documentos que refletem o comportamento e idéias muito diferentes daqueles que lhes é familiar. O trabalho hermenêutico deve ser feito pelo historiador das religiões, pois só ele está preparado para entender e apreciar a complexidade semântica de seus documentos. (ELIADE, 1965, p. 9) (Tradução nossa)

Para que a hermenêutica criativa pudesse ser uma ferramenta real dos historiadores da religião, seria necessário romper com a dinâmica

filosófica de pensamento e assumir a função de manejar os documentos com a ótica de esclarecer comportamentos não compreensíveis, para que se eleve a compreensão humana de universos que não são clarificados por outras disciplinas:

Em outras palavras, eles obrigaram-se a pensar em conformidade com o modelo dos filósofos profissionais o que é um erro. Nem filósofos nem os homens da cultura estão interessados em segunda mão de réplicas de seus colegas e autores favoritos. Ao decidir “pensar como X” sobre o arcaico ou oriental penso que o historiador das religiões se mutila e falsifica. O que se espera dele é que ele decifre e elucidie o comportamento e situações enigmáticas, em resumo, ele vai avançar na compreensão do homem através da recuperação ou reestabelecer significados que teriam sido esquecidos, desacreditados, ou abolidos. A originalidade e a importância de tais contribuições residem precisamente no fato de que eles exploram e iluminam universos espirituais que estão submersos ou que só são acessíveis com grande dificuldade. (ELIADE, 1965, p. 10) (Tradução nossa)

O diálogo com experiências artísticas contemporâneas também seriam importantes na construção da pesquisa do historiador das religiões. Por um lado o historiador seria motivado a rever suas pesquisas frente a arte, por outro a exegese que histórico-religiosa produzida pelo historiador das religiões estimularia os artistas, escritores e críticos, posto que promoveria um encontro entre situações que poderiam se esclarecer reciprocamente.

Existe um grande interesse dos críticos em matérias como simbolismo e rituais de iniciação para elucidar a mensagem secreta de

determinadas obras. Eliade acreditava que na literatura os sonhos e desvaneos, convidavam o historiador das religiões para meditar com mais atenção sobre o valor de seus próprios documentos. Além do fator pedagógico da História das Religiões, dado a sua capacidade mudar o homem frente a criação de valores culturais produzidas por ela.

Utilizando-se de uma famosa expressão de Tertuliano - “o que Atenas e Jerusalém têm em comum” – Eliade busca diferenciar o papel dos teólogos e dos historiadores da religião. Enquanto os teólogos pertencem a um grupo mais fechado em relação a inovações(apesar dele reconhecer a abertura de alguns que estão promovendo a teologia da cultura) o historiador da religiões, ao contrário, transita em várias áreas do saber a fim de promover a inovação cultural (criação da cultura) ou modificação do homem, que é a finalidade última desta hermenêutica. (ELIADE, 1965, p. 13)

Outra contribuição importante do método eliadiano de História das Religiões, estaria no fato dele não se apresentar reducionista frente ao fenômeno religioso. Enquanto outras categorias de análise iriam se reportar ao fenômeno como projeções do inconsciente, como mecanismos sociais, econômicos ou políticos, o historiador não se preocupar em tentar “desmistificar” qualquer fenômeno, posto que a hermenêutica criativa serve-se da historia religiosa(mito) da maneira como ela se apresenta:

Lembre-mos, no entanto, de um único exemplo. Em uma série de culturas tradicionais arcaicas da aldeia, templo ou casa é considerado um espécie de “centro do mundo”. Não há sentido em tentar “desmistificar” tal crença, chamando a atenção do

leitor para o fato de que não existe um centro do mundo e que, em qualquer caso, a multiplicidade de tais centros seria uma noção absurda porque é contraditória. Pelo contrário, é necessário tomar essa crença a sério, tentando esclarecer todo o seu ritual, e cosmologia (...). É necessário que o historiador das religiões lembre que a desmistificação não serve à hermenêutica (ELIADE, 1965, p. 14,15) (Tradução nossa)

A História das Religiões só seria capaz de desempenhar esse papel quando seus historiadores tomassem consciência de suas responsabilidades, em outras palavras, libertarem-se do complexo de inferioridade, timidez, e imobilidade que estavam vivenciando nos dias de Eliade, e passassem a construir valores culturais, com base em produções histórico-religiosas de qualidade. Se isso não fosse levado a sério, diz Eliade:

as “generalizações” e “sínteses” serão feitas por diletantes, amadores, jornalistas(...), em vez de uma hermenêutica criativa na perspectiva da História das religiões, vamos continuar a nos submeter as interpretações audaciosas e irrelevantes de realidades religiosas feitas por psicólogos, sociólogos, ou devotos de ideologias reducionistas diversos. E, para uma ou duas gerações ainda vamos ler livros em que as realidades religiosas serão explicadas em termos de infantis, traumatismos, organização social, conflitos de classe, e assim por diante. Certamente tais livros, incluindo os produzidos por diletantes bem como aquelas escritas por reducionistas de vários tipos, continuará a ser apresentada, e, provavelmente, com o mesmo sucesso. (ELIADE, 1965, p. 16) (Tradução nossa)

Conclusão

Apesar de que, em alguns momentos, na busca de enfatizar a importância do papel do historiador das religiões e delimitar sua esfera de atuação e forma de trabalho, o prof. Eliade exagerar em suas colocações - quando, por exemplo, diz que o “único capacitado a desenvolver uma hermenêutica relevante em relação ao fenômeno religioso é o historiador das religiões”, também quando defende a idéia de que o “historiador da religião deve se deixar influenciar pela religião de sua pesquisa”, deixando com isso transparecer sua veia antropológica, ou mesmo quando trata outras áreas como inferiores na contribuições para o campo da Religião - a proposta Eliadiana é de uma relevância ímpar para os cientistas da religião, posto que rompe com modelos de outras áreas que no geral, de fato, são reducionistas(sem descartar possíveis contribuições dos mesmos), abrindo oportunidade para o estudos do fenômeno religioso através da ótica do religioso, que se constitui em uma nova porta de entrada para o desenvolvimento de pesquisas no campo religioso.

Eliade chama atenção para necessidade de abordar o fenômeno religioso a partir daquilo que ele chama de “universo espiritual” visando a não diluição do fenômeno e, conseqüentemente, o seu desaparecimento, levando a disciplina a confundindo-se com outras categorias de análises.

O estudo do “mundo espiritual” é a temática que requer a principal concentração dos esforços do historiador das religiões. Caso ele não entenda a dimensão de sua responsabilidade, em preservar esta dimensão das religiões, suas pesquisas não possuirão contribuições relevantes que enriqueçam a cultura ocidental e mundial:

Parece-me difícil acreditar que, vivendo em um momento histórico como o nosso, os historiadores das religiões não vão despertar para as possibilidades criativas de sua disciplina. Como assimilar culturalmente os universos espirituais que África, Oceania, sudeste da Ásia abrem para nós? Todos estes universos espirituais têm uma origem religiosa e estrutura. Se a pessoa não abordá-los na perspectiva da História das Religiões, eles vão desaparecer como universos espirituais, pois eles vão ser reduzidas a fatos sobre organizações sociais, regimes econômicos, épocas da história pré-colonial e colonial, etc. Em outras palavras, eles não vão ser compreendidos como criações espirituais, não irão enriquecer a cultura ocidental e do mundo - servir apenas para aumentar o número, já aterrorizante, de documentos classificados em arquivos, que os computadores eletrônicos aguardam. (ELIADE, 1965, p. 16) (Tradução nossa)

Diferente de outras ciências que também lidam com elementos das religiões tais como o ritual, mito, simbolismo religioso, concepções de iniciação, morte, etc., cabe a História das Religiões o papel de se preocupar com a dimensão espiritual destes elementos, caso o contrário, nas palavras de Eliade o vazio deixado pelo desaparecimento da História das Religiões como uma disciplina autônoma não será preenchido.

Esta proposta oferece às Ciências da Religião, que é um campo pluridisciplinar, um método relevante para que seu cientista trabalhe com o fenômeno religioso, por um viés que busque contemplar ao máximo seu objeto de estudo, sem necessariamente, ter que obter respostas que se enquadrem em outras categorias de estudo não abertas ao universo metafísico, ou que não entendam que a vida, tal como se apresenta, supera as categorias de análise proposta pelos métodos

científicos, principalmente aqueles fortemente influenciados pelo positivismo.

Referências

- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- ELIADE, Mircea and HARRY B. Partin, **History of Religions**. Vol. 5, No. 1 (Summer, 1965), pp. 1-17
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995.
- PERES, de Oliveira Vitória. **A fenomenologia da Religião: Temas e Questões Sob Debate**. In: DREHER, Luís Henrique (Org.) *A Essência Manifesta: A Fenomenologia nos Estudos Interdisciplinares da Religião*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003, p.35-58.
- POUPARD, Paul (Director de La Publicación). **Diccionario de las Religiones**. Comité de Redacción: JACQUES VIDAL, JULIEN RIES, ÉDOUARD COTHENET, YVES MARCHASSON, MICHEL DELAOUTRE. Versión castellana de Diorki (José M^a Moreno, Helena Gimeno, Montserrat Molina, Matilde Moreno, Mar Carillo, Gloria Mora y Alberto García) de la obra de Paul Poupard, *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires de France, París, 1985. Empresa Editorial Herder S.A, Barcelona, 1987.

Mimesis III: Refiguração como Vivência em Paul Ricoeur.

*Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek **

Resumo

O objetivo dessa comunicação é apresentar o conceito de refiguração em Paul Ricoeur e sua importância para o futuro do cristianismo, uma vez este ser uma religião do livro. Na refiguração estão presentes a apropriação e a vivência, esta última condição para a continuidade do cristianismo. Refigurar é nesse sentido mergulhar no polifônico mundo simbólico dos signos e, dentro dessa polissemia, visualizar um novo significado, e uma nova perspectiva. Da polifonia dos símbolos e da polissemia dos significados advêm as muitas possibilidades de se reconfigurar a existência. Essa refiguração, ou Mimese III, é o estágio da vivência. É quando o texto apreendido ganha autonomia pela imaginação e pela riqueza simbólica e passa a ter vida própria, concluído o arco hermenêutico. A compreensão desse conceito é vital para o entendimento dos processos religiosos no cristianismo, uma vez que este tem ligação visceral com o testemunho.

Palavras-Chave: Palavras Chave: Hermenêutica; Refiguração; Vivência; Apropriação

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.
E-mail: sdusilek@gmail.com

Introdução

Religião e palavra costumam andar juntas. A experiência religiosa conduz o ser religioso para um vislumbre estético. Em Hinos de Holderling, Heidegger já destacava essa intrínseca relação entre estética e Religião, apontando esta última como a “segunda filha da beleza” (HEIDEGGER, 2004, p.23). Esse encontro com o mistério, com o sagrado, encharcado pelo belo gera no ser humano uma tentativa de compartilhamento, de descrição da experiência. Verdade é que nem sempre se acham palavras para explicar o inefável. Contudo, na maioria das vezes se tenta¹. Até mesmo porque Ricoeur já assinalava que a religião se manifesta como “um acontecimento da linguagem” (RICOEUR, 1978, p.16).

Possivelmente nesse encontro “numinoso” esteja a maior expressão da experiência religiosa. É desse fenômeno que são estabelecidos os vínculos religiosos espontâneos². É especialmente ao redor deste fenômeno que serão firmadas suas crenças, sua tradição, seus ritos, suas práticas, seus registros³. É esse fenômeno que principalmente balizará a vivência religiosa. Vivência aqui entendida como a capacidade de traduzir e até mesmo produzir na existência a prática religiosa.

Mas como interpretar o fenômeno religioso e particularmente o cristão?

1 Vide a experiência narrada pelo Apóstolo Paulo em sua 2ª Carta aos Coríntios, capítulo 12, versículos 3 e 4 da Bíblia Sagrada.

2 Estou chamando de espontâneo aqui ao processo de adesão a uma confissão religiosa por livre escolha.

3 Cantwell Smith apontou para uma fé que gera a tradição religiosa e uma tradição religiosa que encaminha a fé. No texto optamos nesse instante pelo primeiro prisma.

A dificuldade aqui reside na tentativa ora do pensamento calculante, como destacava Heidegger, ora das ciências humanas objetivarem a exaustiva explicação do fenômeno religioso. Para Ricoeur essa exaustividade se torna impossível pela existência da fé (RICOEUR, 1978, p.53). E isso porque a fé representa o fator dinâmico, vivo da experiência religiosa. A própria delimitação de algo que possui sua dinamicidade própria revela essa limitação instrumental. Dessa feita Ricoeur se une a outros pensadores como Heidegger, Oscar Cullmann, Teilhard di Chardin, Karl Barth, ao afirmar o papel preponderante da fé para a compreensão do fenômeno cristão. Termos como fator crístico, cristiandade, entre outros são usados como referência desse encontro do ser humano com Deus, do homem com Cristo.

Outro fator dificultador reside naquilo que Ricoeur chamou de “empobrecimento lingüístico”, que nos desproveu da “possibilidade de articular tais realidades como um mal radical ou uma esperança da graça potencializada” (RICOEUR, 2008, p.16). O filósofo francês queria com isso reforçar uma noção de Heidegger que entendia o mito como uma forma de linguagem que melhor coadunava com a espiritualidade e com a religião, uma vez que permite um dizer que por ser diferente do conceitual é também diferenciado (RICOEUR, 2008, p.22). A linguagem técnica seria limitadora nesse sentido. Ricoeur concorda com Aristóteles ao entender que o mito conduz para a verdadeira mimesis, a qual não representa uma imitação em si, mas sim uma transformação (RICOEUR, 2008, p.96).

Ressalta-se que no caso da mimesis cristã ela representa uma reprodução não da experiência bíblica, mas do resultado dessa experiência. Não se consegue enfrentar um outro Golias, por exemplo, uma vez que só existiu um; contudo é possível se ver como Davi diante de enorme

desafio e oposição e experimentar como ele, a providência divina que é o foco e resultado dessa experiência. A mimesis cristã então adquire um contorno especial na existência humana enquanto vivência mantendo o resultado da experiência que é a manifestação do indelével cuidado divino.

Soma-se a isso o fato de que a experiência cristã, delimitadora desse trabalho, ser toda calcada numa revelação indireta. Ainda que Ricoeur reconheça que o *kerygma*, o conteúdo primeiro da proclamação cristã era uma pessoa e não um texto, a saber, Jesus Cristo (RICOEUR, 2008, p.50), o que foi legado para as gerações futuras foi o testemunho de uma comunidade de fé em formato textual. Nesse sentido o Cristianismo é apreendido pela palavra. Para clarificar melhor essa interseção entre o testemunho *kerygmático* e a necessidade de interpretação, reproduzo um fragmento do pensamento do teólogo Emil Brunner que assim se expressa:

Revelação não é uma teofania miraculosa. O paganismo conhece teofanias, isto é, aparições diretas da Divindade. O pagão não conhece o que o espírito é. Portanto, ele não conhece que a comunicação do espírito em si mesma é indireta. Ele deseja ver, não ouvir. Sua relação com a Divindade é apenas estética; não a palavra, mas a visão lhe dá seu deus. Não é a comunicação direta, mas a indireta que constitui verdadeira revelação; e comunicação indireta é comunicação através da palavra. Assim, a aparição histórica da personalidade humana de Jesus não é, como tal, revelação; é revelação apenas na medida em que esta personalidade humana, histórica, o eterno Filho de Deus, é reconhecida. O incógnito de sua aparição histórica pode ser penetrado apenas pelos olhos da fé. O Cristo segundo o espírito que deve ser distinguido no Cristo segundo a carne, o eterno Filho

de Deus que deve ser visto pela fé como o mistério do homem Jesus, é a Palavra de Deus encarnada. (p.48-9)

Por ser via palavra a compreensão do cristianismo passa necessariamente pela via hermenêutica. A crença depende de uma interpretação (RICOEUR, 2008, p.14). Para o hermenêuta “crer é ouvir ao chamado, mas para ouvir o chamado devemos interpretar a mensagem” (RICOEUR, 2008, p.23). Sem a interpretação não há como haver vivência, prática genuinamente cristã.

Se por um lado a herança moderna de um linguajar técnico que nos distancia da compreensão religiosa atrapalha a compreensão da mensagem, por outro a dependência da atividade hermenêutica para esse mesmo entendimento por ser o cristianismo calcado nessa “comunicação indireta” dificulta a apropriação do conteúdo revelado. Esse é um ponto nevrálgico na medida em que se compreende que o cristianismo objetiva a transmissão do conhecimento para a vida. Mais do que a influência do exercício de um papel de grupo majoritário, o possível vetor de decréscimo do cristianismo é, sobretudo oriundo da ausência de prática da fé. E é justamente nesse engajamento vivencial que a comunidade do testemunho passa a se tornar o testemunho da comunidade.

Para Ricoeur esse testemunho pode ser visto como resultado do processo de refiguração. Refigurar é nesse sentido mergulhar no polifônico mundo simbólico dos signos e, dentro dessa polissemia, visualizar um novo significado, e uma nova perspectiva. É se apropriar de uma palavra, deixar-se engravidar com uma nova perspectiva, esperança. É remodelar a vida e o mundo após ter sido modelado por Deus. É a partir dos símbolos, não atrás deles (RICOEUR, 1976, p.38); é a partir da ressignificação, não por trás dela.

Por isso que o objetivo dessa comunicação é apresentar o conceito de refiguração em Paul Ricoeur e sua importância para o futuro do cristianismo, uma vez este ser uma religião do livro. Na refiguração estão presentes a apropriação e a vivência, esta última condição para a continuidade do cristianismo.

1. Obstáculos a Vivência

O cristianismo como sistema religioso não prescinde da vivência. Palavras como renúncia, abnegação, resignação são exemplos de uma deglutição existencial sob o prisma da fé. Contudo para que essa “digestão” aconteça, para que a mensagem seja apropriada é necessário entender antes os obstáculos que Ricoeur assinalou à chegada da refiguração.

Para efeito elucidativo ressalta-se que foram apresentados os dois fatores que interferem na compreensão cristã. O primeiro é o empobrecimento, pela modernidade, da compreensão da linguagem, e o outro a necessidade visceral que o cristianismo tem da tarefa hermenêutica. Agora focar-se-á dois elementos que obstaculizam a vivência, uma vez que produzem distorção na interpretação da mensagem.

O primeiro reside na pré-compreensão, na bagagem que o leitor carrega consigo antes de ter contato com o texto, ou mesmo com a exposição da mensagem. Há conceitos previamente formados sobre determinados assuntos, assim como cosmovisões estabelecidas que influenciam na recepção da mensagem. Esse filtro pessoal acaba exercendo um papel por vezes deturpador e até mesmo usurpador na hermenêutica escriturística. Esse conteúdo prévio evidencia o distanciamento que há do leitor para a mensagem das Escrituras.

É preciso diferenciar a outra noção que Ricoeur possui sobre pré-compreensão. Esta se aplica por sua vez ao processo interpretativo, cuja etapa ele chama de Mimesis I. Trata-se do resultado de um primeiro contato, de uma primeira leitura do texto apreciado. Leitura que requer distanciamento que encara o mundo do texto como projeção do mesmo e a compreensão de si mesmo pelo ato de leitura, uma vez provocada pelo mundo do texto (RICOEUR, 2006, p.56). É o distanciamento que abre a porta para a apropriação, para esta nova compreensão de si mesmo quando “o sujeito desapropria-se dele mesmo e se deixa tomar pelas novas possibilidades de ser-no-mundo” (RICOEUR, 2006, p.54). Essa visão da pré-compreensão então está ligada a primeira parte do arco hermenêutico estabelecido pelo filósofo.

O segundo obstáculo está na degradação da linguagem simbólica. Essa degradação ocorreu sob influência da dicotomia entre a consciência soberana e o mundo manipulável (RICOEUR, 2006, p.19). A linguagem simbólica teria perdido sua “sensitividade”, sua aderência na modernidade (RICOEUR, 2008, p.12). Isso porque a modernidade se esqueceu de reconhecer a especificidade irreduzível que a linguagem religiosa possui, quando fala de Deus e do Reino (RICOEUR, 2006, p.56). De fato, todo processo de assimilação moderna do texto bíblico implica num empobrecimento conceitual. O universo religioso e particularmente cristão possui suas singularidades as quais precisam ser compreendidas dentro do seu universo simbólico. Sem tal atitude não é possível compreender a revelação bíblica.

O efeito dessa amnésia, desse esquecimento moderno pode ser visto, segundo Ricoeur, nas tentativas de interpretação que obscurecem o que o discurso bíblico testifica (RICOEUR, 2008, p.31). Exemplos disso são as interpretações subjetivas atadas à cultura e as interpretações

objetivas, fundamentalistas. Sendo assim, a questão que permanece então é como seria possível restaurar essa significação num círculo cultural dispare da linguagem inicial?

Aqui se encontra a importância do símbolo. Há no símbolo uma capacidade de preservar uma identidade, uma expressão cultural, ao mesmo tempo em que permite uma comunicação transcultural. O símbolo carrega consigo um conteúdo polissêmico. Ricoeur não focou nas condições de produção do texto bíblico, mas na sua capacidade de produzir sentidos, visualizando o fato de que a própria existência humana é portadora de sentido (RICOEUR, 2006, p.19). Por trazer duplo sentido, a linguagem simbólica além de significar algo diverso de sua literalidade, ela “toma posse de nós uma vez que cria um sentido novo” (RICOEUR, 1978, p.43). Uma vez o símbolo se torna degradado, perde-se a riqueza e a pluralidade de significações e vivências que o discurso bíblico pode representar. É justamente esse poder de refigurar, de reorientar que o símbolo possui é que Ricoeur propõe resgatar e restabelecer.

2 O Círculo e o Arco Hermenêutico de Paul Ricoeur

Nessa busca pela reativação do dizer do texto bíblico é preciso compreender a distinção entre círculo e arco hermenêutico no pensamento ricoeuriano. Enquanto o círculo tem ligação com a relação que será estabelecida entre o hermeneuta e o texto, o arco descreve o processo de apropriação que o intérprete cumpre ao apropriar-se da mensagem textual e reorientar seu mundo.

Desse modo o círculo hermenêutico expressa a ligação entre o sujeito (intérprete) e o objeto (texto nesse caso) a ser assimilado. Essa

ligação se dá pela compreensão na medida em que o texto fala. Contudo ele só falará se tiver uma certa afinidade questionadora com o leitor, uma similaridade que não seja radicalmente estranha ao leitor (RICOEUR, 1978, p.116). O texto só poderá ser retido se houver compreensão. A dificuldade então reside na contingência da renovação da linguagem que pertence a outro círculo cultural (RICOEUR, 1978, p.41). No dizer de Ricoeur: “para entender é necessário crer, para crer é necessário entender” (RICOEUR, 2008, p.54). Contudo para que esse ciclo hermenêutico se feche é preciso que o intérprete seja “captado pelo que o texto disse” (RICOEUR, 1978, p.28). Captação essa que se explica pela projeção do mundo do texto sobre o intérprete de tal modo que ele se deixe conduzir pelos caminhos que o texto abre para ele.

Esse círculo é na percepção de Ricoeur vivo e estimulante (RICOEUR, 1976, p.37). Ele aponta para a realidade de que a crença só se torna viável na medida em que há interpretação (RICOEUR, 1976, p.37). E se completa na procedência da pré-compreensão para a compreensão de um texto. Sendo assim o círculo hermenêutico trata daquilo que o filósofo chamou de Mimesis I e Mimesis II, pré-compreensão e compreensão, respectivamente.

A mimesis II é a atualização que analisa a capacidade poiética do texto de produzir sentidos, significados e revelação. A compreensão implica no entendimento do mundo teológico e literário desenvolvido no texto. É uma leitura atualizante, em cuja etapa se processa a dialética entre a explicação e a compreensão. Compreender objetiva também o reconhecimento das diferentes modalidades discursivas do texto bíblico. Para ele não se devia buscar uma intenção do autor, mas sobretudo objetivar o significado do texto em si, na direção do pensamento aberto pelo texto (RICOEUR, 2008, p.24).

Ricoeur reconhece a interligação entre hermenêutica bíblica e capacidade imaginativa tanto para a compreensão quanto para sua apropriação. De algum modo o texto bíblico é ativador desse processo mental. Exemplo disso é a temática da esperança (RICOEUR, 2006, p.56). Ele considera que a própria narrativa bíblica era tecida pela imaginação (RICOEUR, 2006, p.58). E a própria imaginação representa um fio condutor do processo interpretativo.

Por sua vez o arco hermenêutico apresenta a noção de mundo tão peculiar a este pensador francês. O texto passa a ganhar significado quando se estabelece uma identidade dinâmica a partir do texto, isto é, quando há uma interseção entre o mundo do texto (que é projetado pela obra do texto) e o mundo dos seus leitores. Trata-se aqui da compreensão de si mesmo pelo ato de leitura à luz do mundo do texto. Afinal, entender é “submeter a si mesmo a que o objeto significa” (RICOEUR, 2008, p.54).

O arco se torna então num processo que liga a vida da comunidade do testemunho à vida de testemunho de uma comunidade que faz sua leitura confessante. No arco hermenêutico estão presentes as três etapas miméticas: pré-compreensão, compreensão e apropriação ou refiguração. É nessa última etapa que ocorre o encontro dos “mundos”. É nela que se processa a vivência, aqui não imbuída de sua carga psicológica, mas sim indicando a experiência religiosa.

3 A Refiguração como Vivência

A refiguração portanto é a última etapa do arco hermenêutico de Ricoeur. Trata-se de uma apropriação, de uma compreensão existen-

cial do texto. É o texto, e no caso a narrativa bíblica, reorientando o mundo do leitor, aplicando-se a sua realidade e resignificando-a. Se a figura está ligada a tipologia bíblica, a refiguração conecta-se ao mundo do leitor sob a perspectiva de novas possibilidades. Nela há o processo de mediação entre o que foi expresso no enunciado do texto e a sua real (porque fora do texto) efetivação na atualidade. É uma apropriação que resulta numa vivência.

A dimensão da atualidade é que se manifesta pela fé. Por isso cabe a hermenêutica bíblica “restaurar um sentido suscetível de criar uma linguagem para a fé” (RICOEUR, 1978, p.47). Linguagem esta que não prescinde de sua tonalidade simbólica, de seu poder remodelador⁴, de seu papel resignificador, de seu efeito instigador da imaginação e convidativo da esperança. Exemplo disso é a nova maneira de ver e ser que a metáfora parabólica estabelece como efeito de um choque que reescreve a realidade (RICOEUR, 2008, p.33).

A percepção agora não reside no domínio do texto, naquilo que Ricoeur chamou de “projetar-se no texto” (RICOEUR, 1990, p.139), mas sim expor-se a ele. Num linguajar Heideggeriano, é expor-se a coisa do texto. O texto agora é visto pelo prisma de sua autonomia, que impede que seja acolhido somente como um voluntário dizer do autor (RICOEUR, 1990, p.135). Perceber o texto como texto possibilita descontextualizá-lo para poder recontextualizá-lo de outra forma (RICOEUR, 1990, p.136). É desse modo a submissão ao que o texto diz, ao que ele

4 Auerbach destaca esse poder modelador e por isso mesmo encantador da narrativa bíblica. As figuras do AT foram modeladas por Deus para encarnarem sua essência e sua vontade (p.23). É nesse processo modelar com provas “terríveis” que destaca e explica a atração do AT (p.23). No AT, ao contrário da poesia grega, as figuras seguem sendo moldadas ao longo de sua vida (p.24). (AUERBACH, 2011)

pretende e ao que significa (RICOEUR, 2008, p.62). Nessa apropriação que corresponde ao estágio final é que ocorre o momento hermenêutico quando se abre então um mundo pelo texto apreendido (RICOEUR, 1990, p.137). Trata-se aqui então do momento da significação, “quando o leitor capta o significado, o momento quando o significado é realizado na existência” (RICOEUR, 2008, p.62-3). Nessa realização é que se encontra a vivência. Desejada mas esquecida vivência.

A refiguração, ou Mimese III, é o estágio da vivência. E por ser vivência se transmite em texto. É quando o texto apreendido ganha autonomia pela imaginação e pela riqueza simbólica e passa a ter vida própria na própria vida. No estágio da vivência a polissemia da mensagem bíblica revela um outro universo polissêmico que é o da ressignificação. As possibilidades de apropriação e de reconfiguração da existência são várias. A experiência se torna uma consequência natural. E na qualidade da experiência se dá ao testemunho.

Conclusão

Desde os seus primórdios o cristianismo mantém uma ligação estreita e de dependência com o testemunho. Seja o testemunho da revelação que foi preservado na forma textual, seja a sinalização dos seus fiéis atestando uma mudança de vida, ou num linguajar mais ricoeuriano “uma ressignificação”. Conquanto o cristianismo possibilite um profícuo caminhar teórico, não há como objetar seu interesse na vivência do conteúdo de fé.

Ao abordar a mimesis III em Ricoeur procurou-se contemplar essa dimensão. Na refiguração observa-se o próprio fenômeno religioso,

sendo destacado o de feição cristã. Isso porque a refiguração representa a etapa de uma assimilação proativa do conteúdo escriturístico. Proatividade que se traduz em experiência religiosa. Experiência essa que passa pela interpretação, tanto do texto, quanto da própria leitura da experiência.

Ricoeur apresentou a grande questão da hermenêutica bíblica que versa sobre como o texto bíblico pode falar ao mundo atual. Se por um lado a refiguração demonstra a possibilidade de apropriação, a existência dessa comunicação, de um texto que ainda hoje é assimilado, os dados etnográficos apontados no Censo de 2010 que indicaram um significativo crescimento do percentual de cristãos evangélicos considerados “não praticantes” reforçam essa noção. Tal fenômeno censitário se mostra caracterizado pela mobilidade de seus participantes sem que necessariamente implique numa mobilização.

O desencanto com a religião é possivelmente um dos fatores que produz esse dado estatístico. Esse desapontamento passa pelo processo interpretativo da Bíblia. Ao que tudo indica muitos não conseguem passar do círculo hermenêutico para o arco hermenêutico. Estabelecem uma relação de compreensão das Escrituras, mas sem que haja apropriação de sua mensagem. Estão fechados no ciclo. Sem uma vivência mais marcante, passam a sofrer o anestésico efeito da realização de sua fé no testemunho do outro. É a própria “terceirização” da vivência. E tudo isso produz desencanto que inviabiliza o encanto do testemunho para outros.

Além disso as constantes violações do dizer escriturístico seja na forma fundamentalista, seja na propagação do evangelho da prosperidade tem produzido movimento e cansaço no seio do cristianismo protestante brasileiro. A espera pelo cumprimento de promessas as quais

Deus não prometeu tem exaurido a veia da esperança, marca segundo Ricoeur indelével do cristianismo. Desse cansaço provém o abandono. Por isso o que ameaça o cristianismo é a ausência de vivência.

A contribuição de Ricoeur então não reside somente na sua aguda percepção hermenêutica e na sua proposta interpretativa que consegue atrair tanto os adeptos de um elevado criticismo bíblico quanto os conservadores. Ela sobretudo se estabelece pelo reconhecimento das dificuldades e peculiaridades do fenômeno religioso. Seu conceito de refiguração, de uma apropriação existencial da mensagem o coloca na gênese do fenômeno religioso. Sua noção de ressignificação, de reorientação, exala o multiforme resultado de uma polifonia simbólica presente na linguagem religiosa. Essa dispersão em cores que representa as possibilidades de significado e significação que adquire por fim, um espectro especial na vivência.

Referências Bibliográficas

- [1] AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- [2] BRUNNER, Emil. *Teologia da Crise*. Trad.: Paulo Arantes. São Paulo: Novo Século, 2000.
- [3] HEIDEGGER, Martin Hinos de Hölderling. Tradução: Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. p.23-47.
- [4] RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- [5] _____. *A Hermenêutica Bíblica*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

- [6] _____. *Introducción a La Simbolica Del Mal*. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1976. p.25-73.
- [7] _____. *El Lenguaje de La Fe*. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1978.
- [8] _____. *Ensaio Sobre a Interpretação Bíblica*. Tradução: José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

Sacrifício, xamanismo e prosperidade: elementos para um marco interpretativo do fenômeno (neo)pentecostal

*Joe Marçal Gonçalves dos Santos **

*Carlos Augusto de Azambuja Alves ***

*Jéferson Ferreira Rodrigues ****

Introdução

Desde a década de 1960, igrejas cristãs tidas como históricas, cuja presença na América Latina está relacionada especialmente à colonização – como é o caso do Catolicismo Romano – e à imigração – o Protestantismo –, foram marcadas profundamente pela Teologia da Libertação. Esta tomou da ideia de “opção pelo pobre” para expressar diretrizes fundamentais de uma autocompreensão teológica que evidenciava uma revolução epistemológica e hermenêutica, desdobrando-se numa ética e práxis libertadora, e mesmo inspirando uma nova organização eclesial. A relação destas igrejas com a sociedade, no âmbito das pastorais sociais e da diaconia, ainda hoje preserva motivações de uma visão na qual os pobres deixam de ser objetos de ação caritativa, e tornam-se sujeitos preferenciais de realização do Reino de Deus, isto é,

* Doutor em Teologia, Pós-doutorando (PDJ-CNPq) no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, Porto Alegre, RS. E-mail: jmgsantos@yahoo.com.br.

** Mestre em Teologia pela PUCRS, Porto Alegre, RS. E-mail: c_azambuja@yahoo.com

*** Bacharel em Filosofia, Mestrando em Teologia no Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS, Porto Alegre, RS. E-mail: jeferson.ferreira@acad.pucrs.br

sujeitos históricos que protagonizam autodeterminadamente processos de transformação social, através de um empoderamento político. Tal visão, por sua vez, repercute em várias esferas sociais da América Latina, motivando releituras do sistema político e econômico valendo-se da ótica da libertação gestada no âmbito de movimentos sociais e revolucionários, somando um princípio teológico à resistência e busca de superação das relações de dependência econômica e cultural que se mantêm desde o processo de colonização das Américas.

Neste mesmo período, por sua vez, a América Latina torna-se contexto fértil para a gênese e surgimento de uma nova expressão do Cristianismo, a saber, o fenômeno pentecostal e neopentecostal¹ configurando-se como uma nova e desafiadora realidade eclesial. Este fenômeno cresce expressivamente no decurso dessas décadas, consolidando hoje o que, do ponto de vista da teologia e das ciências sociais da religião, ganha a forma de um campo religioso específico, que se desdobra do Cristianismo e dele difere em aspectos estruturais. Conforme os últimos sentidos demonstram, ainda que haja uma incidência importante deste desdobramento na classe média e alta, trata-se de um discurso e um conjunto de práticas que têm uma aderência expressiva às camadas sociais mais empobrecidas. Um dos aspectos que mais se destaca nesse processo são as formas pelas quais o discurso e as práticas (neo)pentecostais transfiguram aspectos materiais e ideológicos da cultura contemporânea, através de uma economia simbólico-religiosa orientada à imanescência, e muito eficaz em torno principalmente da *cura* e da *prosperidade* como experiências de salvação.

1 Doravante, (neo)pentecostal, conforme nossa justificativa em 3.3, sobre a noção de “prosperidade”.

A ambiguidade entre estes dois processos podem ser evidenciados em diferentes pontos. Embora sincrônicos, são gêneses que se dão sintomaticamente de forma paralela, mantendo-se isoladas senão conflitantes. A partir do momento em que a Teologia da Libertação arrefece frente a uma situação cultural nova que lhe exige repensar e adequar sua autocompreensão, no decorrer dos anos de 1990,² igrejas históricas se voltam para a questão do pentecostalismo sobretudo ao reconhecer em seu interior movimentos renovadores imbuídos pelo “carisma” pentecostal. Os efeitos disso em cada instituição são diferentes. Mas uma vez instalados internamente, de uma ou outra maneira esses movimentos fazem o (neo)pentecostalismo deixar de ser um problema apenas apologético e ser também uma questão política.

A questão que surge desde este viés institucional gira em torno, principalmente, da eficácia que move o fenômeno. Por ocasião de uma solicitação de consultoria por uma instituição internacional eclesial de serviço e desenvolvimento no “terceiro mundo,” a pergunta que nos fora feita revelava o custo financeiro e simbólico em vista de uma série de experiências com projetos que de alguma forma sofreram implicações do crescimento (neo)pentecostal das últimas décadas na América Latina: *Por que enquanto estivemos motivados pela Teologia da Libertação, nós agimos optando pelo pobre, e este quando opta o faz pela prosperidade e não pela libertação?*

2 Um estudo profundo desse processo é tese de doutorado BOCK, Carlos Gilberto. Teologia em mosaico: o novo cenário teológico latino-americano nos anos 90, rumo a um paradigma ecumênico crítico, Escola Superior de Teologia, 2002. Disponível na internet em http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=412, data de acesso: 22/09/2013.

Tomando esta questão como motivação inicial de investigação logo chegamos ao que se nos coloca como basicamente um problema antropológico. A reflexão teológica desenvolvida sobre o fenômeno (neo) pentecostal, parece privilegiar a análise do discurso e a crítica a sua teologia, cuja uma das cristalizações foi a chamada “teologia da prosperidade”. Esta define especificamente a discursividade presente na chamada terceira onda do pentecostalismo – o neopentecostalismo –, quando, porém, o desdobramento do fenômeno efetivamente demarca uma autonomia em sua dinâmica e forma em relação ao Cristianismo, ampliando e exigindo unidades de análise mais significativas – considerando pelo menos três aspectos:

- a) A apropriação da tradição bíblica, nesse contexto, além de ser centrada no Antigo Testamento, é feita especialmente numa dinâmica de leitura e testemunho, transitando facilmente da escrita para a oralidade – que implicações isto tem para a produtividade de interpretação e subjetividade neste contexto?
- b) As práticas e formas ritualísticas bebem numa matriz mítico-simbólica mais afeita ao universo afro-brasileiro e indígena que à tradição cumulativa cristã – frente a isso, não se trata apenas de analisar forma e estrutura dessa diferença, mas o que ela constitui efetivamente de uma alteridade em termos de modo de existência, pensamento, linguagem etc; e
- c) A mundanização da economia de salvação, correlata à economia capitalística e agenciadora de cura e prosperidade, tão criticada a ponto de tornar toda essa expressão algo vexatório no discurso acadêmico e eclesiástico, o que efetivamente nos sinaliza acerca deste “mundo da vida”, a ponto de mobilizar tamanha atuação de sujeitos e engajamentos?

Assim, estas questões nos dão um horizonte de investigação, na medida em que o problema motivador inicial põe-se à prova. Nossa intuição foi então apostar numa abordagem que nos possibilitasse desviar de reduzir a questão a uma proposição crítica ideológica e/ou dogmática acerca do (neo)pentecostalismo para o fazer desde uma perspectiva compreensiva da realidade social implicada. Isto, de imediato, instalou nosso problema no horizonte de debates acerca da relação entre modernidade e tradição: traços modernizantes do (neo)pentecostalismo – por exemplo, a produção e o consumo midiático gospel e a mediação simbólica do valor monetário em suas práticas), são assumidos desde referentes tradicionais, isto é, afeitos a uma atitude pré-reflexiva, mais apta à repetição ritual e à eficácia mítico-simbólica que a uma ação racional e racionalizante tal como prefigurado no paradigma econômico de compreensão a partir do mercado.

ALGRANTI (2009, p.57s) aponta nesta direção ao fazer a crítica da prevalência de um paradigma modernizador nos estudos do pentecostalismo na América Latina, representado pela abordagem principalmente da *racional choice* a partir da metáfora de mercado religioso. O limite dessa abordagem está em reduzir a compreensão do conjunto de práticas envolvidas no processo social de aquisição de crenças, valores e representações religiosas a uma disposição racional voluntarista, associada a uma consciência que avalia, descarta e aceita conforme parâmetros de uma economia moderna, e desconsidera a dimensão repetitiva que converte práticas em costumes e costumes em crenças, numa dinâmica própria ao que Bourdieu define como *habitus*.

Resulta disso pelo menos dois problemas. Além de uma dificuldade de compreensão desse processo social relativo a crenças, essa perspectiva estaria refém de uma epistemologia ideologicamente orientada

pelo paradigma modernizador, universalizando uma racionalidade condicionada histórica e culturalmente, estendendo-a a diferentes setores da vida e em quaisquer contextos sociais. O segundo problema torna-se específico ao (neo)pentecostalismo. Os estudos sociais da religião sob esse paradigma pouco ou nada tem ajudado a compreender os atores sociais que não apenas estão implicados numa discursividade (a chamada teologia da prosperidade), mas dão o suporte e incorporam o próprio fenômeno. Daí que nosso foco se volta para a ação ou opção destes sujeitos de crença: como agem, o que os move, sob que eficácia consolidam suas práticas? Em outras palavras, mais que substancializar a questão em torno dos conceitos e doutrinas teológicas envolvidas, nos parece mais significativo investir na abordagem da ação e no exercício da opção dos sujeitos-atores deste contexto.

2. Notas de diário de campo e considerações metodológicas

Nesse projeto foi escolhida uma metodologia baseada na pesquisa etnográfica, por ser a que mais se adequa à problemática a ser estudada, pois privilegia a ação e práticas de sujeitos-atores. A ida a campo tem como método a observação, a interação e a participação no cotidiano de um grupo de catadores e ex-catadores de resíduos da comunidade Santíssima Trindade, cujo olhar está orientado às influências da Teologia da Libertação e do Pentecostalismo junto à história dessas pessoas. Uma temática socioambiental, focada na atividade dos catadores as suas rotinas e discontinuidades nos bastidores desse espaço de trabalho. A lógica das CEBS e a lógica da teologia da prosperidade,

a influência de ambas na organização do trabalho e nas relações internas e externas ao espaço de trabalho. Busca-se um olhar de perto e de dentro, destacando a questão urbana, no qual esse fenômeno esta inserido, as relações na cidade, à contemporaneidade, conforme Mag-nani(2002, p.3) “o método etnográfico não se confunde nem se reduz a uma técnica, [...] pode usar ou servir-se de várias, conforme as circunstancias de cada pesquisa”.

O fenômeno a ser aqui estudado está situado dentro dessa lógica urbana do contexto cotidiano dos grandes centros urbanos. Nessa ida a campo já se parte da constatação da forte participação do pentecos-talismo junto às comunidades periféricas, nas mais variadas formas de organização enquanto igrejas, essas com suas mensagens e inten-cionalidades na busca de novos adeptos, usando nessa perspectiva vá-rias técnicas de abordagens, convencimento e cooptação. Tem-se uma perspectiva etnográfica enquanto via de organização dos fragmentos das percepções, das descontinuidades, nas narrativas, nos diálogos que já se estabeleceram e que vão se estabelecer.

Situando historicamente e geograficamente o local desta pesqui-sa: a comunidade eclesial de base da Vila Santíssima Trindade (a Vila Santíssima ou Vila Dique) era e ainda é uma comunidade periférica no entorno da cidade de Porto Alegre. Ali sempre houve sérias dificulda-des na infraestrutura; localizava-se aos “fundos” do aeroporto Salgado Filho, motivo pelo qual em novembro de 2011, os moradores ainda estavam em processo de remoção para a região do Porto Seco, próximo ao Sambódromo, zona norte de Porto Alegre. Essa referência de data diz respeito a primeira visita ao “novo galpão de reciclagem”, situado já no reassentamento das famílias removidas. Um dos motivos dessa remoção ainda parcial era a duplicação da pista do aeroporto que, po-

rém, hoje está suspenso em vista da possibilidade de mudança de local do aeroporto, em detrimento de todo impacto social já provocado.

Nesse local, a rua pela qual circulavam inúmeros veículos de carga e passeio era de difícil fluxo, cuja via cobre o dique construído para contenção das cheias tanto do Rio Gravataí como do Rio Guaíba. Cabe salientar que nessa comunidade sempre houveram muitos condutores de veículos de tração animal (carroças) e os de tração humana (carriños). Uma das características que impressionavam e ainda impressionam, porém em quantidade menor, em julho de 2013, da Vila Santíssima Trindade/ Dique, é o volume de dejetos, detritos espalhados ao longo da vila, em função do grande número de catadores sem locais adequados para triagem, das criações clandestinas de animais, da precariedade da coleta de lixo realizada pela prefeitura, entre outras. São milhares de toneladas de lixo produzidas diariamente em Porto Alegre sem terem, boa parte, uma destinação adequada.

No início do trabalho de catação, e da organização desses moradores em torno dessa atividade por parte da CEB local, o grupo reunia aproximadamente vinte trabalhadores organizados juridicamente numa associação, segundo relato Ir. Antonio Cechin, um dos articuladores dessa organização e líder na CEB. Ao longo do tempo, a associação oscilou com o número entre 18 e 25 trabalhadores.

Uma questão importante a ser citada é que a origem de vários catadores que trabalharam no Galpão da Vila santíssima Trindade é serem eles procedentes do antigo Lixão da Av. Sertório, local onde eram levadas toneladas de lixo diariamente até 1990 sem haver qualquer tipo de tratamento. As condições de trabalho eram as piores possíveis; as pessoas ficavam expostas a todos os tipos de doenças e acidentes, insalubridade extrema.

Cabe destacar, desse período, em relação a esse grupo de catadores que vêm a formar a associação, a família Fischer. Membros dessa família trabalharam no lixão este mencionado acima, e depois foram dos primeiros integrantes a participarem do início do Galpão de Reciclagem. Hoje, no atual Galpão localizado no local do reassentamento das famílias, não há mais nenhum membro dessa família trabalhando, embora residam alguns membros da família naquela vizinhança.

Em relação ao galpão, o espaço de trabalho de então, era rústico, todo em madeira, com dimensões reduzidas, compactado entre a rua e o arroio que passava por detrás da construção. Arroio esse que, devido ao acúmulo de lixo, era denominado de valão da Dique, acentuando a compactação tão grande de resíduos que não era possível se ver a água. Logo no início de seu funcionamento foi firmado uma parceria com o Departamento Municipal de Limpeza Urbana(DMLU) para a entrega das cargas proveniente da coleta seletiva de Porto Alegre.

Muitos fatos marcaram a existência desse espaço de trabalho e a sua peculiar prática religiosa. Entre esses fatos esta o de ter sido uma das primeiras referências de um trabalho pastoral e uma organização através da geração de renda das comunidades, essa prática na época, em tratando-se de Porto Alegre, também aconteceu na região das Ilhas de Porto Alegre e no bairro Rubem Berta, ambos com seus respectivos galpões e formas de organização com semelhanças ao da Vila Santíssima Trindade. Uma questão que merece ser destacada é o da prioridade enquanto posto de trabalho para as mulheres, uma vez que os maus tratos e a discriminação eram extremos nessas comunidades. Esses locais eram uma espécie de refúgio a essas trabalhadoras que buscavam um local onde pudessem trabalhar dignamente e também buscar uma proteção em relação a seus companheiros que em vários casos estavam

envolvidos com o alcoolismo, drogadição e furtos.

Essa CEB teve como mentor e idealizador o irmão Marista Antônio Cechin, conjuntamente com a sua irmã Matilde Cechine do leigo Jacques Saldanha, foi criada no final dos anos 80, os idealizadores eram todos militantes da Teologia da Libertação, nesse sentido a organização era voltada para a aglutinação pastoral em torno da atividade da catação-reciclagem de resíduos. A escolha da periferia da cidade para esse e outros projetos semelhantes estava fundamentado na ida para onde estava o pobre, o excluído, aquele que precisava ser libertado da opressão, e a organização é o início desse processo junto às camadas populares, tendo o método ver, julgar e agir como referência e mediação para reversão da problemática.

Em relação ao início e manutenção dessa comunidade eclesial, os recursos eram oriundos do investimento pessoal do grupo, tendo na sequência o aporte proveniente de instituições católicas, p.ex. Caritas Internacional. Anos de investimentos tendo religiosos trabalhando diretamente no projeto. Outras organizações de pastorais estavam próximas em termos de atuação social e foram estruturadas junto a essa associação, a partir do papel da Ir. Cristina (Carlita), cuja atuação teve destaque na organização, articulação e gestão do trabalho junto ao galpão de reciclagem da Vila Santíssima Trindade.

No auge do período em que a Igreja Católica estava atuando junto ao Galpão haviam momentos de reflexões e orações quase todos os dias, tendo uma celebração semanal na Capela Santíssima Trindade que ficava ao lado do Galpão, nesse período sempre houve uma boa afluência desses trabalhadores a Capela. Aproximadamente ao ano de 2000, houve um incêndio no galpão, ocorreu uma destruição completa, inclusive dos equipamentos, nesse período foi organizada uma

rede solidária entre poder público municipal, comunidade eclesial e cooperação ecumênica – sendo que o maior aporte de recursos para a reconstrução proveio da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Na verdade, as relações ecumênicas foram um destaque na organização e coordenação do projeto desde o seu início.

Outro fato que marcou esses anos de trabalho pastoral junto a Vila Santíssima Trindade foi o afastamento da referência da organização, tanto na questão do trabalho cotidiano da catação como na condução pastoral da Ir. Cristina, que respondia como elo de coesão do grupo, referência diária que estava junto ao povo no seu dia a dia, presenciando e agindo na solução dos problemas de ordem organizacional e espiritual.

Essa e outras lembranças trazem o ontem no hoje e dentro de um resgate histórico essa perspectiva da memória, da busca na lembrança dos fatos ocorridos e agora descritos estão certas “chaves” básicas para as observações atuais. Nesse período pós-afastamento da Ir. Cristina, começa uma transição significativa de pessoas do grupo para uma igreja pentecostal avizinhada, onde a partir de 1 a 2 indivíduos participantes do trabalho do galpão, vão influenciar o grupo e obter uma força decisória na condução espiritual e política dos restantes. Estima-se que em um determinado período 80% dos trabalhadores estariam ligados a essa igreja. Esse é o aspecto central dessa pesquisa: a transição nesse momento e as consequências no decorrer até o presente.

Com a remoção da comunidade, e a transferência do galpão para ampliação da pista do aeroporto, nas novas instalações na região do Porto Seco (Sambódromo), segundo informações de funcionários do DMLU, não haveria mais nenhum trabalhador do grupo da Vila Santíssima no atual Galpão. Segundo Ir. Antonio Cechin, contudo, em visita

ao novo Galpão, em março de 2012, relatou que ainda há pelo menos dois trabalhadores do antigo grupo lá. Em visita recente, em meados de junho 2013, no novo galpão foi encontrada uma catadora remanescente do grupo antigo, que trabalhava no galpão da Vila Santíssima Trindade, inclusive sendo a mesma uma das participantes da Igreja Pentecostal que atuava no antigo espaço. Essa associada tem se disposto a relatar suas atividades no atual espaço de trabalho, bem como narrar desdobramentos desde o antigo galpão; ela também tem ajudado a reunir informações sobre outros associados que fazem parte desse histórico e que residem no entorno do novo galpão, no Porto Seco.

O que se percebe nestas notas de diário de campo é a ênfase sincrônica de transições sofridas por essa comunidade que consiste do público-alvo de um projeto de desenvolvimento e renda de uma antiga CEB de Porto Alegre. É a percepção do pesquisador militante que ora passa a figurar como um mediador e informante acerca desse processo. O campo que temos hoje resulta desse histórico e já pudemos verificar que nele ainda esta bem presente uma memória desse processo, mesmo porque a remoção dessa comunidade é algo que atravessa seu cotidiano, pela maneira como nesse novo contexto se sofre uma adaptação – conforme relato de uma das trabalhadoras no atual galpão –, com relação ao preconceito e violência que seus filhos sofrem na escola, que se estende também a elas e familiares adultos – os “diqueiros” do bairro...

Em nossa última visita ao campo, um relato nos foi dado particularmente significativo. Disseram-nos que nem tudo é tão ruim assim, porque no galpão anterior só conseguia trabalhar quem era “crente”. Isso indica o que em algum momento se impôs no galpão iniciado a partir da CEB, que se fecha em torno de um grupo de outra pertença

que a católica, e como nos foi dito, “tinha que ser crente de assembléia”. Significativo é que no grupo, entre as líderes atuais da organização do trabalho no galpão, se encontra uma de nossas interlocutoras principais, que se identificou como “sou da Assembléia mas estou congregando na Deus é Amor porque não tem minha Assembléia aqui”.

São dados que nos dizem muito pouco ou nada do que seja “pentecostalismo” nesse contexto. Mas já nos apontam o caminho de um afrouxamento de categorias que têm se sobreposto, de modo geral, nos estudos correntes sobre o pentecostalismo no Brasil e na América Latina. Estamos agora procurando nos valer de uma crítica e de referência teóricos que permitam desviar desse obstáculo, rediscutindo a própria questão motivadora da pesquisa e desconstruindo seus pressupostos, nos questionando sobre a opção mesma que foi realizada nesse contexto, se é que foi, e o que teria efetivamente intencionado. Quer dizer, o caminho que se nos abre é o de uma abordagem que delinieie esse contexto a partir de dentro, através de uma atitude etnográfica – tomando por base o que se tem chamado de um giro antropológico na abordagem da religião na AL.

3. Giro antropológico: parâmetros que nos indicam

O “giro antropológico em estudos sociais da religião” se define pela proposição teórico-metodológica de ruptura com uma perspectiva centrada na ação racional, privilegiando a abordagem de representações, práticas, símbolos e ritos religiosos através de metodologias e técnicas próprias da fenomenologia e da linguística, fazendo com que o dado empírico seja tomado desde uma perspectiva realista simbóli-

ca. (ALGRANTI, p.76). Através do procedimento etnográfico, se investe numa aproximação não distanciamento dos atores que costumam esse campo e cujas ações, tomadas como modos de engajamento no mundo, são efetivamente os vetores do fenômeno em questão.

Considerando um conjunto de estudos realizados sob estes referenciais, chegamos finalmente a três conceitos que nos ampliam o horizonte interpretativo de elementos que nossa etnografia nos tem convidado a pensar. Não se trata de tomar esses conceitos como determinantes estruturais do campo, mas indicativos hermenêuticos que se consolidam na interface com o campo.

3.1 Sacrifício

Na abordagem da ação, a estrutura e as performances em torno da prática ritual em torno do dízimo ganha especial destaque desde a noção de sacrifício.

Em “A violência da moeda”, AGLIETTA e ORLÉAN (1990, p. 54-77) aplicam os passos da teoria do desejo mimético de René Girard à história da economia monetária, a partir do que destacam três funções da moeda:

- a) Valor montante e quantitativo, numérico de um determinado produto ou coisa;
- b) Valor de circulação e troca;
- c) Valor de entesouramento, reserva.

Cada uma destas funções estaria correlacionada a um dos três níveis ou passos da teoria mimética e sacrificial de Girard:

- a) Surgimento de mimetismo, violência de modelo-rival;
- b) Surgimento de unanimidade, canalização em torno do alto valor do que se sacrifica e a quem se sacrifica;

- c) Valor de sacralidade estável do que foi sacrificado em uma nova ordem de reconhecimento e funcionamento social (no caso, inclusive, no âmbito de uma Igreja, seus benfeitores por terem sido agraciados com o sacrifício que fizeram...).

Essa correlação, e a noção do que fundaria a *fides* monetária, nos ajuda a passar de uma compreensão de sociedades tradicionais, sem moedas, para sociedades com moeda e supermonetarizadas tal como as modernas. Estamos, talvez, adentrando pela primeira geração de indivíduos e de todo um aparato tecnológico social que depende unicamente da moeda e se aliena de quaisquer modos diretos de produção de bens. Quem ainda, na cidade, conta com uma horta ou a horta do vizinho para consumo de alimentos? Portanto, o que se tem de “bem” é unicamente o dinheiro, a moeda, que representa bens e “víveres”, em cuja prática do dízimo repercute a vida-valor de quem dá e sacrifica – nas doações que se sacralizam.

3.2 Xamanismo

Por fim, o elemento xamânico ganha particular destaque pelo que define de uma eficácia da ação religiosa no âmbito pentecostal determinada por uma racionalidade e linguagem mítico-simbólica, deslocando-se do registro de uma racionalização das práticas sob o paradigma modernizante.

Levi-Strauss, em seu clássico estudo *A eficácia simbólica*, analisa a etnografia de um ritual xamânico de cura, do qual depreende as seguintes conclusões:

- a) O xamã ministra uma “manipulação psicológica”. Não toca o corpo da doente, mas põe em causa direta e explicitamente o estado patológico.

- b) Trata-se de um procedimento estilístico próprio de uma situação determinada pela oralidade, cujo investimento nas estratégias de narrar, repetir, gestualizar busca deslocar da realidade banal para o âmbito do mito, do universo físico para o universo fisiológico assumido num realismo simbólico, do mundo exterior ao corpo interior, onde exatamente o mito acontece.
- c) Uma narrativa que visa reconstruir uma experiência real, onde o mito substitui protagonistas, e a cura pretendida esta prefigurada nessa substituição em que a relação entre micróbios e doença (causa e efeito) se torna uma relação entre monstros e doença que acontece no espírito da doente como a relação imediata entre símbolos e a coisa simbolizada.
- d) Por fim, “o xamã fornece à sua doente uma linguagem, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis” (LÉVI-STRAUSS, p.228) - nesta eficácia repousaria a capacidade de combinações diversas de elementos tradicionais e modernos do pentecostalismo.

3.3 Prosperidade

A experiência pentecostal no Brasil, em suas inúmeras denominações, é classificada por “ondas” que correspondem a determinadas ênfases discursivas, simbólicas e rituais que marcam a identidade de várias igrejas evangélicas considerando: na “primeira onda” a ênfase na santidade; na “segunda onda”, o pentecostalismo centrado na cura divina; e na “terceira onda”, a ênfase na prosperidade e na cura divina (cf. CAMPOS, p. 18, 1997). Entretanto, o campo social nos exige, a partir de uma abordagem antropológica, suspender essas categorias sociológicas, privilegiando a ação e práticas de atores que, por sua vez,

não se preocupam com estas determinantes sociológicas do fenômeno. Daí que recorremos ao uso de (neo)pentecostalismo para referir ao campo religioso em questão, sem com isso querer resolver mas apenas relativizar o rigor desta distinção a partir do que acontece no lugar vivencial desta experiência.

Quanto à intencionalidade da ação como “prosperidade”, aqui nos deparamos com algo para repensar nossos pressupostos. A distinção entre um pentecostalismo de primeira a terceira onda, comum nos estudos sociológicos do pentecostalismo, privilegia a discursividade e a prática de determinadas igrejas, pouco considerando essa mudança do ponto de vista de seus atores, isto é, como se dá a passagem entre estas ondas, processo em que ações são centradas na busca de santidade, de cura e então prosperidade desde o engajamento de seus sujeitos. De todo modo, com o que temos nos deparado é que estas distinções se mostram mais eficientes para demarcar o campo e menos para compreender seus atuantes e seus fluxos de ações.

Considerações finais

Este texto apresenta resultados parciais de uma pesquisa em andamento, considerando, desde uma primeira interface com a pesquisa de campo, algumas questões críticas teórico-metodológicas. Nesse sentido, lida com certa desconstrução de pressupostos que exigem, por sua vez, outros parâmetros teóricos – não no sentido de, novamente, fechar-se no conceito em detrimento do campo, mas na busca por um quadro hermenêutico crítico que ofereça, ao mesmo tempo, uma via de compreensão *simpática* ao tema do pentecostalismo, do ponto de vista antropológico.

Referências

- AGLIETTA, Michel; ORLÉAN, André. *A violência da moeda*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- ALGRANTI, Joaquín. Auge, decadência y “espectralidad” del paradigma modernizador. Viejos e nuevos problemas enelestudiodel pentecostalismo en América Latina. In.: STEIL, Carlos; MARTÍN, Eloísa; CAMURÇA, Marcelo. (Coord.). *Religiones y culturas: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Biblos, 2009, p.57-88.
- CALDEIRA, Teresa. *A Política dos Outros*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, Vozes; 1997.
- HARRIS, Marvin. *Canibais e reis*. Rio de Janeiro: 70, 1977.
- HARRIS, Marvin. *Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura*. Rio de Janeiro: 70, 1978.
- LÉVIS-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In. Idem. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p.215-236.
- MAGNANI, José Guilherme. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.17, n.49, 2002, s/p.

Ser, Conhecer e Interpretar: Memórias da formação docente no curso de Ciências da Religião

*Jaqueline Ap. M Zarbato **

Resumo

O artigo propõe a discussão e a problematização do currículo e da formação docente no curso de Ciências da Religião, do Centro Universitário Municipal de São José/SC. O objetivo deste trabalho visa analisar as concepções curriculares e formação docente. Na primeira parte do trabalho, serão descritas e analisadas as disciplinas pedagógicas que integram o currículo do curso. Na segunda, privilegia-se as indicações dos sujeitos que se formam no curso de Ciências da Religião, visando compreender o entendimento e utilização das concepções teóricas e metodológicas no processo de ensino e aprendizagem na área de Ensino Religioso. Para efetuar a pesquisa, analisaremos a proposta curricular do Curso de Ciências da Religião do USJ, as concepções pedagógicas pontuadas nas disciplinas do Curso. Além disso, realizaremos entrevistas com os/as acadêmicos que já se formaram no Curso e que atualmente exercem a docência no Ensino Fundamental. As entrevistas serão realizadas com questões abertas, seguindo a proposição da História Oral.

* Doutora em História Cultural/UFSC. Professora do Curso de Ciências da Religião do Centro Universitário Municipal de São José/USJ. Email: Jaqueline.zarbato@gmail.com

Analisar as implicações curriculares na formação dos profissionais de Ensino Religioso, encaminha para novos pressupostos e debates na atualidade. Sugere que a aprendizagem de conteúdos do Ensino Religioso na escola, para além da mera aquisição de informações, implica a produção ativa de subjetividades, ou maneiras de ser, conhecer e interpretar o mundo e a si próprio.

Palavras-Chave: Ensino Religioso; Currículo; formação docente; Subjetividades.

Introdução

Quais as concepções de Religião que fundamentam a formação para o Ensino Religioso?

A partir desta questão norteou-se as reflexões realizadas com profissionais que se formaram no Curso de Ciências da Religião no Centro Universitário Municipal de São José/USJ e que lecionam Ensino Religioso na Educação Básica. Visando principalmente aprofundar as discussões sobre a epistemologia das Ciências da Religião e a compreensão sobre a transposição didática da produção do conhecimento em sala de aula.

Isso porque, nos parece que a concepção de Religião em que se baseiam muitos estudantes do curso de Ciências da Religião esta pautada, muitas vezes, em dimensões pessoais. O que nos impulsiona a fomentar o debate em torno do fortalecimento do campo das Ciências da Religião, distanciando-se das ‘confusões’ em torno do termo Ciências da Religião, como aborda SOARES(2010, p 20):

Um cientista da religião até pode ter suas convicções religiosas e cumprir prazerosamente determinadas práticas rituais, mas ele é alguém que também sabe, quando é oportuno, olhar as religiões a partir de uma perspectiva profissional. Um cientista da religião exerce em seu ofício a prática científica regular. Ele pesquisa a Ciência da Religião como faria outro profissional em qualquer campo do ensino e da pesquisa.

Desta forma, a pesquisa realizada com profissionais que se formaram no Curso de Ciências da Religião no Centro Universitário Municipal de São José/USJ, teve como objetivo analisar as concepções curriculares e formação docente, buscando compreender a complexa trama de relações entre o que concebem como Religião e o que definem em sua prática pedagógica como a abordagem relacionada ao campo religioso.

Privilegiar a análise das disciplinas que fundamentam o campo pedagógico do curso se dá pela interrelação com as concepções teóricas de outras disciplinas, mas também pelo aprofundamento do que será produzido e dos enfoques na prática educativa. Pois, as disciplinas que compõem a organização curricular envolvem planejamentos, seleção de conteúdos, formação docente e uma prática contextualizada e comprometida com os seres humanos. E principalmente o encaminhamento de discussões no campo das identidades e diversidades religiosas, no caso do Ensino Religioso.

Neste sentido, quando se focaliza as disciplinas pedagógicas no Curso de Ciências da Religião do USJ¹, pode-se refletir sobre o que

1 Cabe destacar que a matriz curricular está em processo de revisão, segundo informações obtidas no Curso, em que pretende-se ajustar as questões relacionadas ao Ensino Religioso, pois a partir da 2010, houve a orientação do Conselho Estadual de Educação.

absorvem de outras áreas de conhecimento, de que maneira dialogam com conceitos e metodologias propostas por outras disciplinas do curso. Uma vez que irrompem diferentes discursos do ‘Religioso’ no Ensino Religioso.

As disciplinas pedagógicas que fazem parte do Curso de Ciências da Religião do USJ estão dispostas no currículo seguindo uma concepção que visa a formação docente. Porém, é evidente que as proposições em torno dessas disciplinas estão datadas historicamente, pensadas em torno de algumas concepções que nortearam o início do Curso, ainda que com influência de outras áreas de conhecimento. Desta maneira, nosso enfoque não é abordar o encaminhamento metodológico do curso em torno da construção curricular, mas focalizar em que âmbito das reflexões sobre Ciências da Religião se transpõem para o Ensino Religioso. Pode-se dizer que os estudos em torno do Ensino Religioso tem aumentado nos últimos anos, mas ainda atrelados à disciplina na Educação Básica. Em que o intuito de fomentar as formas e concepções de abordagem do Ensino Religioso com outras configurações. Toledo & Amaral(2007, p 07) destacam que:

É possível perceber, desde o início dessas diretrizes, que entre elas e o conteúdo dos PCNER existem estreitas relações. No esforço do FONAPER para distanciar a idéia do Ensino Religioso de Catequese, Pastoral da Educação e Pastoral Escolar, o que comprometeria o perfil epistemológico declarado na proposta, a primeira providência foi tirar-lhe o caráter proselitista. Ocorre que, nas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja Católica no Brasil (DGAE), ao tratar do ecumenismo, já aparece essa preocupação quando afirma “o proselitismo seria a ruína do verdadeiro espírito ecumênico”. Dessa forma, a retirada do caráter proselitista da proposta de evangelização não é novida-

de exclusiva dos PCNER, porque a mesma já está explícita nas recomendações da Igreja Católica.

Desta forma, quando abordamos o processo de formação docente e suas interfaces com a produção do currículo busca-se aprofundar os diálogos sobre como se conduzem as discussões em torno das diferentes concepções religiosas, da cultura e pluralidade da formação dos sujeitos. Assim, conhecer as tradições religiosas significa entrar em contato com um mundo pluricultural no qual estamos inseridos. Brustolin et al (2010, p 04) ao abordar a formação de docentes no Ensino Religioso, com projeto de extensão, apontam algumas reflexões a partir desta experiência, pois:

As sociedades e os indivíduos, apesar dos níveis variados, todos, entram em relação com o mundo religioso que nos cerca. Este é um tema sempre atual. Com o retorno do sagrado, na assim chamada pós-modernidade, entra-se em contato com uma dimensão que caracteriza os humanos de nosso tempo: nunca fomos tão religiosos! As estatísticas revelam que a grande maioria da população crê em Deus. Ao contrário das previsões de alguns intelectuais modernos, Deus não morreu e nem foi abandonado. O sagrado permanece atraindo e fascinando no contexto pós-moderno. Apesar do avanço da ciência, da técnica, da robótica e da informática, continuamos a nos questionar. No ser humano há algo misterioso, indecifrável e insondável que o faz sentir-se criatura, limitado, dependente, e, paradoxalmente aberto ao infinito, com desejo de imortalidade. Isso desperta temor e veneração, provoca alegrias, esperanças e faz nascer angústias e tristezas.

Neste sentido, pode-se argumentar que ainda temos muito a caminhar em torno da formação docente e as implicações deste processo na prática educativa. O caminho parece começar na formação inicial para que trilhe espaços em que as concepções em torno do que é religioso no Ensino Religioso, como destaca Soares(2010) possam se efetivar na prática educativa ao longo dos diferentes espaços educativos.

Interfaces entre Currículo, ensino religioso e formação docente

O currículo é concebido muitas vezes como identidade, como a concepção norteadora das ações educativas, e não apenas como agrupamento de conteúdos. Se configura como uma construção e uma seleção de conhecimentos, valores, instrumentos da cultura produzidos em contextos e práticas sociais e culturais. (ARROYO, 2007, p 08).

Seguindo esta proposição, ao analisar o currículo de Ensino Religioso, é necessário nortear as reflexões sobre os contextos sociais e culturais, bem como analisar a produção de conhecimento acerca da diversidade religiosa, das tradições religiosas, da cultura religiosa que compõem o mosaico de experiências e vivências dos sujeitos sociais.

O contexto cultural em que se apresentam as constituições de identidades sociais constituem elementos formativos do ser em sua complexidade, que transparecem na construção curricular. O currículo tem uma certa capacidade *reguladora da prática*, desempenhando o papel de uma espécie de partitura interpretável e flexível, mas, de qualquer forma, determinante da ação educativa. (SACRISTÁN,1998, p. 125)

A noção mais comum de currículo é aquela associada a uma lista de conteúdos ou conteúdos e objetivos ou para questões relativas a procedimentos, técnica e métodos. Contudo, é compreensível a dificuldade de se oferecer uma definição válida que seja aceita universalmente, pois segundo Sacristán (1998, p. 147) qualquer conceito define-se dentro de um esquema de conhecimento, e a compreensão de currículo depende de marcos muito variáveis para concretizar seu significado.

Michael Apple (2006) afirma que o currículo não é apenas um conjunto neutro de conhecimentos, mas é parte de uma tradição seletiva, fruto da organização de alguém, repleto de visões de um determinado grupo que tem legitimidade para selecionar conhecimentos. Pode-se dizer que se trata-se de a busca pela inserção de elementos ideológicos, que se apresentam nas relações diárias através das disputas de poder e saber.

Tomaz Tadeu da Silva em seu estudo sobre currículo fundamenta as discussões em torno das diferentes contribuições teóricas que influenciam os estudos curriculares, como a teoria crítica, a pós crítica. Neste sentido, ao relacionar o processo de construção curricular do Ensino Religioso, pode-se pautar as análises, pela contribuição da teoria pós-colonialista, a qual objetiva refletir sobre as relações de poder advindas da herança colonial, tais como o imperialismo econômico e cultural. Assim, reivindica um currículo que inclua as diferentes culturas, não de forma simples e informativa, mas refletindo sobre aspectos culturais e experiências de povos e grupos marginalizados. Deste modo, como defende Silva (1999, p 140):

O “currículo” e a “pedagogia” dessas formas culturais extra-escolares possuem imensos recursos econômicos e tecnológicos, como exigência de seus objetivos quase sempre mercadológi-

cos. Investe-se assim de formas sedutoras irresistíveis, inacessíveis à escola. “É precisamente a força desse investimento das pedagogias culturais no afeto e na emoção que tornam seu ‘currículo’ tão fascinante à teoria crítica do currículo”.

Assim, o autor ressalta que esses estudos, assim como o pós-modernismo e o pós-estruturalismo, não influenciam de forma significativa o processo de elaboração curricular, mas aponta que dentro do contexto atual tais estudos apresentam conceitos relevantes à visão crítica do currículo, especialmente por entenderem a cultura como campo de disputa simbólica pela afirmação de significados.

O currículo é determinante em uma sociedade, pois é com ele que se ensina as noções de sujeito, sociedade e mundo. Moreira e Silva, apontam que no currículo instaura e transmite ideologias, pois o que caracteriza a ideologia não é falsidade ou verdade das ideias que vincula, mas o fato de que essas ideias são interessadas, transmitem uma visão do mundo social vinculada aos interesses dos grupos situados em uma posição de vantagem na organização social. Tomaz Tadeu da Silva (2009, p 150) ao abordar o significado de currículo enfoca que:

O currículo tem significados que vão muito além daqueles aos quais as teorias tradicionais confirmam. O currículo é lugar, espaço, território. O currículo é relação de poder. O currículo é trajetória, viagem, percurso. O currículo é autobiografia, nossa vida, *curriculum vitae*,: no currículo se forja nossa identidade. O currículo é texto, discurso, documento. O currículo é documento de identidade.

O currículo é carregado de significados, de apreensões, de saberes, de subjetividades e também seus diversos modos de utilização. Assim,

o currículo é um local no qual docentes e estudantes têm a oportunidade de examinar, de forma renovada, aqueles significados da vida cotidiana que se acostumaram a ver como dados e naturais. (Silva, 2009, p. 41)

Numa perspectiva que percebe os currículos impregnados de ações culturais, pensar o currículo como espaço-tempo de fronteira e, portanto, como híbridos culturais, ou seja, como práticas ambivalentes que incluem o mesmo e o outro num jogo em que nem a vitória nem a derrota jamais serão completas. Entendo-os como um espaço-tempo em que estão mesclados os discursos da ciência, da nação, do mercado, os “saberes comuns”, as religiosidades e tantos outros, todos também híbridos em suas próprias constituições. (Lopes, 2006, p. 239)

Desta maneira, a influência da produção do currículo e dos propósitos que se tem em torno da fundamentação do que se pretende abordar, de maneira crítica, pode diferenciar as abordagens de diferentes culturas no processo de formação de identidades dos grupos culturais. O que na formação docente em Ensino Religioso pode ser entendido como fundamental na construção curricular, como impulsionador do desenvolvimento integral dos sujeitos.

Ao pensar nos conhecimentos necessários ao desenvolvimento integral das pessoas, o currículo de Ensino Religioso pode ser o impulsionador das discussões sobre a inserção da cidadania e da fundamentação das identidades dos sujeitos.

Maria Silva & Afonso Soares (2010) ao pesquisar as dissertações e teses defendidas em universidades brasileiras na área da Educação cuja temática principal seja a formação docente e o Ensino Religioso, pesquisando principalmente nas produções da PUC/PR, trouxeram algumas contribuições em torno da concepção do sagrado e do Ensino

Religioso; ritos, símbolos, afetividade e mediação; cultura e cidadania; perfil do professor de Ensino Religioso; práticas curriculares e prática docente; subsídios para a formação docente; e o fazer pedagógico. Os autores apresentam alguns estudos que abordam as discussões em torno do currículo, formação docente e ensino religioso. Segundo os autores (2010, p 378):

A partir das dissertações apresentadas sobre a temática formação docente no Ensino Religioso, pode-se dizer que todas apresentam a perspectiva do ER como espaço que possibilita o desenvolvimento humano e religioso do educando e do educador, num processo dialógico e de respeito à diversidade cultural e religiosa dos indivíduos, inseridos no contexto do mundo atual.

A partir da abordagem dos autores é possível perceber que as pesquisas produzidas visam contribuir com o arcabouço teórico no processo de formação docente, no aprofundamento dos conhecimentos sobre as diferentes experiências em torno do Ensino Religioso.

A reflexão sobre a formação docente é importante para fundamentar não só a prática educativa, mas aprofundar as abordagens em torno dos referenciais teóricos que se concretizam na prática. Logo, a formação do professor no Ensino Religioso tem fundamental importância para a concretização dos objetivos desta área de conhecimento. Isso porque segundo o documento do FONAPER(1997):

a atual proposta de Ensino Religioso requer um profissional de educação com: formação adequada ao desempenho de sua ação educativa; abertura ao conhecimento e aprofundamento permanente de outras experiências religiosas além da sua; consciência e espírito sensível voltados à complexidade e pluralidade

da questão religiosa; disposição ao diálogo, com capacidade de articulá-lo à luz das questões suscitadas no processo de aprendizagem dos estudantes; uma vivência de reverência à alteridade; capacidade de ser o interlocutor entre escola e comunidade, reconhecendo que a escola propicia a sociabilização do conhecimento religioso sistematizado, ao passo que a família e a comunidade religiosa são os espaços privilegiados para a vivência religiosa e para a opção de fé (FONAPER, 1997).

Segundo a LDB 9394/96, a exigência para a formação do Ensino religioso, se dá pelo profissional portador de diploma de nível superior – necessidade de cursos de Licenciatura para atender a esta demanda. Com base nesta informação, lançamos nosso olhar sobre o curso de Ciências da Religião do Centro Universitário Municipal de São José/USJ. De forma a compreender como se estabelece a formação docente produzida a partir das disciplinas pedagógicas voltadas ao campo do Ensino Religioso.

Junqueira (2002), apontou que a mudança na concepção do Ensino Religioso, com o preconizado na elaboração dos PCNER e a definição de Diretrizes Curriculares Nacionais para a formação de docentes, discutidas com o Ministério da Educação e Cultura passaram a exigir novas propostas de formação docente para esta área do conhecimento. Assim, as discussões em torno da formação docente, da valorização da concepções religiosas nos sistemas de ensino Superior, apontam para os encaminhamentos previstos na fundamentação das legislações pertinentes e que visam a habilitação dos professores de Ensino Religioso.

No currículo do Curso de Ciências da Religião as disciplinas voltadas à docência em Ensino Religioso, iniciam na quarta fase(4ª fase).

Com apenas uma disciplina voltada ao Ensino religioso, com História da Educação e do Ensino Religioso no Brasil.

Na quinta fase (5ª fase) tem-se novamente uma disciplina diretamente relacionadas ao Ensino Religioso e outras relacionadas a Educação. Assim, tem-se:

Docência no Ensino Religioso; Sociologia da Educação; Filosofia da Educação; Psicologia da aprendizagem; Didática e currículo; Estrutura e funcionamento da educação básica.

Já na sexta fase (6ª fase) há as seguintes disciplinas: Ética em Ensino Religioso e Estágio Curricular Supervisionado I (Séries Iniciais do Ensino Fundamental). E na sétima fase (7ª fase) tem-se as disciplinas voltadas para o Ensino Religioso são: Estágio Curricular Supervisionado II (Séries Finais do Ensino Fundamental); Fenômeno Religioso na Contemporaneidade e Educação; Estágio Curricular Supervisionado III (Ensino Médio).

A partir da análise das disciplinas que compõem o currículo e que são voltadas ao Ensino Religioso pode-se supor que, a fundamentação em torno das concepções teórico-metodológicas e religiosas merece maior aprofundamento. De certa maneira, os/as acadêmicos/as as disciplinas que fundamentam a construção da análise teórica com a transposição didática ainda são pouco exploradas. Pois, há mais disciplinas voltadas à Educação e poucas com enfoque em Religião.

Neste sentido, a proposição em analisar a formação docente em torno do que se apresenta para a fundamentação do Ensino Religioso, se dá pela compreensão da contribuição das diferentes culturas religiosas, assim, como afirma que Azzi (1996, p 05):

O ensino religioso, de caráter mais aberto e pluralista deva basear-se numa antropologia que considere o humano como ser paradoxal plenamente inserido no mundo natural, e, ao mesmo tempo, dotado de uma força espiritual que o leve a ultrapassá-la, em busca da transcendência. O sentido de sacralidade do mundo e do ministério divino, revelado pelos textos religiosos, deve harmonizar-se com a celebração festiva da dança e do agradecimento expressivo pelo dom da vida.

Deste modo, analisar de que maneira, os sujeitos que se formam no curso de Ciências da Religião/USJ concebem o Ensino Religioso, suas análises sobre seu processo de formação inicial e sobre as implicações no seu fazer docente apontam para a contribuição da epistemologia das Ciências da Religião. Narrar suas trajetórias, requer um revisitar nas concepções apreendidas ao longo do curso, e na efetivação das atividades em sala, com as influências e confluências dos conceitos de cultura, diversidade religiosa, cidadania, pluralidade cultural. Além disso, a importância da formação e profissionalização docente se configura como elemento de manutenção das licenciaturas. Como aborda Junqueira(2010) , as Ciências da Religião, ao se constituírem como uma das bases epistemológicas para o Ensino Religioso, contribuíram para a compreensão do humano enquanto ser aberto à transcendência e historicamente situado dentro de referências religiosas, influenciado por elas de múltiplas maneiras e, muitas vezes, agindo a partir delas.

Estes elementos citados pelos/as entrevistados/as apresentam os encaminhamentos que estes sujeitos inserem em suas práticas educativas. Na narrativa, encontram-se elementos da Memória de cada

entrevistado/a, em que são lembradas e relembradas as situações que ficaram registradas e que são narradas. Pode-se dizer que a memória recupera elementos para que não se percam no emaranhado das diferentes experiências vivenciadas, contribuindo para a recomposição do que vivido pelos profissionais.

Walter Benjamin destaca que ao recuperar a narrativa na modernidade, evidencia o caráter central da memória na recomposição da experiência humana, onde *há experiência no sentido estrito do termo, entram em conjunção a memória, certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo*(1994).

Halbwachs(1999) afirma que lembrar é reviver, refazer, reconstituir, repensar com imagens e ideias de hoje as experiências do passado. Segundo Halbwachs, a lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual.

Desta maneira, elencamos as narrativas de duas professoras sobre a relação entre a formação inicial e a experiência como docente em Ensino Religioso. Segundo Milena², professora de Ensino Religioso, ao relatar a trajetória de formação inicial e a concepção religiosa que acompanha sua experiência, nos diz que:

Minha formação foi voltada mais para o bacharelado, mas quando tive contato com a fundamentação pedagógica para o Ensino Religioso, me encontrei, comecei a pensar como utilizar em sala, por exemplo, o conceito de sagrado com as crianças. Muitos questionamentos sobre o que eu aprendi e como iria ensinar, vinha a minha mente. Sei que tenho que saber o que é sagrado para depois ensinar.

2 Entrevista com Milena Nunes, realizada por Jaqueline Zarbato em maio de 2013.

Percebe-se a partir da narrativa da professora, que a concepção em torno da epistemologia das Ciências da Religião fundamenta o percurso de formação inicial, mas é também fundamental, o reconhecimento do/a acadêmico/a com o processo do Ensino Religioso, num fortalecimento da transposição didática. Mas, surgem indagações a partir da narrativa de Milena, como por exemplo: o que despertou o querer ensinar? Como assume a epistemologia das Ciências da Religião em sua prática? Como concebe o sagrado com seus alunos?

Estas indagações nos encaminham para a reflexão sobre os processos de integralização que as matrizes curriculares dos Cursos de Licenciatura em Ciências da Religião devem se pautar, relacionando os referenciais epistemológicos e pedagógicos do Curso, de forma que os componentes curriculares tenham conexão na produção do conhecimento. De certa maneira, como aponta Junqueira (2010):

A alteração na concepção do componente curricular - por assumir esse profissional como integrante do sistema escolar e portador de conhecimentos e habilidades apropriadas para a realização dos objetivos do mesmo - interferiu na reorganização dos cursos de capacitação docente, apontando para a necessidade de uma formação específica, em nível superior, em cursos de licenciatura de graduação plena.

Sobre o processo de ensino religioso na sala de aula, a Professora Milena narrou que:

Na aula de Ensino Religioso nossas crianças e adolescentes devem aprender a respeitar o pluralismo religioso, tendo o pensamento voltado para o universal, para aprender sobre a educação para a paz, o diálogo, cidadania, consciência ecológica e outros temas relacionados à vida cidadã.

Analisando a concepção que a professora apresenta em seu trabalho com o Ensino Religioso na escola, pode-se dizer que, esta pautado pelo pluralismo religioso, um dos elementos destacados nos Parâmetros Curriculares Nacionais em Ensino Religioso. Isso porque, o PCNER, aponta como diretrizes:

subsidiar o educando na formulação do questionamento existencial, em profundidade, para dar sua resposta devidamente informada;

analisar o papel das tradições religiosas na estruturação e manutenção das diferentes culturas e manifestações socioculturais;

facilitar a compreensão do significado das afirmações e verdades de fé das tradições religiosas;

refletir o sentido da atitude moral, como consequência do fenômeno religioso e expressão da consciência e da resposta pessoal e comunitária do ser humano;

possibilitar esclarecimentos sobre o direito à diferença na construção de estruturas religiosas que têm na liberdade o seu valor inalienável (FONAPER 2009:46-47).

Referências Bibliográficas

AMARAL, Tania & TOLEDO, Cézar. **Análise dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso em Escolas Públicas**. UEM, 2007

APPLE. Michael. **Ideologia e currículo**; tradução FIGUEIRA, Vini-

- cius.. 3 ed. Porto Alegre: Artmed, 2006
- ARROYO, Miguel. **Indagações sobre o currículo do Ensino Fundamental**. Brasília, 2007.
- AZZI, Riolando. **A formação histórica da matriz religiosa brasileira**. In: Diálogo: Revista de Ensino Religioso, São Paulo: Paulinas, 1996.
- FONAPER. **Ensino Religioso: referencial curricular para a proposta pedagógica da escola**. Caderno Temático, Curitiba, n. 1, [s.d.].
- _____. **Parâmetros Curriculares Nacionais: Ensino Religioso**. São Paulo: Ave Maria, 1997.
- JUNQUEIRA, Sérgio R. A. Ensino Religioso: um histórico processo. In: Luís ALVES, Sérgio R. JUNQUEIRA (Org.). **Educação Religiosa: construção da identidade do ensino religioso e da pastoral escolar**. Curitiba: Champagnat, 2002.
- _____; CORRÊA, Rosa Lydia Teixeira; HOLANDA, Ângela Maria Ribeiro. **Ensino Religioso: aspectos legal e curricular**. São Paulo: Paulinas, 2007
- _____. Formação do Professor de Ensino Religioso: Um Processo em Construção no Contexto Brasileiro. REVER, 2010.
- SACRISTÁN, José. **El Currículum: una reflexión sobre la práctica**. Madrid: Morata, 1998.
- _____. Gómez, A. I. Perez. O currículo: os conteúdos do ensino ou uma análise prática? **Compreender e Transformar o Ensino**. Porto Alegre, Arned, 2000.
- SILVA, Maria & SOARES, Afonso. **Formação docente e o Ensino Religioso: resultado preliminar de levantamento sobre teses e dissertações no Brasil**. Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v.

2, n. 2, p. 361-381, jul./dez. 2010

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

SOARES, Afonso. **Religião e Educação. Da Ciência da Religião ao Ensino religioso**. SP: Paulinas, 2010.

Sessão Temática 14

Religiões de Matriz Africana: Pluralidade e Alteridade

Partindo do pressuposto que as experiências religiosas afro-brasileiras surgiram de redescrições plurais daquelas encontradas no continente africano e que historicamente, no Brasil, foram e ainda são interpretadas e reinterpretadas nos mais diferentes focos; sejam estes sob o ponto de vista das diversas áreas de conhecimento como a sociologia, a antropologia, a teologia, a história, entre outras áreas de saberes; ou utilizando-se de modelos teóricos diversificados, nos propomos a discutir essas interpretações e pluralidades na perspectiva da interdisciplinaridade proposta pelas ciências da religião e afins. É importante ter em perspectiva que o mundo afro-religioso se transformou. Suas lideranças politizam-se e interagem no espaço público, ocupando espaços estratégicos junto a movimento sociais e gestores, e fomentando a produção de políticas públicas específicas para os terreiros, vistos agora como espaço de inclusão social e de acolhimento. A modernidade trouxe novas possibilidades de intercâmbio intelectual entre acadêmicos e sacerdotes, a reinvenção das fronteiras do culto, a

produção e a recriação da tradição africana. Consideramos como alvo de nossas discussões as mais diferentes formas de manifestações afro-brasileiras. Dessa forma essa sessão temática acolherá pesquisas que versem sobre as religiões de matriz africana em seus aspectos políticos, históricos, rituais e cosmológicos, assim como suas em interseções com diferentes expressões culturais como a música, a dança, as artes plásticas e a literatura. Palavras-chave: Religiões de matriz africana, Política, Ritual, Cultura.

Coordenação:

Prof.^a Dr.^a Taissa Tavernard (UEPA), e-mail: taissaluca@gmail.com

Prof.^a Dr.^a Daniela Cordovil (UEPA)

Prof.^a Dr.^a Zuleica Dantas Pereira Campos (UNICAP)

Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana: a religião e o imaginário sobre o negro no Brasil.

*Daniela Cordovil **

Resumo

Esta comunicação tem como objetivo problematizar algumas questões recentes a respeito da promoção de políticas públicas para afro-religiosos no Brasil. Para obter acesso a estas políticas, os afro-religiosos tem se organizado nas ultimas décadas sob a forma de associações civis e suas lideranças participam de diversos conselhos e comitês ministeriais. Por conta deste engajamento, os afro-religiosos foram classificados como “povos tradicionais de terreiro” e, mais recentemente, receberam o rótulo de “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. O texto discute as tensões surgidas a partir do componente religioso presente nesta militância política. Estas tensões surgem, pois no imaginário da nação brasileira as religiões de matriz africana foram tratadas como legítimas representantes de uma herança cultural negra no Brasil, sendo que esta imagem idealizada dificilmente corresponde à realidade, já que na prática, os terreiros são um espaço frequentado por diversos setores da sociedade e possuem uma identidade plural.

* Doutora em Antropologia Social / Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA).

Palavras-chave: religiões de matriz africana, políticas públicas, negro.

Introdução

A primeira década do século XXI marcou um momento histórico *sui generis* para aqueles que no Brasil praticam religiões cuja sabedoria foi trazida por negros africanos. Estas religiões, que hoje surgem nos decretos ministeriais sob o hermético rótulo de Povos Tradicionais de Matriz Africana, por muitas décadas foram consideradas um problema para a sociedade brasileira. Perseguidas pela polícia, figuraram em páginas policiais de jornais de todo o Brasil acusadas de feitiçaria, magia e charlatanismo. Após mais de um século de perseguições, os praticantes dessa religiosidade passam atualmente a ser considerados como sujeitos de direitos, decorrentes do seu papel enquanto detentores de saberes tradicionais. Este texto trata do percurso político e dos deslocamentos semânticos necessários a esta transformação.

1. De “macumba” a Povos Tradicionais de Matriz Africana: um longo percurso

A perseguição às religiões africanas, que passa a ser documentada a partir da Primeira República, contrasta com o tratamento dado neste mesmo período às Igrejas protestantes que vieram se instalar no Brasil. A primeira constituição republicana, promulgada em 1891, instituiu formalmente o Estado laico, conferindo a liberdade de culto às religiões não-católicas desde que praticado na esfera doméstica.

Porém, essa garantia não alcançou aqueles que praticavam religiões com influência de saberes africanos e indígenas. Na Bahia do final do século XIX, Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi o primeiro pesquisador a interessar-se pela religiosidade e cultura dos negros. Documentou as notícias de jornais da época informando perseguições e “batidas” policiais em terreiros:

Na África, esses cultos constituem verdadeira religião de Estado, em cujo o nome governam os régulos. Acham-se, pois, ali garantidos pelos governos e pelos costumes. No Brasil, na Bahia, são ao contrário, consideradas práticas de feitiçaria, sem proteção nas leis, condenadas pela religião dominante e pelo desprezo, muitas vezes apenas aparente, é verdade, das classes influentes, que apesar de tudo, as temem (...) Hoje, cessada a escravidão, passaram elas a prepotência e ao arbítrio da polícia não mais esclarecida do que os antigos senhores e aos reclamos da opinião pública que, pretendendo fazer-se de espírito forte e culto, revela a toda a hora a mais supina ignorância do fenômeno sociológico. (NINA RODRIGUES, 2004, p. 269).

Além do estigma propagado pela imprensa, por gestores públicos e pelas elites, tudo que tinha origem africana e indígena despertava receio por parte de intelectuais preocupados com a elaboração de uma ideologia de identidade nacional. A partir de uma interpretação ideológica da teoria da evolução de Darwin, acreditava-se que os negros e os povos aborígenes estavam entre os menos evoluídos, uma espécie de fósseis vivos, retratos da pré-história da humanidade (SCWARCZ, 1993). No Brasil, grassava entre os intelectuais a preocupação sobre como transformar um território povoado em sua grande maioria por negros escravos e índios bravios em uma Nação moderna, nos moldes europeus.

Foi neste contexto que Nina Rodrigues, então um jovem médico, se lançou a estudar e descrever os candomblés da Bahia. Os candomblés eram casas de culto, abrigadas geralmente em bairros pobres e ermos da periferia da Salvador, onde se realizavam as chamadas “macumbas”, rituais feitos às escondidas e considerados criminosos, pois a religião do Império era católica, ainda não havia o Estado Laico e nenhuma legislação que garantisse os direitos daqueles que praticavam tais cultos.

Nina Rodrigues procurou estudar e documentar a luz da ciência da sua época esses cultos. Estudou também a composição física, as doenças, as línguas e os costumes dos africanos e seus descendentes que residiam em Salvador naquele período. Alguns de seus textos podem ser encontrados no livro *Os Africanos no Brasil* (2004)¹, porém sua principal tese sobre a religiosidade africana encontra-se na obra, *Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (2006)².

Nina Rodrigues elaborou algumas teses que viriam a constar por várias décadas nos estudos sobre religiões afro-brasileiras. A primeira delas foi a da superioridade cultural dos negros sudaneses sobre os negros bantos. Através da leitura cuidadosa dos estudos realizados na África, especialmente pelo missionário Ellis, e da comparação com seus próprios dados coletados na Bahia, Nina Rodrigues concluiu que o Brasil tinha se beneficiado através do tráfico com os “estoques mais avançados da população africana”, que na sua opinião seriam os negros sudaneses e os malês, esses últimos de tradição muçulmana, e que não contribuíram diretamente na formação das religiões afro-brasileiras.

1 Coletânea de artigos publicados pela primeira vez como livro em 1900.

2 Coletânea de artigos publicados pela primeira vez como livro em 1932.

Um dos estudos mais importantes do autor diz respeito ao papel do transe nos terreiros de candomblé, compreendido pela medicina da época como uma manifestação patológica. Nina Rodrigues foi o primeiro estudioso a observar de perto tais manifestações, o que pôde fazer por ter se introduzido nos terreiros de candomblé tornando-se um “ogã”, ou protetor, das casas de culto. Naquela época os líderes dos terreiros buscavam este tipo de apoio para fugir da perseguição policial. Neste estudo, o autor formula a sua tese mais influente sobre o candomblé da Bahia, que diz respeito ao papel do sincretismo afro-católico nesses cultos (Nina Rodrigues, 2006).

Nina Rodrigues observou que os orixás cultuados nos terreiros tinham sua correspondência nos santos da igreja católica. Segundo ele, a adoração aos santos católicos não significavam que os negros africanos tinham realmente compreendido e abraçado intimamente o catolicismo. Tratava-se, em sua opinião, de um mero disfarce para suas crenças fetichistas, como as chamou o autor, por conta da adoração a objetos materiais, ou fetiches, como pedras e ídolos sagrados. Para Nina Rodrigues, que raciocinava de acordo com a ciência da época, os africanos, por pertencerem a uma raça inferior, não seriam capazes de compreender o cristianismo e suas abstrações, como a ideia de um deus único.

Essas ideias estavam de acordo com o pensamento evolucionista e positivista que norteou a estruturação do Estado brasileiro, com suas leis e seus códigos. Nina Rodrigues, por seus conhecimentos de medicina e de direito, participou ativamente da criação de um Instituto de Medicina Legal na Bahia, que mais tarde recebeu o seu nome. Para ele a medicina legal seria a ciência capaz de elaborar códigos e leis que dariam um tratamento legal diferenciado para os negros e mestiços.

Estas pessoas eram consideradas a luz da ciência da época como ocupando degraus inferiores na escala da evolução da humanidade, considerava-se que cometiam crimes e praticavam suas religiões “bárbaras” por ainda não terem atingido a civilização. Para eles, segundo Nina Rodrigues “o asilo e não a prisão seria o melhor destino”.

Assim, as religiões africanas surgem para a ciência no Brasil como um problema teórico, mas acima de tudo ideológico. São vistas como o *locus* metonímico a partir do qual se poderia compreender o local do negro na sociedade brasileira e sua inserção na sociedade nacional.

2. Gilberto Freyre: religião, sincretismo e um projeto de nação

Nas primeiras décadas do século XX o conceito de cultura substituiu o de raça como instrumento teórico para compreender a diversidade humana. Já não se acreditava mais, no meio científico, em uma evolução única para toda a humanidade. Pesquisas etnográficas mostraram que as culturas representavam diferentes adaptações e soluções locais para os problemas oferecidos ao homem pela natureza no decorrer da sua evolução. Neste sentido, cada grupo humano possui uma trajetória que não pode ser imitada ou escalonada, por isso, não existe uma História ou Evolução única pela qual devam passar todos os povos. A cultura dos povos não-ocidentais deixou de ser vista como reminiscência do passado e passou a ser retratada como realidade *sui generis*. Um dos grandes defensores deste pensamento no meio científico internacional foi o antropólogo alemão, radicado nos Estados Unidos, Franz Boas.

Em 1918, o jovem intelectual Gilberto Freyre (1900-1987) saiu do Recife, sua terra natal, para uma viagem de estudos pela Europa e Estados Unidos, onde se tornou aluno de Boas. Lá tomou conhecimento da abordagem analítica centrada na cultura praticada pelos intelectuais americanos e produziu a obra *Casa Grande e Senzala*³. Neste livro, Gilberto Freyre faz um relato vivo, vibrante e quase literário do cotidiano do Brasil colonial, sob a perspectiva da interação entre as três culturas que se fundiram para dar origem ao país: os portugueses, os indígenas e os negros.

Extremamente realista e até cruel em alguns pontos, Freyre narra a saga colonizadora dos portugueses em sua extrema plasticidade e adaptabilidade à vida nos trópicos. Postula a tese polêmica e contrária à dos evolucionistas, de que foi a extrema propensão dos portugueses à mestiçagem, ou no seu dizer, “à misturarem-se gostosamente com as índias”, que possibilitou o sucesso da colonização. Coloca também a ideia, hoje bastante criticada, de que escravidão no Brasil teria sido mais “suave” que em outras partes das Américas, que o negro “mal chegava ao Brasil já ia se abasileirando”, e que a religião teria sido o elemento que teve papel preponderante nesse processo de assimilação do negro à cultura brasileira:

Não foi só “no sistema de batizar os negros” que se resumia a política de assimilação, ao mesmo tempo que de contemporização seguida no Brasil pelos senhores de escravos: constituiu principalmente em dar aos negros a oportunidade de conservar, à sombra dos costumes europeus e dos ritos e doutrinas católicas, formas e acessórios da cultura e da mística africana(...) Vê-se o quanto foi prudente e sensata a política social

3 Publicada pela primeira vez em 1933.

seguida no Brasil com relação ao escravo. A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível e dura barreira. (FREYRE, 1966: 495-496).

No livro, Gilberto Freyre refuta textualmente as ideias de Nina Rodrigues e diz que longe de representar uma ilusão da catequese o sincretismo afro-brasileiro é uma expressão do pertencimento do negro a sua nova nação:

Ocupando-se da cristianização do negro, no Brasil, Nina Rodrigues se extrema, ao nosso ver, num erro: o de considerar a catequese dos africanos uma ilusão. Mesmo diante das evidências reunidas pelo cientista maranhense – maranhense de origem, embora o centro de sua ação intelectual tenha sido a Bahia - a favor de sua tese, não se pode negar a extrema ação educativa, abrasileirante, moralizadora no sentido europeu, da religião católica sobre a massa escrava. Aliás o ponto de partida da tese de Nina Rodrigues, consideramo-lo falso: o da incapacidade da raça negra para elevar-se às abstrações do cristianismo. (FREYRE, 1966: 497).

Percebe-se na discussão entre Freyre e Nina Rodrigues como a religião afro-brasileira desde o princípio é tomada como um campo de disputa a partir do qual seria possível compreender a relação do negro escravizado com a sociedade brasileira e seu projeto de nação. Para Nina Rodrigues o negro havia contribuído com saberes notáveis para a construção da sociedade brasileira, mas precisava ser educado, dentro das limitações de sua raça, para poder ser inserido na sociedade nacional. Já pra Gilberto Freyre, o negro havia sido incorporado com

sucesso na sociedade brasileira por meio de uma escravidão branda e da assimilação de valores católicos lusitanos. Sua contribuição havia sido dada no passado, já que para a concepção de nação de Gilberto Freyre o brasileiro seria uma síntese das três raças, o mestiço, mesmo que nessa síntese tenha prevalecido o poder do branco.

3. Umbanda x Candomblé: branqueamento ou africanização na construção do nacional

No contexto dos anos de 1930, quando Gilberto Freyre defendeu suas ideias, inclusive participando da política em Pernambuco, o Brasil viveu um período de intenso nacionalismo. Não só aqui, mas em outras partes do mundo, como a Itália e a Alemanha buscou-se valorizar os símbolos culturais de cada povo. No Brasil, elementos da cultura negra como as baianas e seus acarajés, a feijoada e o malandro do morro do Rio de Janeiro, retratado por Walt Disney como Zé Carioca, tornaram-se símbolos nacionais.

Neste período, um movimento religioso surgido no Rio de Janeiro do início do século XX adquire força política, a Umbanda, criada por um grupo de intelectuais kardecistas que realizavam em suas práticas uma fusão entre o espiritismo e religiões africanas. Considerada por estes intelectuais como a verdadeira religião nacional, a Umbanda se adequava ao nacionalismo da época. Logo suas lideranças passaram a envolver-se na política em vários estados do Brasil, criando Federações na tentativa de garantir a liberdade de culto. Essas federações passaram a ser reconhecidas como força política pela sua capacidade de eleger representantes umbandistas como o radialista Átila Nunes,

eleito deputado estadual e depois deputado federal por São Paulo, cuja popularidade provinha de seu programa de rádio com temática umbandista (NEGRÃO; CONCONE, 1985).

A umbanda afirmou-se como religião brasileira por fazer uma apologia do sincretismo, pregando a incorporação diferenciada na sua doutrina de elementos simbólicos ligado ao branco, ao negro e a índio. No panteão de entidades, erês, pretos velhos e caboclos representavam a partir de traços estereotipados as três “raças” que contribuíram para formação da nação. Segundo Ortiz:

A Umbanda aparece desta forma como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo. Nas nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena. (ORTIZ, 1978, p. 14).

No entanto, o autor mostra que para surgir como religião nacional a síntese realizada pelos intelectuais umbandistas operou retirando elementos da cultura negra considerados como “bárbaros” e não adequados a vida em cidades, como o sacrifício de animais e os longos períodos de iniciação em total reclusão e sob submissão incondicional ao pai de santo:

A síntese umbandista pode assim conservar parte das tradições afro-brasileiras; mas, para estas perdurarem, foi necessário reinterpretá-las, normaliza-las, codifica-las. (...) Para nós, o preto se opõe ao negro na medida em que o primeiro se refere à superfície, à cor negra, enquanto o segundo diz respeito à essência negra, ou seja, ao que o africano traz de característico de uma África pré-colonial (...) O que tentamos mostrar é que sempre existe a valorização do preto (e não do negro), ela se processa segundo

a pertinência de uma cultura branca. Os elementos genuinamente africanos, ou melhor, afro-brasileiros, são rejeitados por esta camada de intelectuais que são justamente os criadores da religião umbanda. (ORTIZ, 1978, p. 30-31).

A idealização da África entre intelectuais e afrorreligiosos foi uma constante nas pesquisas e no desenvolvimento dessas religiões. Ao mesmo tempo em que o movimento umbandista começa a se delinear no centro sul do Brasil entre grupos conservadores de classe média, no Nordeste ganha força a relação entre intelectuais regionalistas e casas de religiões africanas consideradas tradicionais.

Dentro deste processo de aceitação das religiosidades afro-brasileiras, que começou no Nordeste nos anos de 1930, apenas algumas dessas religiosidades e casas de culto tiveram vez. Os intelectuais que passaram a pesquisar estas casas criaram um mito de busca de uma “África brasileira” que estaria nas casas de culto mais “puras”, onde as tradições estivessem supostamente mais preservadas. Os terreiros seriam pedaços da África no Brasil, onde a população negra e pobre composta por descendentes de escravos vivendo nas periferias das cidades, poderia voltar a vivenciar sua identidade africana ou, nas palavras de Roger Bastide, referindo-se ao momento do transe:

Não são mais costureirinhas, cozinheiras, lavadeiras que rodam ao som dos tambores nas noites baianas; eis Omolu recoberto de palha, Xangô vestido de vermelho e branco; Iemanjá penteando seus cabelos de algas. Os rostos metamorfosearam-se em máscaras, perderam as rugas do trabalho cotidiano, desapareceram os estigmas desta vida de todos os dias, feita de preocupações e de miséria; Ogun guerreiro briga no fogo da cólera, Oxum é toda feita de volúpia carnal. Por um momento

confundiram-se África e Brasil, aboliu-se o Oceano, apagou-se o tempo da escravidão (BASTIDE, 2001, p. 39).

Com o assédio dos estudiosos brasileiros e estrangeiros rapidamente estabeleceram-se relações de poder entre as casas de culto e algumas passaram a se dizer as legítimas guardiãs do saber africano no Brasil. Existe até hoje no mundo das religiões afro-brasileiras uma valorização do segredo, onde as casas mais antigas são consideradas mais poderosas.

Beatriz Góis Dantas (1987) realiza uma desconstrução da idéia de pureza Nagô, mostrando os vieses ideológicos e interesses políticos que estiveram por trás da construção de alguns cultos como mais tradicionais do que outros dentre as religiosidades de origem africana. A autora mostra que a noção de “pureza africana”, normalmente associada aos candomblés “nagô” da Bahia, é uma categoria nativa, utilizada pelos próprios líderes religiosos como forma de legitimação de suas práticas religiosas, e sua assimilação pela literatura antropológica contribuiu para esta utilização, à medida que os terreiros considerados “puros” pelos antropólogos (que chegavam a apoiá-los publicamente atuando como *ogans*) obtinham maior reconhecimento como uma religião legítima diante da sociedade, em contraste com os candomblés de caboclo, tidos como “magia” ou “feitiçaria”. A autora apresenta uma interpretação interessante para a excessiva valorização da África pelos intelectuais brasileiros:

Na verdade, é a passagem de africano, um estrangeiro de costumes diferentes e exóticos, a negro, um brasileiro de pele preta, que cria problemas. Talvez tenha sido a dificuldade de fazer essa passagem, com os pressupostos ideológicos que lhe eram

subjacentes, que levou autores como Nina Rodrigues e Arthur Ramos à utilização do duplo esquema ao menos aparentemente contraditório: a perspectiva evolucionista, que exigia a diluição do negro no branco, como condição de progresso – e a exaltação da pureza primitiva africana. (DANTAS,1988, p.149).

Nos anos de 1970, após a notável expansão da umbanda no centro-sul do Brasil, essa vertente de religiosidade afro-brasileira entrou em declínio em detrimento do candomblé, antes tido como selvagem ou bárbaro. Reginaldo Prandi (2005) aponta a expansão da tropicália e da contracultura baiana no centro sul do Brasil como fator que desencadeou o movimento de volta às origens pelos líderes religiosos umbandistas.

Neste período surgem grandes nomes da música popular brasileira que encontram nas religiões africanas fonte de inspiração para composição de sua imagem de brasilidade. Através da música popular brasileira e da obra de cantoras como Clara Nunes, as religiões africanas passam a ser vistas pelo país com status positivo (BAKKE, 2003). Orixás povoam o imaginário nacional, mesmo que na prática a grande maioria das casas de culto encontrem-se sob vigilância e suspeita da ditadura militar.

Nos anos de 1980 e 90 essas religiões assumem grande expansão numérica e geográfica, atingindo inclusive a Europa e países do cone sul (ORO, 2010). Essa expansão foi acompanhada de sua passagem de religiões étnicas para religiões universalistas cuja expansão no meio urbano acompanhou de perto mudanças sociais e tecnológicas, incorporando a escrita e as pesquisas acadêmicas com forma de transmissão do saber religioso e desenvolvendo várias estratégias para adaptar sua liturgia ao cotidiano da metrópole:

É nesse jogo de representações entre o candomblé, uma religião de origem étnica, e a metrópole, cada vez mais multiétnica e pluricultural, que o primeiro, curiosamente, exaltarà sua vocação de religião de conversão universal, ainda que permaneça como religião politeísta e fortemente influenciada pelo pensamento mágico. (SILVA, 1995, p.290).

Pesquisadores também constataram que grande expansão destas religiões ocorreu não somente entre pessoas de pele negra:

A base social do candomblé mudou e mudou muito. Grande parte, talvez a maioria ainda, é de gente pobre, com muitas dificuldades para arcar com os gastos financeiros impostos pela exuberância e complexidade dos ritos (...) Mas, a classe média, branca e escolarizada, já está no terreiro, muitas vezes competindo com os negros pobres, que evidentemente, pela condição de afro-descendentes, se sentem com frequência os legítimos donos da tradição dos orixás. (PRANDI, 2005, p.246-7).

O que mostra esse movimento de ida e vinda em direção à africanidade é o papel problemático ocupado pela religiosidade africana no imaginário nacional. Enquanto a religião é vista como símbolo de uma herança da cultura do negro trazido para o Brasil como escravo, intelectuais e povo do santo esforçam-se seja para “domesticar” o que há de africano nessas religiões, criando a Umbanda, ou para “fossilizar” a África, buscando-a como uma referência mítica que ficou no passado de uma tradição supostamente legítima e contida em umas poucas casas de culto.

Essa relação dicotômica e idealizada com a herança africana nas religiões afro-brasileiras reflete também o papel problemático do negro

na sociedade nacional. Negro que hora se buscou assimilar e dominar através do mito da democracia racial, ou que se buscou exotizar e situar em um passado mítico e distante, através da referência á África. Entre estes dois polos se situa a identidade e as políticas para religiões de matriz africana no século XXI.

4. Religiões africanas e movimentos sociais no século XXI: a categoria povos tradicionais de terreiro

Com a redemocratização do Brasil tornou-se cada vez mais sem sentido a atitude do Estado que colocava templos de religião africana sob a vigilância da polícia. Mais uma vez, a constituição de 1988 consagrou entre os direitos fundamentais do cidadão a liberdade de culto e o Estado laico. Isso não significou que as religiões africanas passaram a ser vistas de forma menos preconceituosa pelo resto da sociedade. Porém, foi a redemocratização que forneceu aos afroreligiosos novos instrumentos para lutar contra a intolerância.

Nos anos de 1990 ocorreu uma politização intensa de grupos minoritários, engajando-se em várias lutas por políticas públicas. No Brasil, muitas populações marginalizadas historicamente deram início às suas mobilizações a partir do meio rural, com a luta pela terra e pelo meio ambiente. No meio urbano, temos os movimentos por moradia, saúde e educação como principais eixos condutores de mobilização (GOHN, 2010).

É prioritariamente a partir das lutas do campo que surge a categoria política “povos tradicionais” na qual posteriormente, os afroreligiosos irão se inserir. A discussão a respeito dos povos tradicionais

provém de dois eixos, de um lado da questão do uso coletivo da terra e de outro, a questão ambiental. A partir dos anos de 1980, lutas por regularização fundiária revelaram a existência de grupos na sociedade brasileira que fazer uso coletivo da terra, a partir de lógicas que fogem ao mercado, entre esses grupos podemos citar quilombolas e indígenas (ALMEIDA, 2002). Esses grupos também possuem uma lógica diferenciada de interação com o meio ambiente natural, o que os torna afins ao discurso conservacionista internacional (BARRETO FILHO, 2006).

Os pleitos dos povos tradicionais tiveram impacto direto na construção da legislação ambiental brasileira, no que diz respeito à permanência de populações humanas em áreas de conservação ambiental e os direitos territoriais estão garantidos na constituição de 1988, no que diz respeito aos indígenas e quilombolas. Com o início dos debates e construção de políticas públicas no âmbito do programa Fome Zero, do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, a categoria passar a ser cada vez mais dilatada, dando lugar a diferentes grupos que poderiam ser caracterizados por uma ocupação diferenciada do espaço e por práticas culturais distintas do restante da sociedade nacional.

Desde 2006 os afroreligiosos fazem parte do grupo de trabalho que discutiu a criação de uma política pública específica para os povos tradicionais. Essas discussões desembocaram na promulgação do decreto 6.040/2007 que institui a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais. A política foi criada a partir de oficinas com representantes de associações dessas comunidades. Na primeira oficina, realizada na cidade de Luiziânia, Distrito Federal, as lideranças presentes se auto-classificaram em 15 categorias identitárias, são elas: sertanejos, seringueiros, comunidades de fundo de pasto, quilombo-

las, agroextrativistas da Amazônia, faxinais, pescadores artesanais, povos de terreiro, cigana, pomeranos, indígenas, pantaneiros, quebra-deiras de coco, caiçaras, geraizeiros (MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME, 2006).

A partir do resultado dessa e de outras oficinas realizadas no decorrer do ano, a equipe ministerial elaborou uma política, onde a ênfase é dada em questões como desenvolvimento sustentável, território, segurança alimentar, direito a manutenção de sua especificidade cultural e religiosa. A religião é mencionada textualmente em três artigos do plano, inclusive com garantia de combate a intolerância religiosa.

Com a implementação da Política, o MDS em parceria com a Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial, realizou o mapeamento das comunidades de terreiro, primeiramente em Salvador, e depois em mais quatro capitais brasileiras: Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre e Rio de Janeiro. Os resultados da pesquisa foram publicados sob o título “Alimento: direito sagrado” (BRASIL, 2011). O livro, lançado em 2011, conta com artigos escritos por pesquisadores e pais e mães de santo, onde é debatido o fundamento afrorreligioso por traz do tema da segurança alimentar. O mapeamento já cadastrou mais de 5000 terreiros em todo o território nacional.

Em 2012, entrou em discussão a mudança de nomenclatura de Povos Tradicionais de Terreiro para Povos Tradicionais de Matriz Africana. Burocratas da Seppir justificaram-se diante das lideranças afrorreligiosas afirmando que a mudança facilitaria o andamento das políticas. Com a anuência dos afrorreligiosos, foi lançada em reunião em Brasília, em agosto de 2012, a proposta de criação de um grupo de trabalho para elaborar uma política específica para os povos de terreiro, agora, povos tradicionais de matriz africana.

No texto de divulgação da reunião, encontrado no site do MDS, a palavras “religião” ou “terreiro” não são mencionadas em nenhum momento. O único elemento que denuncia o pertencimento religioso dos presentes são turbantes e roupas brancas, que podem ser vistos nas fotos da reunião. A Secretária Nacional de Segurança Alimentar e Combate a Fome destacou, sobre as comunidades tradicionais de matriz africana: “a alimentação é um dos maiores problemas. São comunidades vulneráveis e de baixa renda. Esse é o público prioritário das políticas públicas.” (MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME, 2012).

Nesta fala, o terreiro já não é mais o local de trânsito multicultural entre diferentes segmentos da sociedade, frequentado por buscadores religiosos intelectuais de classe média, como foi apontado pelas pesquisas acadêmicas mais recentes, e volta a ser o espaço frequentado por gente negra e pobre, que pratica uma religião étnica.

5. Povos Tradicionais de Matriz Africana: enfrentamento ou camuflagem?

As políticas públicas para afroreligiosos ocorrem como uma importante forma de inclusão social destes grupos, e tem efeito de compensação histórica pela violência perpetrada contra os africanos traficados para o Brasil e suas crenças religiosas. Essas políticas chegam até os afroreligiosos pelo reconhecimento de suas práticas como uma herança cultural distinta da sociedade nacional, reconhecimento que tenta, de diferentes maneiras escamotear o conteúdo religioso dessas práticas. Ao escamotear o elemento religioso busca-se cada vez mais res-

saltar o conteúdo étnico dessas religiões, o que pesquisas recentes têm mostrado estar distante da realidade, pois nem todos que frequentam ou que lideram os terreiros são negros, ou se auto-classificam como tal.

Por outro lado, estas políticas esbarram no combate público desencadeado por certas igrejas evangélicas contra religiões de matriz africana. Vistas por eles como demoníacas, são o principal alvo de uma guerra santa travada por neopentecostais, que se reflete numa intensa disputa por mercado religioso (SILVA, 2003). Diante da expansão do pentecostalismo, houve quem argumentasse que as religiões de matriz africana estavam com os dias contados:

Fragmentada em pequenos grupos, fragilizada pela ausência de um tipo de organização mais ampla, tendo que carregar o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra, a religião dos orixás tem poucas chances de se sair melhor na competição – desigual – com outras religiões. Silenciosamente, assistimos hoje a um verdadeiro massacre das religiões afro-brasileiras. (PRANDI, 2005, p. 236).

No entanto, vimos que as perseguições às religiões africanas não são recentes na história brasileira. Acompanhando o pensamento de intelectuais que discutiram a questão, é possível perceber a forma ambígua como a religiosidade africana se insere no debate sobre a nacionalidade. Vistas durante meio século com um termômetro da inserção do negro na sociedade nacional, hoje, no campo das políticas públicas, essa religiosidade beneficia-se do discurso da igualdade racial, muito mais do que do discurso sobre a laicidade do estado e do combate à intolerância religiosa. Isso porque, tem sido mais fácil para elas inserirem-se na esfera pública como herança cultural africana, do que como parte da

diversidade religiosa brasileira. Por outro lado, seus líderes mostraram um aprendizado político vertiginoso e estão longe da massa amorfa e desorientada descrita por Reginaldo Prandi (2005). Muitos deles adquiriram projeção nacional nas últimas décadas, ocupando cargos políticos em órgãos e ministérios especialmente criados para a promoção da igualdade racial como a Seppir e a Fundação Cultural Palmares.

Diante de tantas imagens conflituosas criadas a respeito das religiões afro-brasileiras, o difícil é saber qual desses retratos corresponderia mais de perto ao real: religião de classe média com poucos recursos para conquista e manutenção de clientes em um mercado religioso em expansão, ou religiosidade étnica cujas tradições e valores merecem preservação por parte do Estado como patrimônio cultural nacional?

O fato é que pela sua plasticidade, nem os dados do censo oficial nem os dados gerados pelas pesquisas encomendadas pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome possibilitam ainda uma caracterização precisa de quantas e quem são as pessoas que frequentam os terreiros de religiosidade africana. Da mesma forma, é difícil precisar o quanto ainda existe de “africano” na religiosidade praticada nesses espaços, tendo em vista o papel desempenhado pelo sincretismo religioso e pela reinvenção de tradições na sua cosmovisão. Mais difícil ainda seria arriscar uma previsão sobre o futuro destas religiosidades e suas possibilidades de enfrentamento à “guerra santa” neopentecostal.

Por fim, o que as políticas públicas para afroreligiosos claramente demonstram é a plasticidade desses grupos, que foram capazes de se organizar de diferentes maneiras de acordo com os momentos políticos vividos pela sociedade. Essas políticas também apontam para o local de destaque ocupado por esse segmento dentro do imaginário da nação brasileira, pois as religiões de matriz africana têm sido vistas,

desde o século XIX até os dias de hoje, como uma imagem metonímica do papel do negro na construção da sociedade nacional.

Considerações Finais

Em 29 de janeiro de 2013 foi lançado o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades de Matriz Africana, com ênfase em desenvolvimento, inclusão produtiva e garantia de direitos. O plano viabilizará o acesso dos afroreligiosos organizados através de associações civis a projetos e ações financiados com recursos públicos oriundos de diversos ministérios, o que já vem ocorrendo em menor escala. Na notícia de lançamento do plano, veiculada no site oficial, os povos e comunidades tradicionais de matriz africana são assim definidos:

Povos e comunidades tradicionais de matriz africana são grupos populacionais que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazida para o país no contexto do sistema escravista, e que possibilita um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e prestação de serviços a comunidade. (SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL, 2013).

Garantia de direitos, sem menção à religiosidade. A solução encontrada para evitar o embate com o campo neopentecostal e o debate sobre a laicidade do Estado foi bem brasileira, cordial⁴.

4 Refiro-me à tese do “homem cordial” defendida por Sérgio Buarque de Holanda (2006) em *Raízes do Brasil*, onde o autor apresenta como característica da nacionalidade brasileira a busca pela conciliação, a flexibilidade no trato das leis e a informalidade nas relações pessoais e na solução de conflitos.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. Cap. 1, p.43-81.
- BAKKE, Rachel. Tem Orixá no Samba: Clara Nunes e a presença do Candomblé e da Umbanda na Música Popular Brasileira. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n.2, p. 85-113, 2007.
- BARRETO FILHO, Hênio. Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, MURRIETA, NEVES. *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.
- BASTIDE, Roger. *Os Candomblés da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/backup/arquivos/decreto_6040_de_07_de_fevereiro_de_2007.pdf/view?searchterm=povos%20tradicionais>. Acesso em: 29 jan. 2013.
- BRASIL. *Alimento: Direito Sagrado. Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*. Brasília: MDS, Secretaria de Avaliação e gestão da Informação, 2011.
- BRASIL. Secretaria Especial de Políticas para Promoção da Igualdade Racial. “SEPPIR lança plano de Desenvolvimento sustentável para comunidades de matriz africana”. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2013/01/seppir-lanca

- plano-de-desenvolvimento-sustentavel-para-comunidades-de-matriz-africana>. Acesso em: 29 jan. 2013.
- BRASIL. Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome. “Governo vai lançar plano de Desenvolvimento para Comunidade de Matriz Africana”. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/saladeimprensa/noticias/2012/agosto/governo-vai-lancar-plano-de-desenvolvimento-para-comunidades-de-matriz-africana/?searchterm=povos%20de%20matriz%20africana>>. Acesso em: 29 jan. 2013.
- CONCONE, Maria Helena; NEGRÃO, Lísias. Umbanda: da representação a cooptação. O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. In: BRONW, Diana *et ali*. Umbanda e Política. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- DANTAS, Beatriz Góes. Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FREYRE, Gilberto. Casa Grande e Senzala. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1966.
- GOHN, Maria da Glória. Movimentos Sociais e redes de mobilizações civis no Brasil Contemporâneo. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- ORO, Ari Pedro. A Desterritorialização das Religiões Afro-Brasileiras. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, n. 3, p. 69-79, 1995.
- ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PRANDI, Reginaldo. Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. 8. ed. Brasília: Ed. UnB, 2004.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Editora UFRJ, 2006.
- SCHUARCZ, LÍlian. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás na Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

Reminiscências e rupturas entre o batuque do Rio Grande do Sul e a religião tradicional Yorùbá

*Hendrix Alessandro Anzorena Silveir **

Resumo

Esta comunicação é embasada na monografia homônima apresentada à disciplina de Introdução às Ciências da Religião, ministrada pelo Prof. Dr. Oneide Bobsin, no curso de Mestrado Acadêmico em Teologia, que cursamos, e trata da religião tradicional Yorùbá em seu locus espaço-temporal, a religião de matriz africana estruturada no Rio Grande do Sul denominada *Batuque*, e as relações de proximidade e distanciamento entre elas. Tem como objetivos se inscrever numa tentativa de levantar dados epistêmicos numa comparação entre a RTY e o Batuque, procurando estabelecer reminiscências e rupturas no que tange a vários processos. Devo salientar, também, que este trabalho tem como finalidade um avanço de ordem pessoal e que serve de primeiros passos para uma maior compreensão do fenômeno que é a transposição da RTY da Nigéria ao Rio Grande do Sul. A metodologia é a comparativa entre pesquisa bibliográfica e nossa experiência vivencial como sacerdote do Batuque. Para esta comunicação apresentaremos elementos teológicos dessa tradição e as do Batuque em com-

* Bolsista CAPES. Mestrando em Teologia pelas Faculdades EST. E-mail: hendrixsilveira@yahoo.com.br

paração. Estudando a RTY, tendo por base os fatores políticos, econômicos, sociais, históricos e religiosos percebidos nesta civilização à época pré-colonial, assim como a percepção da reminiscência destes mesmos aspectos na sociedade afro-americana como um todo, podemos concluir que, de fato, é perceptível os aspectos que permaneceram e os que se transformaram com a diáspora, estes últimos principalmente pela cristianização, ocidentalização e embranquecimento dos vivenciadores.

Palavras-Chave: Religião Tradicional Yorubá. Batuque. História do negro. História da África. História do Rio Grande do Sul.

Introdução

Ingressamos no Mestrado em Teologia das Faculdades EST com a intenção de nos aprofundarmos nas reflexões teológicas sobre a religião africana. O que nos levou a esta decisão foi a nossa própria bagagem de conhecimentos sobre o tema, pois somos adeptos do “Batuque” – a religião de matriz africana estruturada no Rio Grande do Sul.

Este artigo se inscreve numa tentativa de levantar dados epistêmicos numa comparação entre a Religião Tradicional *Yorùbá* e o Batuque do Rio Grande do Sul, procurando estabelecer reminiscências e rupturas no que tange a vários processos.

Devo salientar que este trabalho tem como finalidade um avanço de ordem pessoal, e que serve de primeiros passos para uma maior

compreensão do fenômeno que é a transposição da religião *yorùbá*¹ da Nigéria ao Rio Grande do Sul.

A questão que sempre nos inquietou é de que forma a Religião Tradicional *Yorùbá* se apresenta no Batuque? Quais ritos, mitos e compreensões de mundo se mantiveram e quais foram perdidas? O sentido da religião se manteve o mesmo com a diáspora? Levantamos a hipótese de que o Batuque guardou vários elementos da Religião Tradicional *Yorùbá*, mas que perdeu outros devido ao processo histórico ao qual foi submetido, como a cristianização, a ocidentalização e o embranquecimento dos vivenciadores.

Como referencial teórico utilizaremos os fundamentos hermenêuticos do que chamamos de exunêutica (SILVEIRA, 2013, no prelo), pois:

A exunêutica é a forma filosófica africana de interpretação. Parte de princípios alicerçados na afroteologia, que lhe garante uma visão de mundo centrada no esforço de reflexão teológica

1 As palavras em língua *yorùbá* que figuram neste trabalho estão escritas segundo a obra “Uma abordagem moderna ao *yorùbá*” (Edição do Autor, 2011), do linguista nigeriano Gideon Babalólá Ìdowú. Utilizamos a ortografia moderna a fim de tornar mais compreensível a língua *yorùbá* que é tonal e palavras idênticas porém pronunciadas de forma diferente se referem a coisas diferentes. Por exemplo: *owò* (dinheiro), *òwò* (negócio), *òwò* (mão), *òwò* (vassoura), *òwò* (nome de uma cidade nigeriana). O alfabeto *yorùbá* é constituído por 25 letras: A B D E È F G GB H I J K L M N O Ò P R S Ş T U W Y. Consoantes e vogais têm, em geral, o mesmo valor que em português, porém a vogal E pronuncia-se sempre fechada, como em “ema”, a È é sempre aberta como em “Eva”. G tem som gutural como em “gado”, e nunca como J. GB é explosivo. H é sempre pronunciado e tem som aspirado como em “hell” (inglês). A vogal O é fechado, como em “ovo” e Ò é aberto como em “pó”. R tem um som brando como em “rest” (inglês), nunca como RR. A consoante S é sibilante como em “sistema” e Ş é chiada como em “xicara” ou “chimarrão”. W tem som de U e Y tem som de I. Não existem as consoantes C, Q, V, X e Z. A indicação do tom das sílabas é feita pela acentuação: grave indica tom baixo (dó), sem acento é tom médio (ré) e agudo indica tom alto (mi).

sobre a religião de matriz africana. Busca na afrocentricidade, na negritude e no pan-africanismo a noção de localização das formas de ver o mundo e de se ver no mundo, dando voz às formas africanas de questionamento, concepção e reflexão. É a experiência africana que proporciona a exunêutica.

Utilizaremos muito a obra de Pierre *Fatumbi Verger*, fotógrafo e etnólogo francês que viajou o mundo e se estabeleceu em Salvador, na Bahia, onde conheceu o candomblé. Depois foi a África para buscar estabelecer um comparativo entre cá e lá. Para tanto foi iniciado em ambas as tradições religiosas para assim poder ter acesso a informações restritas. Sua obra “Orixás: deuses iorubás na África e Novo Mundo” (Corrupio, 1997) trata deste empreendimento rico em fotos e textos de sua autoria.

Outra autora muito utilizada no trabalho é Juana Elbein dos Santos, etnóloga argentina radicada em Salvador, iniciada no candomblé. Sua laureada tese de doutorado pela Sourbonne, “Os nagô e a morte: pàdê, àșêșê e o culto égún na Bahia” (Vozes, 1986) nos traz importantes informações coletadas também no trânsito Brasil-África. Defende a tese de que as religiões afro-brasileiras mantiveram a africanidade de suas origens à despeito de todas as tentativas de sua destruição.

Propomos neste trabalho estabelecermos uma relação entre a religião e a cultura *yorubá* nas diversas esferas em que esta se manifesta – seja no campo político, econômico, social e religioso – a partir de leituras de autores que pesquisaram diretamente no território dessa etnia africana, e compararemos com nossa experiência de vida religiosa no Batuque do Rio Grande do Sul confrontados em Norton Corrêa. Para atender todos os aspectos do trabalho, propomos o desenvolvimento do tema em três partes: na primeira trataremos de relacionar a cosmo-

visão *yorùbá*, suas divindades e aspectos inerentes a religiosidade desse povo; na seguinte exporemos a vida material desse povo e sua relação com o sagrado; e na terceira falaremos sobre a diáspora dessa religião e sua formação no Rio Grande do Sul, já em comparação com a africana.

1 As divindades: mitologia, espiritualidade, liturgia

Para os *yorùbá* a existência transcorre simultaneamente em dois planos: no *Ayé* e no *Òrun*. O *Ayé* é o mundo material, palpável, onde vivem os *àra-Ayé*, os seres naturais. *Òrun* é o mundo imaterial, transcendente, onde vivem os *àra-Òrun*, os seres sobrenaturais.

Quanto ao *Òrun*, Santos (1986, p. 72) é insistente:

O espaço *òrun* compreende simultaneamente todo o do *àiyé*, terra e céu inclusos, e conseqüentemente todas as entidades sobrenaturais, quer elas sejam associadas ao ar, à terra ou às águas, e que todas são invocadas e surgem da terra. É assim que os *àra-òrun* são também chamados *irúnmalè*.

É no *Òrun* que se encontra *Olódùmarè* (ou *Ọlòrun*, *Ọba-Òrun*, etc.), o Ser Supremo dos *yorùbá* e detentor dos poderes que possibilitam e regulam toda a existência, tanto no *Òrun* como no *Ayé*. Esses poderes foram transmitidos para os *Irúnmalè*, de acordo com suas funções.

Os *Irúnmalè* são divididos em dois grupos: os quatrocentos *Irúnmalè* da direita e os duzentos *Irúnmalè* da esquerda². Contudo os números assinala-

2 O sentido utilizado para “direita” e “esquerda” é muito profundo e exige um estudo pormenorizado que não caberia neste trabalho. A obra já citada de Juana Elbein dos Santos é excepcional e indispensável para essa compreensão.

dos não significam, para os *yorùbá*, números regulares, limitados, mas sim, que o número duzentos represente, simbolicamente, um número grande e o quatrocentos um número muito grande. (VERGER, 1997, p. 21)

Os quatrocentos *Irúnmalẹ̀* da direita são os Òrìṣà, não os Òrìṣà como são conhecidos no Brasil, mas sim um grupo mais restrito. Seriam os Òrìṣà *Funfun*, ou Òrìṣà do branco, mais conhecidos no Brasil como Òṣàálá. Na África são chamados Òrìṣàńlá (grande Òrìṣà), *Ọbatálá* (rei do pano branco), ou ainda *Ọbariṣà* (rei dos Òrìṣà). São divindades relacionadas à criação do mundo e dos homens.

Segundo Verger (1997, p. 254) “os Òrìṣà funfun seriam em número de cento e cinquenta e quatro”. Estes Òrìṣà são cultuados, cada um, em uma cidade diferente, onde ele pode ser o padroeiro dessa cidade, ou um Òrìṣà secundário. Entretanto, mesmo não sendo o padroeiro da cidade ou comunidade, ele tem grande importância graças a sua relação com a criação, mantendo, assim, uma posição de destaque, possuindo um ritual próprio e sacerdotes próprios também³.

Desenvolveram-se rituais muito semelhantes para estes Òrìṣà nas diferentes cidades em que se apresenta, o que nos leva a crer que estes Òrìṣà podem ser os desdobramentos de um único Òrìṣà (Òrìṣàńlá) cultuados em diferentes locais, e não divindades diferentes.

Como divindades do branco, tudo o que for branco lhes pertence. Só se vestem com essa cor e seus pertences são marcados com pintas brancas. Os albinos, por terem a pele branca, são também consagrados a este Òrìṣà.

Estes Òrìṣà se apresentam como sendo muito velhos, lentos e sábios. São representantes do poder fecundador masculino (SANTOS,

3 Em todas as cidades *yorùbá*, independentemente do *Irúnmalẹ̀* padroeiro, existem templos para os Òrìṣà Funfun e para Èṣù, com ritos e sacerdotes distintos.

1986), sendo considerados os pais da humanidade. Também são considerados como pais dos duzentos *Irúnmalẹ̀* da esquerda. Então concluímos que os Òrìṣà Funfun são os grandes senhores deste mundo (*Ayẹ̀*) e do outro também (*Ọ̀run*).

Ọ̀rúnmilà é outro dos Òrìṣà funfun que tem particularidades bem diferenciadas dos demais. Possui as mais altas posições no panteão *yorùbá*. É a divindade da História e do destino dos homens. O sacerdote de *Ọ̀rúnmilà* é denominado *Bàbáláwo*, o pai para tudo. Ele utiliza o oráculo de *Ifá* para conhecer o destino dos homens e mulheres que o procuram. Os *yorùbá* não fazem viagens longas sem consultar antes o *Bàbáláwo*. Também o consultam para saber o sexo dos filhos antes de nascer, e qual o seu destino. Dependendo da resposta dada pelo oráculo, ele terá sua vida conduzida para se tornar um mercador, lavrador ou sacerdote, antes mesmo de seu nascimento. *Ọ̀rúnmilà* é o “símbolo coletivo dos Irunmalẹ̀” (SANTOS, 1986, p. 167), por isso não se manifesta em seus iniciados. Ele apenas comunica-se com eles através de consulta em um sistema complicado de símbolos e apetrechos. No Brasil o mais usado é o jogo de búzios.

Os duzentos *Irunmalẹ̀* da esquerda são todas as outras divindades cultuadas pelos *yorùbá* – Ògún, *Oya*, *Şàngó*,... e Égún (ancestrais) – e são chamados de *Èbọra*. Os *Èbọra* são divindades menores, intermediárias entre *Ọlórún* e os seres humanos. Alguns *Èbọra* são objetos de culto de toda uma cidade. Quando essa cidade tem um soberano, os *Èbọra* servem para reforçar a autoridade do líder, que pode ser um rei (*Oba*), um rico mercador (*Bale*) ou um chefe de aldeia.

Entretanto, a grande maioria dos *Èbọra* está intimamente ligado à noção de família. Para Verger (1997, p. 18):

A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O Òrìṣà (*Èbòra*) seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, àṣẹ, do ancestral-Òrìṣà teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada.

Segundo esta teoria, então, os *Èbòra* seriam seres humanos excepcionais que não poderiam simplesmente morrer, mas sim, transcender a morte de forma que não sobrasse nem mesmo um corpo para ser enterrado e esta seria, talvez, a diferença entre os *Èbòra* divindades e os *Èbòra* ancestrais. Essa compreensão da natureza dos divindades é confrontada por Santos que diz o que segue:

Alguns autores sustentam que os òrìṣà são ancestrais divinizados, chefes de linhagens ou de clãs que, através de atos excepcionais durante suas vidas, transcenderam os limites de sua família ou de sua dinastia e de ancestres familiares passaram a ser cultuados por outros clãs até se tornarem entidades de culto nacional. Não é o nosso propósito discutir aqui os méritos da hipótese de uma longínqua gênese humana dos òrìṣà. O que nos importa, no quadro do presente trabalho, é descrever e interpretar os fatos e o sistema tal qual os Nàgó hoje os vivem e compreendem. Sob esse ponto de vista, a separação das entida-

des em duas categorias bem definidas é terminante: de um lado os òrìṣà, entidades divinas, e do outro, os ancestrais, espíritos de seres humanos.

Abrir uma discussão sobre a origem humana das divindades seria debater a gênese das teogonias, penetrar no domínio da teologia, do gnosticismo ou da psicologia e, em todo caso, abrir um interrogante que atinge todas as religiões. (1986, p. 102)

Como estudante de Teologia que somos, acreditamos estar instrumentalizados para avaliar tanto a hipótese defendida pela maioria dos antropólogos aqui representados por Pierre Verger, que define que os Òrìṣà são ancestrais divinizados, quanto a defendida por esta etnóloga que acreditamos conseguiu teologizar em seu trabalho como um todo. Ficamos, então, muito inclinados a concordar com Santos de que os Òrìṣà e os *Èbòra* são divindades criadas por *Olódùmarè* para exercerem um papel específico na manutenção da Criação.

Grosso modo, pode-se dividir o estudo dos *Èbòra* em pequenos grupos para melhor entendimento. Essa divisão se dá pelas similaridades de arquétipo e funções sociais dessas divindades.

Acreditamos que podemos agrupar alguns *Èbòra* como “divindades civilizatórias”, pois seus cultos são indispensáveis para o bom andamento da vida cotidiana das pessoas. Assim temos Òkò como o *Èbòra* que propicia a agricultura, o crescimento dos vegetais e a proteção da plantação; Ògún é o *Èbòra* relacionado à metalurgia, ao trabalho com o ferro, à forja e aos instrumentos que proporcionam um bom desempenho no trabalho no campo (enxada, ancinho, etc.) na vida doméstica (facas e facões), religiosas (facas sagradas para rituais imolatórios) e também armas como o facão de guerra (ídá) e a

lança (*okò*), sendo um dos pouquíssimos *Èbòra* cultuados por quase todo o território *yorùbá*. *Ode* é a divindade dos caçadores *yorùbá*. Pede-se sua proteção quando o caçador se embrenha na floresta em busca do alimento. Também percebemos dois *Èbòra* que estão intimamente vinculados à saúde e, subseqüentemente, a manutenção da vida: *Òsányìn* é a divindade das plantas medicinais e litúrgicas; *Şànpònná* é o *Èbòra* da doença, das pestes, das doenças de pele, da varíola e por extensão de todas as doenças infectocontagiosas. É cultuado para que sua ira nunca se abata sobre o povo mantendo, assim, as doenças longe.

Outro grupo seria o das divindades dos rios e lagos, divindades femininas vinculadas à fertilidade da terra, da água, dos animais e dos próprios seres humanos: *Oya* é a divindade do rio Níger e tem o apelido de *Yánsàn* (*Ìyá* = mãe / *mésàn* = nove) em alusão, talvez, aos nove braços do delta desse rio; *Obà* é a divindade do rio de mesmo nome, assim como *Oşun* que ainda carrega predicados de beleza, riqueza e a proteção das crianças desde o ventre até a idade de 7 anos; *Yemojá* é a divindade do rio *Ogun* (não o *Èbòra*); divindade dos pântanos, *Naná Buruku* está de certa forma vinculada a questão da bioética e da escatologia.

Alguns *Èbòra*, por serem ligados a uma cidade ou ao coletivo, recebem tratamento especial, tendo sacerdotes e rituais específicos. Deses podemos destacar *Èşù*, que pertence tanto aos *Irunmalè* da direita quanto aos da esquerda, pois serve de veiculação da força imaterial divina, o *Àşę*, entre os *Òrìşà* e os *Èbòra*, “intercomunicando todo o sistema” (SANTOS, 1986, p. 75). Por isso ele é sempre o primeiro a ser cultuado nos rituais. E também temos *Şàngó*, o ancestral mítico dos reis da cidade de *Òyó*, mas como *Èbòra* da justiça, do trovão e do raio,

castigador de mentirosos, infratores e ladrões, acaba sendo representado também com outros nomes em outras cidades.

Entre os *Èbòrà* estão, também, os *Égún*, os ancestrais que, assim como os *Irunmalẹ̀*, são divididos em dois grupos: os da direita, masculinos, os *Bàbá-égún* e os da esquerda, femininos, as *Ìyá-àgbà* ou *Ìyá-mí Òṣòròngà*.

“Enquanto os *irúnmalẹ̀*-entidades-divinas, os *òrìṣà*, estão associados à origem da criação e sua própria formação e seu *àṣẹ* foram emanções diretas de *Ọlórún*, os *irúnmalẹ̀*-ancestres, os *égún*, estão associados à história dos seres humanos” (SANTOS, 1986, p.102).

Os *Égún* masculinos são cultuados pela sociedade *Egúngún*, onde têm seus assentamentos coletivos, ou seja, que os representa a todos, e os assentamentos particulares, que representam pessoas falecidas. Quando da materialização desses espíritos, recebem roupagens e nomes diferentes que os particularizam. O sacerdote chefe dessa sociedade é o *Babaojé* ou *Alapini*, que regula as ações dos *Égún* materializados mediante o uso do *atori*, uma vara fina e longa que bate constantemente nos *Égún*.

Na sociedade *Geledé* são cultuados os ancestrais femininos, as poderosas *Ìyá-mí Òṣòròngà*. A organização dessa sociedade é desconhecida, no entanto se sabe que os assentamentos das *Ìyá-mí Òṣòròngà* são sempre coletivos, e quando da sua manifestação representam a coletividade.

Segundo Verger (1997, p. 88), a semana *yorùbá* tem quatro dias sendo que um deles é chamado *Òsé*. Ele traduz *Òsé* como domingo definindo-o como o dia consagrado ao *Òrìṣà*. Há os pequenos domingos (*Òsé kékerè*) onde são renovadas as oferendas incruentas e os grandes domingos (*Òsé ñlá*). Neste último são realizadas procissões

onde o assentamento do Òrìṣà é lavado com água da nascente de um rio; e sacrifícios de animais acompanhados de grandes festas coletivas, muitas vezes patrocinados pelo rei do local ou dono de mercado, onde os Òrìṣà podem se manifestar em seus neófitos, dançar entre seus descendentes e abençoar todas as pessoas que estiverem presentes.

Existem vários tipos de oferendas destinadas às divindades e aos antepassados. Os *yorùbá* eram agricultores ou pastores, por isso as oferendas se constituírem da mesma forma. Quando os *yorùbá* faziam a colheita, o primeiro prato era para a divindade da família ou da cidade ou comunidade. Da mesma forma quando pretendiam fazer, por exemplo, uma comida a base de galinhas. Antes de comer o animal, devia-se sacrificá-lo aos Òrìṣà, para, daí sim, poder consumir sua carne. Para os *yorùbá* todo ser vivo foi criado por Òṣàálá, portanto sua vida devia ser respeitada. Para poder se alimentar, o *yorùbá* deve primeiro devolver aos Òrìṣà o Àṣẹ, a energia vital divina, assim ao consumir a carne do animal, seja uma galinha ou um carneiro, ele estaria em comunhão com a própria divindade. Da mesma forma ocorre com os vegetais. A terra, da qual se planta e se colhe; da qual se extrai o alimento; é sagrada, pois foi *Odùdúwà* quem criou. Os homens podiam usá-la, mas nunca possuí-la.

As grandes festas públicas são patrocinadas pelos reis, como devolução dos tributos pagos pelo povo. Nas festividades, são homenageados os Òrìṣà patronos da cidade. Nesta ocasião, vem autoridades de cidades vizinhas congratular o rei e seu povo.

Os sacerdotes fazem dos sacrifícios um grande banquete público, acompanhado de muitos pratos “verdes” (legumes, verduras e frutas), onde o povo se farta em agradecimento às bênçãos das divindade e de seu descendente vivo, o rei.

Os próprios Òrìṣà se apresentam na festa: primeiro Èṣù se manifesta no *oluponán*, seu sacerdote; depois vem os outros Òrìṣà, Ògún, Ṣàngó, Oya e, por fim, Òṣàálá. Todos se curvam para receber as benesses dos que vieram do *Òrun* especialmente para o festejo.

Existem dois grupos bem definidos durante os festejos. Os sacerdotes, *Alàṣe*, são saudados *kabiesi*, a mesma saudação aos reis, o que nos mostra a importância desse cargo. Depois temos os *Ìyàwóṛìṣà*, as “esposas” do Òrìṣà. Apesar desse nome, os *Ìyàwóṛìṣà* ou *Ìyàwó*, podem ser tanto homens como mulheres. Isto porque o neófito está sujeito ao Òrìṣà do qual é consagrado, não tendo nenhuma outra conotação.

Os *Ìyàwó* são em grande número e foram todos iniciados por um *Alàṣe*. Em alguns casos, o Òrìṣà pode se manifestar em vários *Ìyàwó* ao mesmo tempo; em outros lugares, apesar de todos serem suscetíveis a manifestação do Òrìṣà, ele manifestará apenas em um.

2 Sistema sócio-político

A região dominada pelos *yorùbá* vai do oeste do rio Níger (sudoeste da Nigéria) até o sul e região central do Benin. Essa região tem uma geografia bastante singular, com as encostas banhadas pelo Oceano Atlântico.

Na parte nigeriana observamos três regiões: um cinturão costeiro, de manguezais e áreas pantanosas; para além das terras baixas da costa, surge o vale do rio Níger; a região seguinte é a savana, que alcança a área semidesértica do Sahel³, no extremo norte.

A costa de Benin é uma barra arenosa e regular, batida por fortes ondas e sem portos naturais. Atrás da barra, há uma série de lagoas de

pouca profundidade nas quais deságuam os rios. Em direção ao norte, estende-se uma região de terras baixas bastante férteis.

Ao longo da costa o clima é equatorial, com fortes precipitações. Até o norte, a massa de ar continental tropical leva ventos secos e carregados de poeira; a temperatura e as precipitações, que são muito menores que no sul, variam com a estação. O sul está coberto pelos restos de uma densa selva tropical.

Na montanha e na savana predomina uma pradaria de árvores resistentes como o baobá e o tamarindo; no noroeste do Sahel prevalece uma vegetação semidesértica. Nas regiões pantanosas e de selva podem se encontrar crocodilos e serpentes. Os grandes mamíferos africanos desapareceram. Restam alguns antílopes, camelos e hienas.

Como vimos na parte anterior, os *yorùbá* não tinham a noção de propriedade do solo por que ele era obra das divindades, portanto não pertencia a ninguém e seu uso era coletivo. De fato Giordani (1993. p. 36) diz que é “desta pouca valorização do solo [que] defluiu uma importante consequência de ordem econômica, social e política: o maior valor atribuído ao trabalho humano, à mão-de-obra. Possuir homens que trabalham é mais importante que possuir terras”. Entretanto, a escravidão nunca foi um modo de produção na África pré-colonial. O escravizado era entendido como mais uma pessoa para trabalhar a terra. De fato, o escravizado trabalhava lado a lado com seu senhor, que não se percebia como seu dono.

Aos poucos os povos que vivem na região dos *yorùbá*, foram abandonando a caça e a coleta, para se dedicarem ao pastoreio e ao cultivo, principalmente, de tubérculos. Todos sabemos que o trabalho com a terra é árduo, sacrificante, e muitas vezes improdutivo, quando de manifestações violentas da natureza. Por isso os chefes de família possuí-

am muitas mulheres, para, assim, terem muitos filhos para trabalhar à terra. Às vezes os filhos não eram suficientes, então se faziam guerras para trazer um espólio de cativos para aumentar a produção.

Mas sempre frisamos que, nessa época, não houve um modo de produção escravista, mas sim uma relação escravista de produção, muito semelhante à escravidão patriarcal dos gregos.

A agricultura era a base econômica das comunidades, quase toda de tubérculos tais como: inhame, taro⁴ e mais tarde a mandioca; também cultivavam o sorgo⁵, vários tipos de arroz, bananas e feijão; a exploração da noz de cola, do amendoim e do dendezeiro era para a fabricação de óleos (que mais tarde lubrificariam os maquinários britânicos), assim como a palmeira.

O surgimento da agricultura, todavia, não extinguiu outras formas de subsistência. O caçador ocupa um lugar de prestígio na sociedade e, frequentemente, os reis se legitimam como descendentes de grandes caçadores. A pesca, obviamente, também fazia parte do cotidiano *yorùbá*. Existem muitos rios e lagos na região, além do mar que proporcionava grandes quantidades de pescado. A coleta também resistiu, contudo, se referia não só a vegetais, mas também a de origem animal. “Lagartas, formigas, gafanhotos e tartarugas, bem como mel, nenhum deles desprezado na luta diária pela subsistência” (PARKINGTON *apud* GIORDANI, 1993, p. 140).

Todos esses artigos tinham relações com as divindades, de forma que a produção era autorregulada para não desagradá-los. Os produtos eram oferecidos em um mercado cuja importância é grande entre os

4 Espécie de inhame branco.

5 Espécie de milho pequeno, milhete.

yorùbá, tendo o seu dono um título comparável ao de um soberano. Verger nos dá a seguinte explicação:

O mercado, na região *yorùbá*, tem a mesma função do Agora dos gregos ou o Fórum dos romanos: um lugar de reunião, onde todos os acontecimentos da vida pública e privada são mostrados e comentados. Não há nascimento, casamento, enterro, festa organizada por grupos restritos ou numerosos, iniciação ou cerimônia para os *Òrìṣà*, que não passem pelo mercado. (VERGER, 1997, p. 141)

Contudo a relação mercadológica não é de compra e venda, mas sim de troca, permuta, escambo.

Desde o ano 1000 já se contam diversos reinos *yorùbá*. Cada um centrava-se numa cidade-Estado onde famílias de agricultores, sacerdotes, comerciantes e artífices viviam sob a soberania de reis locais, que acreditavam ser descendentes de *Odùdúwà*.

Os *yorùbá* possuíam uma organização política semelhante às cidades-Estado gregas, como assinala Mário Maesti (1988, p. 54). É importante entendermos que nunca houve uma unidade política bem definida, e a designação de Império *yorùbá* é equívoca. Os *yorùbá* constituíam, verdadeiramente, uma unidade cultural e tinham ligações religiosas, persistentes ainda hoje. Basil Davidson (1981, p. 126) afirma que:

A cidade de Ifé tornou-se o modelo segundo o qual foram concebidas todas as outras cidades *yorùbá*. Cada uma destas cidades era dividida em bairros governados por um chefe seccional. Cada uma das cidades possuía os seus nichos sagrados, o seu palácio real, as suas praças de mercado, os seus lugares de reu-

nião, onde o governo da cidade podia tratar dos seus assuntos e o povo discutir as novidades do dia. Cada uma delas tornou-se famosa pelos seus artífices, que trabalhavam em diversos ofícios. Uns especializavam-se na tecelagem e tintura do algodão, outros na metalurgia ou no comércio longínquo. Desta maneira os muitos reinos dos yorùbá estavam unidos por uma rede de crenças e interesses comuns.

As cidades-Estado eram governadas pelos reis que organizavam, principalmente, as relações entre as pessoas. Para isso, ele possuía uma série de dignatários que formavam sua corte. Os reis e os sacerdotes vivem dos tributos cobrados ao povo. Esses tributos são moderados, pois não havia um poder coercitivo forte. As pessoas acreditavam que o rei era o descendente vivo da divindade patrona da cidade, daí os tributos serem pagos de maneira espontânea. Essa crença é embasada no mito sobre a origem dos *yorùbá*⁶. Entretanto, por trás desse mito, existe uma história que alguns autores defendem ser verdadeira. Segundo Verger (1997, p. 253):

Ọbátálá teria sido o rei dos igbôs, uma população instalada perto do lugar que se tornou mais tarde a cidade de Ifé. (...) Durante seu reinado, ele foi vencido por Odùdúwà, que encabeçava um exército, fazendo-se acompanhar de dezesseis personagens, cujos nomes variam segundo os autores. Estes são conhecidos pelo nome de awòn agbàgbà, “os antigos”.

Odùdúwà, após ter se instalado como rei de *Ifé*, mandou seus filhos conquistarem outras regiões, criando vários reinos ligados a *Ifé*. Após a sua morte, a figura de *Odùdúwà* se confundiu com a de Òṣàálá e aca-

6 Conforme descrito na parte anterior.

bou sendo cultuado como um Òrìṣà, assim como seus filhos, reis em outros locais, deixando seus filhos como reis que se sucedem, geração após geração, até hoje.

A religião *yorùbá* era uma espécie de política prática. Da mesma forma que outorga o poder aos reis, também regula a sua administração. O rei que for entendido como mau, ou seja, que permitiu que sentimentos mundanos influíssem no seu governo deixando o bem estar de seus súditos em segundo plano, será, de acordo com as normas estabelecidas pelos ancestrais, destituído de seu cargo pelo próprio povo.

Ifé, ao sul de *Òyó*, é a cidade sagrada, sede do *Oni*, rei do local e chefe religioso dos *yorùbá*. A soberania política pertencia ao *Alafin* que residia em *Òyó*, mas seu poder podia ser extinto pelo *ogboni*, espécie de senado de notáveis.

No final do século XVII, *Òyó* havia agregado ao seu reino, grande parte da região oeste do rio Níger, o norte da floresta e os bosques esparsos do Daomé. Esse reino, convencionalmente chamado de Império de *Òyó*, durou mais de cem anos.

Embora os *yorùbá* fossem predominantemente agricultores, eles não moravam na roça. Moravam nas cidades e iam, todos os dias, trabalhar nas lavouras que ficavam a alguns quilômetros da cidade. À noite voltavam para seus lares.

Suas vidas eram ditadas pela religião. Não havia ambições políticas ou mesmo comerciais. Verger diz que:

[...] no momento do nascimento de uma criança, os pais pedem ao babalaô para indicar a que *odu*⁷ a criança está ligada. O *odu*

7 Signos de *Ifá*, o oráculo sagrado. São histórias classificadas nos 256 *odus*, cujo conjunto forma uma espécie de enciclopédia oral dos conhecimentos tradicionais do povo *iorubá*.

dá a conhecer a identidade profunda de cada pessoa, serve-lhe de guia na vida, revela-lhe o Òrìṣà particular, ao qual ela deve eventualmente ser dedicada, além do da família, e dá-lhe outras indicações que a ajudarão a comportar-se com segurança e sucesso na vida. (VERGER, 1997, p. 126)

O *Bàbáláwo* afirmava o que a criança se tornaria. Um artífice, mercador, sacerdote ou agricultor. De certa forma o *Bàbáláwo*, mais importante do que adivinhar o destino dos homens, organizava a sociedade de forma a manter a coesão social e política das comunidades. Daí o cargo de *Bàbáláwo* ser tão importante quanto o do próprio rei.

Os povos da África ocidental, no geral, são muito hospitaleiros, alegres e festeiros. aspectos que, com certeza, trouxeram consigo da África para as Américas e principalmente para o Brasil, onde criaram raízes formando a característica alegria do povo brasileiro.

3 A diáspora: o Batuque do Rio Grande do Sul

Religião afro-brasileira é o termo utilizado como designativo das culturas religiosas africanas no Brasil. A religião *yorùbá* fora da África teve que se adequar à nova situação geográfica e social, o que fez surgir em cada região do Brasil uma forma estrutural diferente, embora se mantenha a essência dos cultos. Assim surge na Bahia o Candomblé, o Tambor-de-Mina no Maranhão, o Xangô em Pernambuco, a Macumba⁸ no Rio de Janeiro, e, finalmente, no Rio Grande do Sul, temos o Batuque.

8 Macumba é o nome de um instrumento de percussão originário de uma etnia bantu e que identificou a religião dessa origem no estado do Rio de Janeiro. Posteriormente, devido a demonização do termo pela Igreja Católica, passaram a adotar o nome Candomblé de Angola, por julgarem que é mais respeitado pela sociedade brasileira.

A palavra “batuque” tem origem provável no termo *kubat’uku* que significa “nesta casa aqui”, na língua kimbundo de Angola. Com a permanência da palavra em cânticos populares acompanhados de tambores, logo foi aportuguesado assimilando-se pelo verbo “bater”. Contudo quem chamava as cerimônias afro de “Batuques” era a sociedade branca devido ao barulho provocado pelos tambores. Os praticantes também chamam de Nação como forma mais respeitosa, pois, geralmente, o termo Batuque é utilizado pejorativamente, com intenções ofensivas.

Antropólogos como Norton Corrêa e Ari Pedro Oro acreditam que foi trazido pelos negros escravizados oriundos do nordeste que vieram trabalhar nas charqueadas em Pelotas ou no cais de Rio Grande, já que nos portos do estado nunca ancoraram navios negreiros. Daí vem para Porto Alegre, no início do século XIX. Da capital irradiou-se para outros estados e também para a Argentina e o Uruguai.⁹ Na capital, o Batuque se propagou em diversas denominações chamadas “lados” ou “nações”, que são: Cabinda, Oió, Jeje, Nagô e Ijexá. E também pela mescla de dois lados: Jeje-Nagô, Jeje-Ijexá, Oyó-Jeje, etc.

O Batuque, assim como as outras tradições de matriz africana, adotou o sistema de centralização de todos os cultos – que em África são separados cada qual com seus sacerdotes específicos – sob o controle de um único sacerdote que se fosse homem carregaria o título de “Babalau” e se mulher “Babaloa”. Mas devido à expansão da notoriedade do Candomblé por todo o Brasil, estes termos foram aos poucos sendo substituídos pelos atuais Babalorixá e Ialorixá. Assim o sacerdote de

9 A respeito disso ver ORO, Ari Pedro. *Axé Mercosul: As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999. 172 p .

um terreiro gaúcho, além de responsável pelo templo, também tem a função de sacrificador, de iniciador, de oraculista e de conselheiro.

Um sacerdote inicia uma pessoa que, eventualmente, pode se tornar também um sacerdote e fundar seu próprio templo. Daí o grande número de casas de religião na capital e na região metropolitana. Quando do falecimento do sacerdote, via de regra, o terreiro é extinto – salvo raríssimas exceções.

Diferente do que acontece em África, o termo *Ọ̀sẹ́* designa, no Ba-tuque, todos os *Irunmalẹ̀*. São cultuados treze *Òrìṣà* distintos: Bará (*Èṣù*), Ogum, Iansã (*Oya*), Xangô, Odé, Otin, Ossanha (*Ọ̀sányìn*), Xapanã (*Şànpònná*), Obá, Ibeji, Oxum, Iemanjá e Oxalá.

As festas para as divindades acontecem, geralmente, uma vez ao ano, onde são servidos pratos dos mais variados tipos pertencentes à gastronomia *yorùbá*, bantu e também o que era comido pelos escravizados.

Esses banquetes são obrigatórios e abertos a todos que quiserem comer, de fato chega-se a distribuir bandejinhas aos participantes que estão indo embora, no final da festa, para que não sobre nada. Este ato se chama “mercado”, o que nos lembra o conceito *yorùbá* de mercado e a forma de devolução dos tributos cobrados pelo rei, nos banquetes cerimoniais coletivos. As festas são antecedidas por um ritual que acontece uma vez por ano em meados de dezembro: o *Ọ̀sẹ́*. Neste rito é feito uma limpeza dos altares e assentamentos dos *Òrìṣà* preparando-os para as imolações que poderão acontecer ao longo do próximo ano.

Um fator importante que assinalamos é que para prepararem seus pratos típicos no Brasil, foram necessárias adaptações ao novo meio, aproveitando os ingredientes que estavam disponíveis nas regiões em que estavam locados. Daí a diferença entre a culinária afro-brasileira de Salvador, por exemplo, e a de Porto Alegre.

Outro fator interessante são as vestimentas cerimoniais (*axó*). Enquanto que os baianos buscaram suas raízes nas vestimentas de sinhas do século XIX, a mulher gaúcha preferiu vestimentas estilizadas de escravizados, assim como o homem usava bombachas e camisa de estilo gauchesco. Somente no final do século XX e início do XXI, mediante um processo denominado reafrikanização, e que ainda está em andamento, é que houve uma reformulação do *axó* masculino, com a intenção de se aproximar mais do tradicional abadá africano.

Conclusão

Analisando tudo o que já foi exposto logo percebemos que muito da religião Tradicional *Yorùbá* se manteve nos terreiros gaúchos. O culto aos Òrìṣà e sua ritualística bem como a complexidade hierárquica se manteve no Batuque ainda que adaptado ao contexto das novas terras.

Relativo à comprovação da hipótese, podemos dizer que o trabalho foi bem sucedido. Estudando a religião *Yorùbá*, tendo por base os fatores políticos, econômicos, sociais, históricos e religiosos percebidos nesta civilização à época pré-colonial, assim como a percepção da reminiscência destes mesmos aspectos na sociedade afro-americana como um todo, podemos concluir que, de fato, é perceptível os aspectos que permaneceram e os que se transformaram com a diáspora, estes últimos principalmente pela cristianização, ocidentalização e embranquecimento dos vivenciadores.

Por outro lado, este trabalho está longe de ser conclusivo e se faz necessário um aprofundamento para a compreensão de todas as instâncias das relações humanas no que permeia a superestrutura e a infraestrutura no espaço dos terreiros de Batuque no Rio Grande do Sul,

para de fato propormos questões mais teológicas, o que vai ao encontro de nosso projeto de dissertação.

Ainda há muito que pesquisar e estudar. O povo negro, escravizado por 400 anos, merece ter sua cultura e sua história recuperadas. Sobre este aspecto, as políticas atuais estão no caminho certo. O negro, como parte integrante da cultura e da etnia formadora da sociedade brasileira, tem que ser valorizado, restituído e defendido por todos nós. É o nosso dever de cidadão.

Referências

- CORRÊA, Norton F. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Editora da Universidade – UFRGS, 1992.
- DAVIDSON, Basil. *À descoberta do passado de África*. Lisboa: Sá da Costa, 1981.
- GIORDANI, Mário Curtis. *História da África: anterior aos descobrimentos*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ÌDÒWÙ, Gideon Babalólá. Uma abordagem moderna ao yorùbá (nagô): gramática, exercícios, minidicionário. 2ª ed. Porto Alegre: do Autor, 2011.
- MAESTRI, Mário. *História da África negra pré-colonial*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàdè, àșșèșè e o culto égún na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SILVEIRA, Hendrix. *Exunêutica: construindo paradigmas para uma interpretação afro-religiosa*. Porto Alegre: no prelo, 2013.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubas na África e Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.

Reflexões sobre o(s) manifesto(s) anti-sincretismo dos terreiros de candomblé da Bahia

*Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos **

*Ms. Luiz Claudio Barroca da Silva ***

Resumo:

O sincretismo é um fato inquestionável na constituição da matriz religiosa brasileira e uma característica marcante da religiosidade das religiões de matriz africana no Brasil. Porém, nas últimas três décadas vêm sendo elaborado, por uma parcela significativa das novas gerações de adeptos do candomblé, um discurso “contra” o sincretismo afro-católico. Este artigo tem por finalidade problematizar alguns pressupostos históricos que favoreceram a construção desses discursos antissincreticos em algumas comunidades de matriz africana, buscando compreender os mecanismos de construção de memória e de identidade envolvidos nesse processo.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras; Sincretismo; Antissincretismo, Identidade afro-brasileira.

* Doutor em Teologia e Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: douets@uol.com.br

** Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: barroca_silva@ig.com.br

Introdução

A interpretação do sincretismo afro-católico por alguns representantes de terreiros de candomblé, no Brasil, nunca foi unânime. O termo é concebido por estes grupos religiosos e por movimentos negros como algo degradante para a sua religião. Lembra o período escravagista de opressão do povo negro em benefício da economia açucareira portuguesa. Sendo assim, no desejo de reencontrar a “África mítica”, perdida com o processo sincrético ocorrido no Brasil outro momento nesta discussão sobre as religiões de matriz africana é marcado pelo “Manifesto anti-sincretismo”, documento elaborado na II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura (II COMTOC) ocorrida em Salvador, no ano de 1983, e assinado pelas ialorixás mais representativas do candomblé baiano cujo núcleo central é a afirmação de uma pureza religiosa africana, desejo que desvincula a religião africana do sincretismo presente nas religiões de matriz africana.

Josildeth Consorte (2006, p. 71) apresenta a produção deste manifesto como resultado das repercussões acontecidas com um primeiro manifesto, elaborado em tal conferência e veiculado nos jornais baianos com o seguinte título: “Candomblé rompe de vez com o sincretismo”. O núcleo central dos dois manifestos é a afirmação do candomblé como religião e não um espetáculo folclórico. Em função de tais repercussões, embora o segundo documento tenha sido produzido como um esclarecimento do primeiro (Cf. CONSORTE, 2006, p. 80), a autora decide, então, investigar as consequências deste manifesto ao povo de candomblé. A primeira observação que ela faz é de que tal documento fora produzido “num momento de grande expansão do culto dos orixás e do ingresso nas suas fileiras de uma população cada vez

mais branca” (CONSORTE, 2006, p. 80). As observações subseqüentes apresentam uma continuidade ou ainda uma “dupla pertinência”, pois, “a Lavagem do Bonfim continuava entregue às baianas com seus trajes rituais e suas quartinhas; o presente de Iemanjá continuava a ser entregue no dia consagrado a Nossa Senhora das Candeias e a Nossa Senhora da Purificação, em Santo Amaro [...]” (*Ibidem*, p. 81).

Passaremos em seguida a analisar alguns aspectos do manifesto.

II. O “Manifesto Anti-Sincretismo”

Como afirmamos anteriormente, o “Manifesto Anti-Sincretismo”, foi apresentado ao final da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC. No entanto, é importante salientarmos, que há duas versões deste mesmo manifesto. A primeira delas, mais enxuta, foi a que repercutiu em toda a imprensa e propiciou inúmeros pronunciamentos, posteriores, das pessoas e órgãos envolvidos. Abaixo, reproduzimos, o primeiro destes documentos, datado de 27 de Julho de 1983, que possui como título: “Ao público e ao povo de Candomblé”.

As Iyas e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de Julho de 1983, nesta cidade, tornam público que depois disso ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincretizada. Não podemos pensar, nem deixar que nos pensem como folclore, seita animismo, religião primitiva como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores, detratores: muros pichados, artigos escritos – “Candomblé é coisa do

Diabo”, “Práticas africanas primitivas ou sincréticas”, seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística e ainda nossas casas de culto, nossos templos, incluídos, indicados, na coluna do folclore dos jornais baianos. Ma beru, Olorum wa pelu awon omorisa (*apud* ILÊ AXÊ OPÔ AFONJÁ, 2008, p. 2).

A análise deste documento expõe os motivos da postura assumida pelos sacerdotes religiosos afro-brasileiros: a religião, ainda, era vista como seita, religião primitiva e que possuía ligação com o diabo. Além do mais, a partir daquele momento, quaisquer atitudes, tais como, vender os famosos acarajés, andar caracterizados para o comércio turístico, na cidade, de roupa branca, portando seus colares e a inserção de seus templos e cerimônias públicas em locais reservados, nos jornais, para publicação de agenda folclórica, seriam considerados como uma profanação.

Decorrente deste ato público, em 29 de julho de 1983, segundo Consorte (2006, p. 71), o Jornal da Bahia veicula, na primeira página do seu primeiro caderno, a notícia: “Candomblé rompe de vez com o sincretismo”. A notícia, ainda segundo esta autora, “era daquelas destinadas a mexer com meio mundo na cidade que fora chamada de *Roma Negra* por uma das suas mais veneradas ialorixás, Mãe Aninha, a fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá” (*Ibidem*). Dizia o resumo do referido artigo:

São Jorge não é Oxóssi, Santa Bárbara não é Iansã. O candomblé resolve romper com o sincretismo religioso. Agora, nada de exploração folclórica. Nada de utilização em concursos oficiais ou propaganda turística. A II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, que se realizou em Salvador, de 17 a 23 deste mês, ajudou na decisão. Quem assina o manifesto ao público e

ao povo de candomblé merece respeito: Menininha do Gantois, Stella de Oxóssi, Tetê de Iansã, Olga de Alaketo e Nicinha do Bogum Axé (*apud* CONSORTE, 2006, p. 71).

Ainda no mesmo dia, segundo a autora, o jornal A Tarde, apresentava sua matéria, “Ialorixás dizem que candomblé é religião” (CONSORTE, 2006, p. 72), publicada desta forma:

As mais respeitadas ialorixás do candomblé da Bahia reuniram-se esta semana para elaborar um documento, no qual, além de respaldar todas as resoluções da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, que terminou no dia 23 último, reafirmam que o candomblé é religião e não “manifestação folclórica, seita, animismo ou religião primitiva”. Maria Escolástica Nazareth, a Mãe Menininha do Gantois; Stella Azevedo, a Mãe Stella do Axé Opô Afonjá; Juliana Baraúna, a Mãe Tetê de Iansã, da Casa Branca; Olga do Alaketo, a Mãe Nicinha do Bogum, assinam a nota que assinala que não se pode deixar que o candomblé continue sendo tratado como coisa exótica (*apud* CONSORTE, 2006, p. 72).

Podemos observar que o posicionamento destas sacerdotisas tinha como objetivo a afirmação do candomblé como sistema religioso, exigência essa que permitia ao candomblé reconstruir, paulatinamente, a identidade afro-religiosa no Brasil, até então, vinculada ao catolicismo. Desta forma, afirma-nos Consorte (2006, p.72) que,

Ao assumir-se como religião, implicando a imediata recusa da denominação de seita, costumeiramente atribuída ao candomblé e incorporada pelos seus próprios adeptos, evidenciava, de pronto, a mudança de patamar que se buscava na relação com o catolicismo e as demais religiões tradicionalmente reconhecidas como tais. A qualificação de seita, quando aplicada ao can-

domblé, muito embora costumasse se reportar ao seu caráter de culto iniciático, praticado em segredo, que sempre o caracterizou, também apontava no sentido de prática que não gozava de liberdade para se expressar.

Sem dúvida, que a efervescência do referido documento produziria diversas outras manifestações e pronunciamentos, principalmente, dos órgãos e pessoas envolvidos. Assim, em 30 de Julho, o Jornal da Bahia, vai buscar a opinião dos sacerdotes católicos a esse respeito. Um dos seus entrevistados é Dom Boaventura Kloppenburg, que dá a seguinte resposta, quando questionado sobre o referido assunto, “[...] o sincretismo era uma coisa insustentável, uma história que ninguém entendia [...]” (*apud* CONSORTE, 2006, p. 74).

Mas, a autora ainda apresenta uma outra observação, deste mesmo sacerdote católico, acerca das religiões de matriz africana, em virtude de sua chegada à Salvador, no ano de 1982 ¹, declaração esta feita ao jornal A Tarde. Dizia o citado bispo, de acordo com Consorte que, “[...] a evangelização dos negros havia sido inadequada e insuficiente e que, no seu entendimento, Jesus Cristo *ainda não era o Salvador único, o Caminho, a Verdade e a Vida para as pessoas de origem africana*, deixando clara, assim, a razão pela qual se propunha a dedicar a eles, os pobres entre os mais pobres a maior atenção em sua pastoral naquela cidade” (*apud* CONSORTE, 2006, p. 75). Nas palavras deste bispo, encontra-

1 Em matéria publicada na Revista Veja, na seção Religião, assim nos fala Dom Boaventura Kloppenburg, mostrando-se bastante satisfeito por integrar a equipe de Dom Avelar Brandão Vilela, na luta contra as religiões não-cristãs. Assim, afirma o referido bispo: “Não tenho idéia da força do candomblé na Bahia [...] Estou apenas chegando e quero estudá-lo do ponto de vista etnológico, antropológico, sociológico e pastoral [...]”. O candomblé, para este religioso, “trata-se de princípios incompatíveis com o Evangelho e, portanto, contrários à vida cristã” (VEJA, n., ano, p. 72)

mos, assim, resquícios ainda de uma postura intransigente, no que se refere às religiões não-cristãs. O sincretismo afro-católico, ainda de acordo com ele, não seria um problema da Igreja, mas, do próprio candomblé (Cf. CONSORTE, 2006, p. 75).

Como o manifesto repudia também a utilização da religião, bem como de seus símbolos religiosos, como atividade turística, este mesmo jornal vai em busca do órgão estatal responsável pelo turismo baiano. Na figura do seu Diretor de Planejamento, cujo nome não fora divulgado pelo jornal, a Bahiatursa, julgava que o turismo não “viesse a ser seriamente afetado pelo repúdio à utilização do candomblé como folclore e atração turística expresso no documento, porque a Bahia não é só candomblé, [entretanto] considerava que o turista teria um menor número de opções pitorescas ao visitar a Bahia” (*apud* CONSORTE, 2006, p. 75).

Mas, segundo Consorte (2006, p. 76-77), o auge de toda esta repercussão estaria por vir através do pronunciamento do 24º arcebispo da Bahia, o cardeal Dom Avelar Brandão Vilela, em uma coluna veiculada no jornal *A Tarde*, intitulada de *Oração Dominical*. Neste espaço, ele expressa, suas opiniões acerca da referida atitude:

Se o candomblé se sente uma religião plena, sem qualquer relacionamento espiritual com o catolicismo popular e com os embalos turísticos e folclóricos, parece encerrado esse tipo de assunto. Como é público e notório, desde muito tempo, em face de uma exacerbada projeção dos meios de comunicação em favor da terminologia africana, em detrimento da versão católica nas festas do ano eclesialístico (Oxalá, Iemanjá-Senhor do Bonfim, Nossa Senhora da Conceição), vinha chamando a atenção para a diferença fundamental de uma e de outra invo-

cação, embora sempre me mantivesse compreensivo para com a nossa gente simples e bem-intencionada [...] Agora, os títulos católicos serão rigorosamente respeitados para as festas do calendário católico [...] (*apud* CONSORTE, 2006, p. 77).

Ao tratar deste assunto, Ordep Trindade Serra (1995, p. 191), afirmará que os pronunciamentos de Dom Avelar Brandão Vilela e de Dom Boaventura Kloppenburg representariam uma visão futurística de definhamento, paulatino, do candomblé.

É recorrente, no discurso desse grupo católico (no qual se inclui a maioria das autoridades eclesiais), a oposição entre religião autêntica (a exemplo da sua) e sincretismo - “manifestação religiosa” característica de “seitas” como o candomblé. Nesse modo de ver, o sincretismo tem sentido negativo, portanto, pois denuncia a falta de conteúdo religioso próprio, legítimo, original (TRINDADE-SERRA, 1995, p. 191).

Para ele, no entanto, os negros, foram partícipes das resignificações ocorridas com o culto religioso afro-brasileiro, através de “escolhas e mudanças criativas, transformações efetuadas em resposta ao desafio da adaptação a um novo contexto institucional, a um novo ambiente” (TRINDADE-SERRA, 1995, p. 203-204).

Em resposta a Consorte, Mãe Nicinha do Bogum, afirma que o objetivo da Igreja, corroborando até com as palavras de Trindade-Serra, era acabar com o sincretismo e, assim, o candomblé se extinguir. Vamos, nas suas palavras, conforme Consorte, “que o sincretismo não enfraquecia o candomblé” (CONSORTE, 2006, p. 83).

Entretanto, as repercussões acerca do manifesto não findariam. A postura, também, das Ialorixás signatárias do referido documen-

to, bem como dos demais integrantes de candomblé, será objeto de análise da autora, Josildeth Consorte, tomada como parâmetro para a elaboração deste capítulo. Caberia, agora, investigar, como as sacerdotisas e seus respectivos terreiros estariam desenvolvendo as propostas contidas neste primeiro documento.

A autora destaca que nada havia mudado. Ou seja, festas como

[...] a Lavagem do Bonfim continuava entregue às baianas com seus trajes rituais e suas quartinhas; o presente de Iemanjá continuava a ser entregue no dia consagrado a Nossa Senhora das Candeias e a Nossa Senhora da Purificação, em Santo Amaro; as missas das segundas-feiras na Igreja de São Lázaro, sincretizado com Omolu, continuavam a ser frequentadas por uma população numerosa ritualmente vestida de branco, sem falar da presença da pipoca por todo o lugar; a festa de São Roque, sincretizado com Obaluaiê, preservava as suas características tradicionais; a festa da Irmandade da Boa Morte/Nossa Senhora da Glória, não havia alterado seus rituais e a tradicional benção das terças-feiras no altar de Santo Antônio, sincretizado com Ogum, depois da missa das 18 horas na Igreja de São Francisco, parecia cada vez mais concorrida, tendo se tornado o mais novo evento no calendário turístico de Salvador (CONSORTE, 2006, p. 81).

Em entrevista a esta mesma autora, a Ialorixá Olga de Alaketo, demonstrará uma dupla pertença a partir das seguintes afirmações:

Eu gosto de separar [...] Para mim, se eu chegar na Igreja, eu quero rezar Pai-Nosso, uma Ave-Maria, pedindo a Deus socorro, misericórdia [...] Se eu chegar numa parte da obrigação do Candomblé, eu boto meu joelho no chão e vou conversar de Exu até Egum e Xangô a Oxalá. Tá compreendendo? Então, chega na minha casa, cá em cima, tem todos os santos. Lá embaixo, na

casa do candomblé, tem os santos da África. É esse. É a minha separação. Tá compreendendo? É isso. Eu não tenho nada que botá Santo Antônio no meio porque é Ogum, não. Meu negócio é separado (*apud* CONSORTE, 2006, p. 81-82).

Para Consorte, o que Mãe Olga de Olaketu utiliza, como argumento de continuidade de um trânsito religioso entre o candomblé e o catolicismo, é a tradição (Cf. CONSORTE, 2006, p. 82). No entanto, suas palavras, segundo Consorte, corroboravam com algumas afirmações do documento - “Por que candomblé não é religião?! Pra mim é uma religião, pra mim é uma coisa de grande respeito. Não gosto de badernagem... da minha religião. Minha religião tem época. Tá compreendendo? Como coisa de respeito tem, pois, de ser preservado” (*apud* CONSORTE, 2006, p. 82). Presa à tradição, diz Mãe Olga de Alaketu, que “romper com o sincretismo é pois romper com a tradição” (*Ibidem*, p. 83).

Informações, provenientes de um colaborador da II COMTOC, questionado sobre o assunto, na oportunidade que tivemos de realizar, com ele, uma entrevista, em virtude de sua passagem pelo Recife, para a comemoração da Semana da Consciência Negra, realizada na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), no ano de 2008, esclarecem que “muita gente da religião não tinha noção do que tava acontecendo. Tá entendendo? E em outros, eu via aquilo chegar e dizer: ‘[...] é mais um negócio, deixa aí’. Tinha o respeito, sim, porque foi mãe Stella que encabeçou, mas, que isso não vai adiantar não”.²

As propostas do manifesto, também, tornam-se incompreensíveis para o Babalorixá Abdias ao questionar à Mãe Stella, do Ilê Axé Opô Afonjá, sobre os motivos de uma dessincretização.

2 Infelizmente, esse nosso entrevistado, não nos autorizou sua identificação.

Eu sou baiano, pai-de-santo há trinta anos em São Paulo, e todo ano eu pratico aqui conforme as raízes baianas: sempre teve lá missa para Oxossi. Essa é uma tradição que existe na Bahia. Por que, depois de todos esses anos (...) nós temos que tirar essa missa quando se faz a procissão, depois da missa, e Oxóssi é recebido com clarins? (SILVA, 1995, p. 276-279).

O referido Babalorixá questiona à Ialorixá, uma das signatárias do manifesto, quais os motivos alegados para que ele desprezasse sua tradição e reorganizasse, de agora em diante, sua vida religiosa de outra forma, sem referir-se aos santos católicos? A resposta da ialorixá é a de que não condiz mais, no atual contexto social no qual estão inseridos, a postura sincrética, exercida por este babalorixá e demais sacerdotes do culto afro. O negro, ainda segundo ela, não precisa se esconder mais atrás da máscara católica para reverenciar seus orixás (*Ibdem*).

Podemos observar, desta forma, que há uma “transgressão” das tradições, valiosíssimas para a filosofia africana, impetradas pelas propostas do referido manifesto. Contudo, diante das inúmeras consequências, às quais foram vítimas os negros ao praticarem seus cultos, tais atitudes não poderiam ser postas em prática por macularem o culto africano.

Em resposta a algumas posturas e indagações, observadas após a repercussão do primeiro manifesto, em 12 de agosto de 1983, é elaborado um outro documento, mais enfático nas suas opiniões e, bem mais extenso que o seu anterior, novamente direcionado “Ao público e ao povo de Candomblé”, o qual será reproduzido na íntegra logo abaixo:

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prá-

tica animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto de nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados. Falamos também do grande massacre, do consumo que tem sofrido nossa religião. Eram fundamentos que podiam ser exibidos, mostrados, pois não mais éramos escravos nem dependemos de senhores que nos orientem. Os jornais não publicaram o documento na íntegra; aproveitaram-no para notícias e reportagens.

Quais os peixes colhidos por esta rede lançada? Os do sensacionalismo por parte da imprensa, onde apenas os aspectos do sincretismo e suas implicações turísticas (lavagem do Bonfim etc.) eram notados; por outro lado apareceram a submissão, a ignorância, o medo e ainda “a atitude de escravo” por parte de alguns adeptos, até mesmo ialorixás, representantes de associações “afro”, buscando serem aceitos por autoridades políticas e religiosas. Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo emprego etc.

Não queremos revolucionar nada, não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta, tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que se desgarra dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências. Enfim, reafirmamos nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adianta pressões políticas, da imprensa, do consumo, do dinheiro, pois

o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade, coisa que infelizmente nesta cidade, neste país vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual.

Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e S. Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre. Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar. Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta à África e não a escravidão.

Esperamos que todo povo de candomblé, que as pequenas casas, as grandes casas, as médias, as personagens antigas e já folclóricas, as consideradas ialorixás, ditas dignas representantes do que se propõem, antes de qualquer coisa, considerem sobre o que estão falando, o que estão fazendo, independente do resultado que esperam com isso obter.

Corre na Bahia a idéia de que existem quatro mil terreiros; quantidades nada expressam em termos de fundamentos religiosos, embora muito signifiquem em termos de popularização, massificação. Antes o pouco que temos do que o muito emprestado.

Deixamos também claro que o nosso pensamento religioso não pode ser expressado através da Federação dos Cultos Afros ou outras entidades congêneres, nem por políticos, Ogãs, Obás ou quaisquer outras pessoas que não os signatários desta. Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica, que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação da nossa religião (*apud* CONSORTE, 2006, p. 88-90).

Podemos observar, que, este segundo documento, torna mais enfática, como já afirmamos acima, a postura acerca do sincretismo. Está presente, também, uma crítica aos veículos de imprensa baianos, aos sacerdotes e sacerdotisas baianos, das religiões afro-brasileiras, que não souberam refletir sobre o documento e assumiram uma postura ainda de dominação, diante dos religiosos católicos, do governo estadual e do órgão de turismo. O sincretismo, segundo o manifesto, profanaria sua religião, nos dias atuais. No entanto, considera, que ele fora necessário no período escravagista. O documento também marca a ruptura com as Federações dos Cultos Afros, com os políticos e pesquisadores não integrantes da religião, ou seja, não-iniciados.

Semelhante ao primeiro documento, o segundo, também, ganha notoriedade na imprensa nacional. Em 17 de agosto de 1983, a Revista Veja, na seção Religião, publica a matéria, “O cisma baiano: Mães-de-santo propõem o fim do sincretismo”. Segundo a referida matéria, as

atitudes sincréticas, eram decorrentes de anos de escravização. O que os negros realizavam eram esconder, atrás de uma máscara católica, seus orixás. Devido a estas ações, o sincretismo, tornou-se característica indissociável do candomblé. “Agora [afirma a revista], o sincretismo religioso, que une duas culturas e dois credos, começa a receber críticas de onde não se esperava – são os próprios fiéis do candomblé que propõem a ruptura” (VEJA, n., ano, 1983, p. 87). Afirma, ainda, a citada revista que, “o documento chamuscou até mesmo os tradicionais afoxés, blocos carnavalescos originalmente ligados às casas de candomblé, que saem às ruas com objetos sacros” (*Ibdem*). Porém, Mãe Stella, apresenta-se muito consciente sobre o que propôs no documento e afirma, ao tratar da continuidade dos ritos sincréticos pelos integrantes de candomblé baianos, estar “plantando uma semente para a próxima geração” (*Ibdem*).

Na edição de 31 de agosto de 1983, Antônio Risério, poeta e escritor baiano, escreve o artigo “O sincretismo é uma violência”, na seção Ponto de Vista, desta mesma revista. Destacaremos, abaixo, algumas formulações realizadas por ele na matéria e que se apresentam bastante conscientes no que se refere ao nosso tecido social brasileiro.

Nada mais natural que líderes religiosos busquem uma pureza teológica e litúrgica, mas também é impossível, em nosso caso, desconhecer a alta complexidade da questão [...] A discussão se torna especialmente complexa quando nos lembramos de que o sincretismo religioso baiano não é única e exclusivamente afro-católico. Ele é também afro-ameríndio. E este simples fato, por si mesmo, é suficiente para desmontar de uma vez por todas o raciocínio esquemático, e muitas vezes maniqueísta, que pretende reduzir o sincretismo a mero corolário da dominação

cultural [...] O mais provável nisso tudo, para além da beleza e da dignidade do gesto ensaiado, é que as ialorixás da Bahia, as zeladoras matriarcais do “axé”, numa terra que é o pólo básico da religiosidade negro-africana na América do Sul, acabem reconhecendo, ao menos, que é preciso ir devagar com o andar. Pois, não só o santo, mas também o orixá, é de barro (*apud* VEJA, n., ano, 1983, p. 138).

Em resumo, para este autor, as ações anti-sincréticas ou anti-católicas, não poderiam apenas serem vistas como dominação cultural. Suas análises mostram, que existem outras causas, por trás de todo o cenário colonial brasileiro, gestor deste sincretismo. Há, para o autor, uma predisposição dos indivíduos para as práticas sincréticas.

[...] são inúmeras as pessoas que já nascem sincréticas, batizadas pelo bispo e abençoadas pela ialorixá. Pessoas que levam uma existência religiosa sincera, dedicada simultaneamente aos santos católicos e aos orixás, e que são capazes de, num mesmo dia, rezar para Nossa Senhora das Candeias e fazer uma oferenda a Oxum (*Ibidem*).

Indagado sobre esta dupla pertença, nosso entrevistado, aposta em uma conscientização das pessoas que realizam seu trânsito religioso entre o candomblé e a igreja católica. A partir das informações obtidas, elas poderão escolher, se permanecem sincretizando ou não seus orixás. Assim, de acordo com ele, “o que eu acho é que as pessoas tinham que ter um conhecimento racional desse processo. Disso ali. E, quando eu digo isso, é quanto, porque, tem algumas pessoas, que tão sincréticas, que são incomodadas por isso e que elas não têm defesa contra isso, entendeu, pra dizer sim ou não porque não etc e tal e são importunadas, né”. Para ele, o primordial, é a informação sobre o que foi o processo sincrético. A partir destes esclarecimentos, as posturas po-

deriam ou não ser condizentes com o manifesto. Aproveita, também, para apresentar os reais motivos de sua vinda ao Recife – ministrar um curso, acerca da filosofia e teologia africana, que dê subsídios aos integrantes de candomblés para reagirem contra intolerância religiosa e, por conseguinte, posicionarem-se quanto à questão do sincretismo.

Então, o objetivo dessa... e aí isso virou meio que uma missão, eu tenho isso como missão, assim, entendeu, de tá, e, entendendo que essa, tenho dito, aliás, que tem aí ações políticas hoje, não é, do povo de santo, no enfrentamento da discriminação e intolerância, tenho muitas ações jurídicas e eu digo, não é brincadeira, falta uma reação, é, “afro-epistemológica” e também digo que é preciso que a gente construa uma “afro-apologética”, entendeu, de defesa desse campo da cultura negra, da cultura afro, da religião afro, etc e tal. A outra coisa também que eu fico dizendo é a de que os adeptos se apetrechem dos mecanismos teóricos e do quadro de análise e de referência teologicamente falando. Então, esse é o objetivo e a finalidade desses trabalhos. A gente, no Paraná, por exemplo, onde eu tô morando atualmente, a gente tem um Instituto que a gente criou e é um Instituto Afro-Brasileiro de Pós-graduação e Extensão porque, na verdade, a gente oferta cursos só para o pessoal das religiões afro, ali do Paraná, e pensando só realmente na capacitação para os religiosos afros em todos os níveis. Eu sou um quadro formado dentro da igreja que, ao sair, eu revento o processo todo pra cá. É isso o que a gente faz por aí afora.

Observamos, com isto, que não é tanto o processo de dessincretização que está em jogo, a partir das suas palavras. Segundo ele, o manifesto foi o propulsor de várias ações afirmativas para os negros, as religiões de matriz africana, contra a intolerância religiosa. E isso, ainda segundo ele,

[...] dá gancho, detona uma série de articulações, de redes e tem ali um reforço, porque foi um momento de mobilização aquilo ali, foi um negócio que mobilizou todo mundo ali, né, e até porque tinha um medo ali que as pessoas não sabiam bem o que aquele manifesto traria, ou seja, ele gerou uma insegurança muito grande, né, as pessoas diziam “e agora pra onde é que a gente vai?”. “Onde é que a gente vai se ancorar?”. Esse foi um, agora, de um modo geral, aquele manifesto, propiciou uma revitalização da tradição religiosa, de origem africana no Brasil.

Suas palavras corroboram com as de uma outra entrevistada, Ialorixá baiana, presente, também, neste mesmo evento, e que, semelhante ao nosso outro entrevistado, não autorizou a divulgação do seu nome, afirma ter o manifesto um caráter político. Contudo, semelhante à Mãe Stella, ela não acredita em uma postura anti-sincrética proveniente dos mais velhos.

Politicamente, pro candomblé, foi importantíssimo, claro, porque, mesmo que equivocado, mesmo que com um monte de retalhos que tenha que haver em relação ao sincretismo, não-sincretismo, eu acho que foi de uma importância, nossa, genial, entendeu? Por quê isso? Porque houve uma ialorixá de casa tradicional, como o Axé Opô Afonjá, tomou uma postura que ganhou respeito, inclusive, das lideranças católicas. Pra nós, que somos de dupla pertença, é complicado porque, pra mim, não faz diferença nenhuma conversar sincretismo, é uma coisa que houve um equívoco por que o termo que deveria ser utilizado é, “sincretismo de justaposição”, tipo, Santa Bárbara não é Iansã [...] Agora, como que isso existe na prática? Bem, a maioria do povo de santo, dos antigos, tem a dupla pertença ou, pelo menos, se consideram católicos e outro tipo de coisa, não

da forma que eu tenho a militância. É diferente. Mas, naquele lance mesmo de você ir pra igreja e muitos deles são até sincréticos mesmo, o cara na festa de Ogum, por exemplo, então, faz a feijoada pra Santo Antônio, aquele tipo de coisa. Então, o que é que acontece? Os mais velhos né. Isso acontece. O pessoal mais jovem, que tá entrando na religião dos orixás, muitos querem ser de orixá mesmo. Então, adotaram posturas anti-sincretismo, como a coisa ficou, como a moda. A gente não tá falando no sentido teológico exato. Mas, como o termo é usado entendeu? Mas, ainda, as casas veteranas da Bahia, Axé Opô Afonjá, não. Mas, Gantois. Vambora pegar pra te dar. Olha, com certeza, Engenho Velho, Casa Branca, Gantois, Alaketu, você veja, elas são casas que têm a missa, sim, o Axexê que é a obrigação fúnebre, acabou o sétimo dia de Axexê tem a missa de defunto pra voltar pro terreiro e concluir. Tá entendendo? Isso eles não vão tirar nunca. Eu duvido. Você vê. Nunca entenda. Do jeito que as pessoas, as lideranças que estão à frente desse terreiro. Por que a coisa não incomoda, entende? Eu acho que não é uma coisa que [...] Ninguém vai sair dizendo que Santa Bárbara é Iansã. Sabe. Agora, uma coisa que o Roger Bastide falava, que é muito interessante, é a questão da, do corte. Quer dizer. Você. O africano, o pessoal de candomblé, velho, ela tinha uma. É como que um corte entre uma coisa e outra. Na hora do terreiro é terreiro mesmo. Na hora do ritual. Agora, na hora que tá na igreja são pessoas de igreja.

A partir destas considerações, notamos que o “Manifesto Anti-Sincretismo” ainda é uma incógnita, para alguns integrantes das religiões de matriz de africana, no Brasil, no que se refere a sua proposta de dissociação do catolicismo, como poderemos observar, posteriormente, através das nossas entrevistas com religiosos do candomblé recifense.

III. Considerações finais

Não é possível prever os direcionamentos e as consequências de tais discussões na experiência religiosa de matriz africana no Brasil. Porém, é notável que, entre os mais jovens, mesmo que desconheçam a discussão suscitada por conta do manifesto em questão, novas posturas de maior afirmação e, em certos casos, de marcação de fronteiras entre o catolicismo e as religiões de matriz africana são observáveis.

Paradoxalmente, tal postura se observa, em alguns grupos em um momento em que a bricolagem e o sincretismo são conceitos fundamentais para a compreensão das subjetividades religiosas na contemporaneidade.

Certamente o tema ainda provocará muita discussão nas análises sobre os desdobramentos do campo religiosos brasileiro na atualidade.

IV. Referências:

AO PÚBLICO E AO POVO DE CANDOMBLÉ. Disponível em <<http://www.geocities.com/ileaxeopoafonja/page4.html>>. Acessado dia 10 de julho de 2008 às 23h40m.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de lalorixás baianas contra o sincretismo. *In*: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jefferson (Org). **Faces da tradição afro-brasileira**. Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas;Salvador: CEAO, 2006.

CRUZ, Robson Rogério. **“Branco não tem santo”**: representações de raça, cor e etnicidade no candomblé. 2008. 205f. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

TRINDADE-SERRA, Ordep J. **Águas do rei**. Petrópolis: Vozes; Koinonia, 1995. ISBN 85-326.1419-1

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

O Tambor de mina no Pará: histórias de um panteão mestiço¹

Taissa Tavernard de Luca *

Resumo

A intervenção focaliza uma peculiaridade da religião afro-amazônica mais tradicional – o Tambor de Mina – que elabora o imaginário a partir do hibridismo cultural reunindo em seu panteão divindades negras, personagens da história luso-brasileira e seres do folclore amazônico. Constrói-se um panteão mestiço e hierárquico que tematiza a constituição da própria sociedade brasileira. Neste sentido pretendemos apresentar as divindades do tambor de mina e analisar a organização do panteão a partir do imaginário produzido que expressa valores como nobreza, mestiçagem, hierarquia e ancianidade.

Palavra Chave: Religião Tambor de Mina, Panteão, Mestiçagem.

1 Parte deste texto, qualificado em 2007 como capítulo da tese de doutorado de Taissa Tavernard de Luca, foi cedido para publicação em um artigo intitulado “As Duas Africanidades Estabelecidas no Pará” na *Revista Aulas* (2007). O referido artigo foi publicado em parceria com a Professora Marilu Márcia Campelo. No mesmo, eu Taissa Tavernard de Luca me dediquei a falar sobre a história e as características da mina no Pará e a Professora Marilu Campelo dissertou sobre a trajetória do candomblé no Estado.

* Doutora em Antropologia, Professora AD1 do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. Email: taissaluca@gmail.com

1 Introdução: Breve Notícia Histórica

A religião de matriz africana mais antiga radicada em território paraense é inegavelmente o tambor de mina ou simplesmente mina. Trata-se da religião afro-brasileira precursora que chegou a Belém em meados do século XIX trazida pelos escravos vindos do Daomé (República Popular do Benim) para os Estados do Maranhão e Pará.

A nomenclatura mina faz referência ao maior empório de escravos sob domínio português: o Forte São Jorge de El' Mina, localizado na Costa do Ouro, atual Gana, que exportava mão-de-obra negra para diversas partes do Brasil (Vergolino, 2003, Luca, 2010, Campelo e Luca, 2007).

No Estado do Maranhão estes negros fundaram duas casas mater: a **Casa das Minas** – de tradição jeje – e a **Casa de Nagô** – com influência da tradição Yorubana, em meados do século XIX. Além destes dois centros de culto, considerados pela bibliografia específica, como pioneiros. Pode-se mencionar também outros terreiros, de fundação um pouco mais tardia que tiveram importância fundamental em se tratando desta matriz religiosa. Refiro-me do **Terreiro da Turquia** - fundado por mãe Anastácia - e o **Terreiro do Egito** - criado por Massinokô-Alapong. Outro grande centro exportador de tradição é a cidade de Codó, situada no sudoeste do Estado do Maranhão, cuja ênfase era dada ao culto dos encantados (Vergolino, 2003, Luca, 2010, Campelo e Luca, 2007).

Foi do Maranhão que os mineiros² migraram para Belém, em duas etapas: a primeira composta pelos religiosos maranhenses atraídos

2 Praticantes do tambor de mina.

pela economia gomífera e a segunda constituída por paraenses que foram para o Maranhão buscar iniciação durante a década de 70 e 80 do século XX (Luca, 2010, Campelo e Luca, 2007).

Pode-se dizer, no entanto, que a história paraense não é tão clara quanto à maranhense, nem as pedras da memória dos religiosos estão tão bem conservadas. A única certeza que se tem é que, “nas águas do Pará”, não existe um terreiro de raiz fundado por africanos (Vergolino, 2003, Luca, 2010, Campelo e Luca, 2007).

Se, em São Luís, têm-se notícias das características étnicas das fundadoras, descrevendo inclusive as suas marcas tribais. Durante a década de 90 do século XX, quando fui a campo no intento de tentar traçar um elo entre os terreiros de Belém e o continente africano, escutei apenas referência a uma sequência de nomes que pareciam confusos aos olhos de quem queria adentrar nas brumas do tempo e encontrar um referencial comum, com cheiro do mofo. A tradição se apresentou apenas através de uma analogia constante, embora não detalhada, a origem maranhense. São Luís era, sem sombra de dúvida, a Meca da mina paraense (Luca, 1999).

Dizer “sou iniciado por maranhense” era pleitear para si, a legitimidade dada pelo critério antiguidade. Consideravam-se tradicionais por estarem ligados aos “fundadores”, que eram os migrantes do estado vizinho, mas as respostas se calavam na medida em que aprofundava meus questionamentos acerca da origem mais específica dessas pessoas. Era então impossível cruzar as fronteiras de forma mais precisa e definir modelos esquemáticos do tipo matriz-filial. Todos os terreiros estabelecidos em Belém pareciam filiais acéfalas de uma tradição confirmadamente maranhense (Luca, 2010, Campelo e Luca, 2007).

1.1 O Terreiro Centenário e os Mineiros de Primeira Migração

Constatai a existência de um terreiro centenário, fundado no Pará em 1890. Trata-se do **Terreiro de Mina Dois Irmãos**³ - antigo - **Terreiro de Santa Bárbara**, aberto pela maranhense Josina, oriunda ninguém sabe de que centro litúrgico. Hoje esta casa-de-santo encontra-se sob a guarda da terceira liderança. Depois da morte de Mãe Josina, o barracão fechou suas portas por alguns anos durante os quais eram realizadas apenas ladainhas para São Benedito, reverenciando o vodum da fundadora que era Verequete (Vergolino, 2003, Luca, 2010, Campelo e Luca, 2007).

Tempos depois, uma das filhas-de-santo de mãe Josina, conhecida como mãe Amelinha⁴, retornou a casa e pediu à prima Benedita – irmã de mãe Josina – a autorização para realização de um toque, em homenagem a Dom José Rei Floriano seu chefe de cabeça. A autorização foi dada de imediato, haja vista que, o próprio Verequete – vodum⁵ dono da casa – teria aparecido à prima Benedita e ordenado que a mesma permitisse a reabertura do terreiro, caso uma das descendentes de mãe Josina, viesse requerer a realização de uma festividade. Desde então, o referido templo religioso não mais se fechou (Vergolino, 2003, Luca, 2010, Campelo e Luca, 2007).

Depois da morte de mãe Amelinha a direção da casa, passou a sua

3 No ano de 2008 o **Terreiro Dois Irmãos** sofria problemas estruturais, correndo risco de desabamento. Nesta ocasião, Anaíza Vergolino e eu organizamos uma comitiva a fim de procurar a Secretaria de Cultura do Estado do Pará com a finalidade de interceder junto às autoridades constituídas para solicitar a reforma desse patrimônio histórico afro-paraense. Fomos atendidas. a reforma no terreiro foi finalizada no término do ano de 2009 e atualmente esse templo religioso encontra-se tombado.

4 Carmelina Amâncio Neto.

5 Divindade do panteão Jeje.

“filha carnal⁶” de nome Luíza, conhecida como Mãe Lulu⁷. Prevendo a necessidade de sucessão, Mãe Amelinha incentivou a filha a fazer o santo⁸.

Tratava-se de um período histórico marcado pela inserção do candomblé em território paraense portando um discurso de superioridade nagô. Usava-se como armas de acusação o ideal da pureza africana, o modelo de feitura e o discurso da linhagem que simbolicamente era lida como uma grande ponte que estabelecia ligação direta entre Brasil (Belém – Salvador) – África. Mãe Lulu então foi iniciada no ketu mas deu continuidade à religião materna. Constatado, depois de tantos anos frequentando o **Terreiro Dois Irmãos**⁹, que o mesmo segue uma linhagem sucessória familiar consanguínea. Os filhos e netos de Mãe Lulu ou são tocadores de atabaques¹⁰, ou filhos-de-santo, ou cuidam da cozinha, etc...

Embora tenha relatado o caso deste terreiro de importância histórica considerável, não se tem certeza da origem precisa da maranhense mãe Josina, que certamente não era africana. Um pequeno histórico elaborado por seu Edilson Oliveira, marido falecido de informantes se refere a ela como sendo originária do Codó, no entanto, esta é uma informação imprecisa.

Sabe-se simplesmente que era maranhense e que radicara-se em

6 Filha Biológica.

7 Luíza Ninfa de Oliveira.

8 Submeter-se ao processo iniciático.

9 O **Terreiro Dois Irmãos** assemelha-se à **Casa das Minas** uma vez que trata-se de um terreiro sem filiais. Os filhos-de-santo iniciados na casa permanecem atrelados a ela sem criar ramificações.

10 Tambores específicos do tambor de mina.

Belém em meio ao fluxo de trabalhadores migrados para Amazônia em meio a economia gomífera. Muitos maranhenses vieram para o Pará durante esse contexto histórico. A essas pessoas classifico pela denominação de mineiros de primeira migração, por terem sido os primeiros a fundar templos religiosos em solo paraense.

Esses mineiros de primeira migração constituíram basicamente duas linhagens. A primeira delas liga Manoel Teu Santo à Benedito Saraiva – Pai Bené - e a segunda estabelece um elo entre a africana Massinokô-Alapong, do **Terreiro do Egito** e Orlando Machado da Silva – Pai Bassu (Vergolino, 2003).

“Manuel Teu Santo era um nigeriano (...) que morava em São Luís e era casado com Dona Filoca, uma dançante da **Casa de Nagô** que recebia Badé (...). Foi no terreiro desse babalorixá que mãe Anastácia caiu, dançou pela primeira vez e se iniciou no santo para depois fundar o **Terreiro Fé em Deus** ou **Terreiro da Turquia**”. (Santos, 1986 e Ferreira, 2000 apud Vergolino, 2003: pp. 18).

Essa religiosa esteve muitas vezes em Belém, visitou diversos terreiros e iniciou um filho-de-santo chamado Manoel Colaço Veras, que viveu em Belém durante os anos 60 e 70 e fundou o **Terreiro de Nagô Fé em Deus**, situado na antiga travessa Itororó – Atual Enéas Pinheiro – no famoso bairro da Pedreira¹¹, onde hoje funciona a sede da FEUCABEP (Vergolino e Silva, 2003). A terceira geração descendente do nigeriano é formada já pelo paraense - natural de Curuçá – Benedito Saraiva Monteiro, o único filho-de-santo iniciado por Manuel Colaço,

11 O bairro da Pedreira é conhecido pela titulação “bairro do samba e do amor”, vale dizer que em seu território é grande a concentração de terreiros.

que fundou o **Terreiro de Nagô de Santa Bárbara** e hoje possui dezenas de descendentes.

A outra genealogia referida aqui foi iniciada pela africana Massinokô-Alapong, fundadora do **Terreiro do Egito**, que iniciou Margarida Mota e esta, por sua vez, Orlando Machado, o Bassu.

2 A Pluralização do Campo e Os Mineiros de Segunda Migração

Se até aqui segui os rastros deixados pela literatura antropológica acerca da mina no Pará. É necessário olhar para outro grupo de mineiros que esteve ausente desta bibliografia. Chamarei de mineiros da segunda migração ao conjunto de religiosos que fez o percurso inverso. Os primeiros migrantes vieram do Maranhão, se estabeleceram no Pará para aqui iniciar seus descendentes. O segundo grupo é formado por um conjunto de paraenses que saíram de Belém “para beber em águas maranhenses”.

O contexto histórico no qual isso ocorreu era bem outro. Tratava-se da década de setenta e oitenta, a mina “dos antigos” já estava estabelecida e havia sofrido algumas modificações.

A mina já não era a única religião de matriz africana do Pará. Na década de trinta havia-se assistido a entrada da umbanda, trazida por mãe Maria Aguiar. Durante as décadas de 50 e 70, a sociedade paraense foi apresentada a uma nova forma de adorar os deuses africanos. Estabeleceu-se o primeiro contato do candomblé com o Pará. Para lembrar o sociólogo francês, em Belém já havia um campo religioso, havia disputa por bens simbólicos (Bourdieu, 1987), e por isso era ne-

cessário angariar capital e conseguir espaço diante desse ecletismo de possibilidades.

Sendo assim, vários novos sacerdotes restabeleceram o vínculo com a antiga “Meca”, procurando os terreiros dos dois religiosos mais conhecidos de uma geração de mineiros maranhenses, mais recentes¹² como Pai Euclides Menezes Ferreira - da **Tenda de São Jorge Jardim de Oeiras**, Nação Fanti-Ashanti - e Pai Jorge de Itacy de Oliveira - do **Ilê Axé de Iemanjá**. Ambos eram descendentes de Massinokô-Alapong, iniciados por Maria Pia e incluíram-se, portanto, na descendência do **Terreiro do Egito**.

Pai Euclides iniciou entre outras pessoas, Joãozinho de Mariana (falecido) e Alfredo¹³, este último, filho de criação do religioso maranhense e herdeiro de sua vocação de pesquisador nativo. Pai Jorge de Itacy, por sua vez, incorporou em sua linhagem, pai Aluísio Brasil, pai Serginho de Oxossi, mãe Solange, mãe Rosângela, mãe Ercília, mãe Tânia, pai Francelino de Xapanã¹⁴ e alguns outros.

É preciso dizer que, uma vez iniciados, esses religiosos nunca mais perderam o contato com a casa de origem, estabelecendo um vínculo completamente diferente daquele acima referido. A maior parte dessas pessoas viaja constantemente para o Maranhão em momentos litúrgicos importantes como cerimônias fúnebres, sacrifícios ou grandes

12 Provavelmente os mineiros de segunda diáspora não procuraram a **Casa das Minas** nem a **Casa de Nagô** porque essas casas há muitos anos não iniciam ninguém.

13 Existem outros religiosos iniciados por pai Euclides como pai Alberto e pai Lauro, mas em outra nação e não na mina. Em 1976, pai Euclides foi para Recife onde se submeteu a nova feitura na nação nagô-egbá e jeje-mahi pelas mãos da mãe Maria das Dores da Silva (Ferreira, 2004).

14 Pai Francelino de Shapanã é um paraense estabelecido em São Paulo. Conta-se que no Pará Pai Francelino convivia com Crioulo, um mineiro muito famoso.

festas públicas. O contato se dá também, pela vinda frequente da família-de-santo maranhense ao Pará, auxiliar em iniciações, acompanhar obrigações ou simplesmente passear.

Cito como diferença entre esses religiosos e os aludidos anteriormente, a referência constante á linhagem. Genealogia que percorre, não só uma linha vertical ascendente, mas tem um raio de alcance muito maior. Através da narrativa dos informantes da segunda migração, pude estabelecer rede de relações, colecionar nomes dos “antigos” maranhenses, sempre descritos como sigilosos e austeros.

3 Diversidade Ritual e a Configuração do Panteão Mestiço

Até aqui trabalhei a partir da existência de dois grupos - os descendentes da primeira migração de mineiros e os membros da segunda migração - o que pode ter passado ao leitor a ideia de que se trata de grupos homogêneos entre si, ledo engano. Se considerar particularmente o ritual praticado pelos diversos religiosos de cada bloco, vejo que muitas são as variações.

Primeiramente não existe um xirê¹⁵ comum, e isso vale para mineiros dos dois grupos. A sequência de doutrinas varia de casa para casa. As variações continuam no que se refere à ênfase dada a cada entidade cultuada, os instrumentos musicais, os paramentos dos deuses e principalmente, ao ritual iniciático.

Se existe um elemento comum a todas as casas, posso dizer que é a presença das mesmas categorias de entidades. O panteão cultuado

15 Conjunto de doutrinas (músicas litúrgicas) entoadas nas festas públicas.

é construído a partir de um imaginário comum perpassado por um elemento chave que é a mestiçagem.

Para falar do conjunto de entidades que compõem o panteão da mina, recuperarei Anaíza Vergolino quando diz que em se tratando da mina no Pará “tanto se cultua os orixás nagôs (...) quanto aos voduns jejes que podem corresponder aos orixás nagôs (...)” (Vergolino, 2003: 22).

Esmiuçando essa ideia, o panteão se divide em duas macrocategorias que são as divindades e os encantados.

Quadro 1: Categorias de Divindades

DIVINDADES:

Voduns

Orixás

Quadro 2: Categorias de Encantados

ENCANTADOS:

Nobres Gentis Nagôs ou Senhores de Toalha

e

Cabocos

As divindades são tanto os orixás quanto os voduns (Leacock, 1972) que, ou representam as forças da natureza, ou são ancestrais negros pertencentes às famílias reais dos antigos reinos africanos. Esta união de forças da natureza e negritude na mesma categoria suscita análise acerca da interpretação da figura do negro, na sociedade brasileira. São eles as entidades máximas no que tange a hierarquia do panteão mas são comumente referidos pela expressão: os brancos, sugerindo que

este elemento tenha sido submetido a um processo de branqueamento. Essas entidades pertencem à categorias de “senhores”, estabelecida pelo casal Leacock no livro *Spirits of the Deep* (1972)

Por vezes orixás e voduns são descritos como categorias sinônimas, outras vezes são diferenciadas, embora sempre que se pergunte quem é um vodum – a exemplo de Dan – os afroreligiosos explicam a partir da mitologia do orixá yorubano referente – no caso Oxumaré. No Pará a mitologia jeje é lembrada por poucos. Neste sentido ela se reinterpreta a partir do referencial dos orixás. Estes deuses são organizados em famílias africanas, geralmente festejadas no dia do santo católico (Ferretti, M, 2000, 2003; Leacock, 1972; Vergolino, 1976).

Os encantados são, por sua vez, personagens não africanos (Ferretti, M, 2000) que pertencem a diversas nacionalidades, são europeus, turcos, índios, brasileiros, etc. Sua característica maior é a não morte (Ferretti, M 2000; Vergolino, 2003; Prandi & Souza, 2001; Shapanan, 2001). A maioria dos encantados é descrita como seres (pessoas, bichos) que tiveram vida, mas que não passaram pela experiência da morte. Saíram desse mundo de forma fantástica (Todorov, 2003) e passaram a habitar as encantarias que se localizam em lugares geográficos específicos, como matas, rios, praias, formações rochosas etc...

Seth e Ruth Leacock dão a seguinte definição:

“Litterally this term can be translated as “enchanted one” but since this term in english suggest creatures held in some sort of temporary magic spell that might be broken the translation in appropriate. While it is true that some encantados are conceived of former men and women, it is believed that their natural destiny was somehow permanently altered and that under no circumstances will they ever revert to the condition. Besides

many encantades were born as such and never lived or earth as mortal and the origin of a still other is quite unknown (...) cult members point out are mistery that human cannot understand” (Leacock, 1972).

Essa categoria pode ainda ser subdividida em encantados que se aproximam dos voduns e encantados cabocos. Os primeiros são chamados nobres gentis nagôs ou senhores de toalha, e correspondem à nobreza europeia de países católicos. Os mais comuns são os nobres portugueses que de alguma forma, tiveram relação com o processo de expansão marítima e colonização do Brasil. Geralmente são apenas equiparados aos voduns e orixás, por vezes até classificados desta forma ou incorporados às famílias.

Todos os nobres gentis nagôs são descritos como brancos¹⁶ e formam, junto com os voduns e orixás o patamar mais alto da hierarquia mineira. Organizados em famílias¹⁷, eles tematizam, cada um ao seu modo, valores como o cristianismo, lusitanismo, absolutismo, poder centralizado, etc...

Os antropólogos Seth e Ruth Leacock classificam as três entidades supra citadas - voduns, orixás e senhores de toalha - dentro da cate-

16 Heraldo Maués (1995) ao analisar a presença de Rei Sebastião na pajelança o caracteriza como um rei (categoria social) e branco (categoria racial). Madian Pereira (2008), por sua vez, alude à ambigüidade racial de Rei Sebastião ao retomar as narrativas de duas informantes. Dona Neusa o descreve como um homem branco “bem alto, barbudão, de cabelo crescido (...) preto”. Telma diz que ele se apresentou em sonho com “penhacho, caqueto de pena e sainha” (Pereira, 2008:167). Esta ambigüidade da imagem de Rei Sebastião não existe na mina paraense onde ele se apresenta invariavelmente como branco.

17 Seth e Ruth Leacock (1972) informam a existência de certos encantados que “vivem sozinhos sem parentes” (tradução nossa). Eles denominaram essas entidades de “solitary spirits”.

goria senhores que eles descrevem como possuidores de “high status”. Esse grupo pode ser subdividido segundo o gênero em “Male” (masculino) e “Female” (feminino) formando grupo masculino e o feminino, muito menos denso (Leacock, 1972: 157).

Os cabocos são entidades mestiças de várias nacionalidades. “São encantados, não são espíritos de índios mortos” (Vergolino, 2003: 22), nem tampouco são todos índios. Existem várias famílias de cabocos como os codoenses, os juremeiro, os surrupiras, os turcos (ou mouros¹⁸) e os bandeirantes (Ferretti, M, 2000; Vergolino, 2003; Prandi & Souza, 2001) que possuem status bem inferior do que os encantados descritos acima¹⁹.

Os turcos e bandeirantes são consideradas categorias hierarquicamente intermediárias composta de nobres mestiços, descritos, por alguns afro-religiosos paraenses, como não brancos. Na maioria das vezes vestem-se com roupas finas e luxuosas confeccionadas de tecidos brilhosos e richelieu colorido. Todavia, por serem personagens ambíguos, podem também trajar roupas de florão que os aproximam dos juremeiros e codoenses.

Os turcos são personagens que retomam o episódio histórico das cruzadas e os bandeirantes representam simbolicamente o processo de ocupação do interior brasileiro denominado de Entradas e Bandeiras. Em nível do imaginário percebe-se que uma toue alguns informantes

18 Há quem descreva os turcos como brancos, no entanto são os brancos não católicos.

19 Seth e Ruth Leacock (1972: 157), alistaram os seguintes caboclos: 1. Masculinos: Antônio Luís Corre Beirado, Boiadeiro da Visaura, caboclo Brabo, Caboclo Luar, Caboclo de Olha Dagua, Cidalino, Constantino (Bahiano Grande), Seu Gavião, Jurupari, Marabá, Marinheiro, Mestre Marajó, Pombo do Ar, Ricardino, Seu Risca, Tubian. 2. Femininos: Herondina, Indaê, Iracema, Maria Mineira da Luz, Preta mina.

caracterizam esses nobres através de descrições que os aproximam dos cabocos, o que nos fez pensar que sejam nobres com status um pouco inferior ao dos senhores de toalha. É possível observar festas em homenagem a João da Mata, rei da Bandeira, na qual o mesmo dança descalço, mas portando uma toalha de richilhiu branca no braço. Vale ressaltar que no tambor de mina, o sapato e a toalha de richilhiu são símbolos de status.

Mundicarmo Ferretti em seu livro “Desceu na Guma” os classifica como gentilheiros e os descreve como “fidalgos, não confundidos com os orixás, as vezes também confundidos com os caboclos (...) que não pertencem a nobreza europeia cristã” (Ferretti, M, 2000; 74).

Formam famílias pouco herméticas compostas tanto por nobres e por cabocos. Seus membros podem transitar com mais facilidade entre as categorias de mesmo status, tecendo uma mobilidade horizontal.

Existe também um deslocamento vertical, pois as famílias de o agregam também os encantados de origem gentil nagô que saíram, ou foram expulsos da nobreza por não se adequarem às regras, aos padrões ou às convenções desse grupo. Neste caso o trânsito vertical se estabelece invariavelmente de cima para baixo. Um nobre pode deixar esse status e se agregar aos cabocos - a exemplo de seu Zé Raimundo ou Antônio Luís Corre Beirada - todavia parece ser impossível um caboco em ascender à categoria de nobre²⁰.

Outro elemento que merece destaque é que, além de mestiços, esses nobres são descritos como não cristãos ou cristãos convertidos. A título de exemplo cito os turcos, por alguns definidos como mulçuma-

20 Cabe ressaltar que os senhores de toalha, pessoas de destaque nas famílias nobres, jamais transitam.

nos e por outros como neocristãos. O próprio João da Mata, chefe da família de bandeira me foi descrito, em uma das narrativas – muito contestada e polêmica – como cristão novo.

Os juremeiros e codoenses, por sua vez, são cabocos de baixo status. Os primeiros representam o índio romântico, civilizado quanto à vestimenta, pois usa roupas confeccionadas com tecido de chita e não, trajes de pena. No entanto os juremeiros apresentam uma performance ritual que demonstra sua coragem e valentia. Essa característica pode ser vista na dança, no ato de pular de joelho em toda área do terreiro, no grito quase selvagem e no gesto de mão que, por vezes, reproduz o movimento do arco e flecha.

Os codoenses representam a imagem do negro que vigora no Pensamento Social Brasileiro do século XIX. Descrito como “preto, preto, preto de cabelo ruim²¹” que muitas vezes realiza trabalhos domésticos dentro do terreiro²². A palavra codoense deriva da cidade maranhense de Codó, origem dessa encantaria. Possui forte ligação com o gado e com o trabalho manual. Suas doutrinas falam da sela, do ato de laçar boi e outras atividades desse gênero.

Suas vestes assemelham-se à dos juremeiros, no que se refere ao uso do tecido de chita e se distanciam desse modelo ao incluir no padrão estético o chapéu de couro. Muitos afro-religiosos se referem ao baixo status dessas entidades descritas como “mais terra a terra”, por isso podem se aproxima dos Exus.

21 Descrição feita por uma caboca codoense quando questionada sobre a sua aparência física.

22 Durante toda minha trajetória de pesquisa de campo só pude observar essa categoria de encantados servindo convidados em festas públicas ou fazendo os serviços domésticos do terreiro.

Outra categoria de cabocos é composta pelos surrupiras, descritos por Vergolino (2003) como “encantados locais, tendo sua encantaria ou morada na localidade de Arapixi, município de Chaves, Ilha do Marajó”. As narrativas sobre essas entidades são imprecisas. Uns os descrevem de índios não “civilizados”, outros como personagens zoomórficos muito peludos. O fato é que todos concordam com os hábitos selvagens que os surrupiras têm, de se embrenhar no meio do mato, se abraçar com as árvores de tucumã²³, ou até dormir em cama de espinhos²⁴.

A maioria das casas também absorveu a imagem de Exu advinda da umbanda que é uma representação do povo da rua e por tal formada por malandro, mulheres fora dos padrões, ciganas, meninos de rua que são devidamente representados.²⁵ Todavia é necessário afirmar que o transe de Exu acontece em separado em festas específicas ocorridas no dia 24 de agosto - ou sessão de desenvolvimento realizadas mensalmente ou semanalmente²⁶. Essa descrição é diferente no que tan-

23 Árvore da flora amazônica que caracteriza-se por possuir o tronco repleto de espinhos.

24 O casal Leacock reitera que os encantados são diferentes dos santos, uma vez que, dentre outras coisas estão mais próximo ao homem e moram no fundo enquanto os santos moram no alto - céu.

25 Vale ressaltar que este campo religioso afro-paraense possui essa outra matriz religiosa: a umbanda. Seu culto, também foi importado do Rio de Janeiro na década de 30, por Mãe Maria Aguiar (também mineira). A umbanda é uma religião de muitas matizes, uma vez que ora se aproxima do modelo carioca - embora os religiosos não realizem viagens em busca de “atualização” da tradição, nem possuam tal discurso - ora se aproxima da linha de cura - também conhecida como linha de pena e maracá - ora se fundamenta no espiritismo kardecista - com as famosas sessões de mesa branca - ou se espelham nos rituais de mina, o que é bem mais frequente.

26 Alguns terreiros realizam essas sessões na primeira segunda-feira do mês. Em outros elas ocorrem todas as segundas-feira.

ge aos mineiros de segunda migração, que não recebem exu em festas públicas que reproduzem o imaginário católico da demonização desta entidade.

É necessário destacar que os cabocos são personagens ambíguos que podem se apresentar de diversas formas. Os cabocos turcos ou bandeirantes, por exemplo podem, ora usar símbolos (roupas, objetos) que os aproximam dos senhores, ora insígnias que os assemelham aos encantados de baixa patente ou ainda se apresentar como animais. É o caso de Dona Mariana que aparece na cura como Arara Cantadeira.

Algumas outras características das famílias cabocas podem ser mencionadas, entre elas destaca-se a mobilidade e a agregação. É comum se ouvir narrativas de cabocos oriundos de uma família que migra para outra. Geralmente esses personagens são pacificamente incluídos passando a possuir características dos dois grupos (de origem e de destino). Como exemplo, cito o caso de Seu Toquinho, de origem juremeira que migrou para família do Codó. As famílias mestiças são eminentemente híbridas. Esse hibridismo é mais recorrente entre os bandeirantes²⁷ e os codoenses.

Se, em linhas gerais, existe, entre os mineiros de Belém, um imaginário comum entre que condensa as mesmas categorias de encantados e divindades, as semelhanças param por aí. A forma como os religiosos as descrevem, classificam sua hierarquia e as distribuem dentro das famílias varia. Varia também a ênfase dada a cada uma delas durante o culto.

27 Certa vez questionei a um de meus informantes porque a família de bandeira era tão inclusiva e o religioso me respondeu que os bandeirantes, no processo de Entradas e Bandeiras iam congregando quem encontravam pela frente, como os índios, por exemplo.

Existem casas que em seus toques, enfatizam mais os voduns, aquelas que cantam para vodum e orixás com acento neste último, as que cantam em língua africana, completamente para orixá. Nos terreiros oriundos da segunda migração é dada maior importância à figura do vodum. Vale ressaltar que o caboco se faz presente em todas as casas de mineiros paraense independente da migração.

Um dos elementos mais curiosos do panteão do tambor de mina é a presença da realeza europeia. Quanto à nomenclatura destas entidades, os mineiros de segunda migração raramente utilizam a denominação senhores de toalha, substituindo-a por nobres gentis nagôs.

Quanto à posição hierárquica, vale dizer que quase todos os descendentes da primeira diáspora os classificam como equivalentes aos orixás. Se perguntarmos a que categoria pertencem, uns respondem que são voduns, outros, que são orixás. Sendo assim, posso dizer que para esse grupo existe uma cúpula formada por orixás, voduns e senhores de toalha. Algumas vezes essas classificações são usadas como sinônimas, acrescentando-se a elas um outro adjetivo: os brancos. Abaixo deles encontro os cabocos.

Os membros da segunda migração não só diferenciam orixás de voduns e de nobres gentis nagôs, como estabelecem hierarquia entre eles. Sendo assim tem-se em primeiro plano os voduns e os orixás, de origem negra - deuses diferentes embora equivalentes - e abaixo deles os nobres gentis, europeus brancos. Em seguida encontra-se os cabocos.

A metáfora usada por pai Aluisio Brasil, para me fazer entender essa organização é a do quartel, o que demonstra a extrema hierarquização do panteão. Neste sentido afirma que o vodum corresponde ao general, os nobres seriam os coronéis e “assim sucessivamente até chegar no soldado”.

Quadro 3: Hierarquia do Panteão de Acordo com os Descendentes dos Mineiros de Primeira Migração.

ALTO

Senhores (Branços)

Orixás +Voduns+Senhores de Toalha²⁸

Cabocos

Turcos + Bandeirantes + Codoenses +Juremeiros+Surrupiras

Exus

BAIXO

Quadro 4: Hierarquia do Panteão de Acordo com os Mineiros de Segunda Migração.

ALTO

Senhores

Voduns e Orixás

Senhores (Branços, Fidalgos, Gentis).

Nobres Gentis Nagôs

Gentilheiros:²⁹

Nobres Turcos e Bandeirantes

28 Apenas a nomenclatura senhores de toalha é utilizada pelos descendentes dos mineiros de primeira migração e nobres gentis nagôs, pelos mineiros de segunda migração, embora ambas se refiram às mesmas entidades.

29 Nomenclatura retirada do livro *Desceu na Guma* da professora Mundicarmo Ferretti.

Cabocos

Turcos + Bandeirantes

Juremeiros

Codoenses + Surrupiras

Exus

BAIXO

4 Considerações Finais

Em título de conclusão, gostaria de informar ao leitor que todas as análises aqui realizadas são preliminares. Os dados citados acima apontam para diversos caminhos de análise. Poderíamos estudar mais minuciosamente a mitologia de cada uma dessas entidades e registra as variações narrativas dos mitos.

Possível seria ainda traçar os gráficos de parentesco e a configuração das famílias de encantados que se constrói em cima de uma premissa básica a hierarquia. Seria necessário pensar o panteão a partir da hierarquia das cores das entidades que reproduz o imaginário racial brasileiro elucidando assim a configuração da hierarquia racial. Isso certamente nos traria dados preciosos acerca da divinização das relações sociais e da constituição do panteão a partir da fábula das três raças (Da Matta, 1991).

Essas ideias lançam possibilidades que podem desdobrar esse pequeno artigo em inúmeros outros trabalhos, reproduzindo assim, a riqueza simbólica do tambor de mina. Nos limites desse artigo, no entanto, tentei construir um quadro comparativo entre as duas categorias de mineiros existentes na capital do Pará, através da configuração

do panteão hierárquico e mestiço. Afirmando que as dessemelhanças não estão presentes apenas no panteão e poderiam ser observadas na própria configuração ritual do calendário de cada terreiro.

Referências Bibliográficas

- BOYER, Véronique. “O Pajé e o Caboclo: de Homem a Entidade”. In: *Mana*. 1(5), 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- CAMPELO, Marilu & Luca, Taissa Tavernard. As duas africanidades estabelecidas no Pará. In: Karina K. Bellotti e Mairon Escorsi Valério (Org.). *Dossiê Religião*, N.4 – abril 2007/julho 2007.
- DA MATTA, Roberto. “A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira”. In: *Relativizando*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Ática: 1978.
- FERREIRA, Euclides. *O Terreiro da Turquia*. São Luís: (mimeo), 1987.
- FERRETTI, Sérgio. *Querebetan de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas*. São Luís, EDUFMA, 1983.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na Guma: O Caboclo no Tambor de Mina*. São Luís – A Casa de Fanthi- Ashanti. São Luís: SIOGE, 1993
- _____. “Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria? A Importância de Um Livro na Mitologia do Tambor de Mina”. In: MOURA, Carlos Eugênio M. *Meu Sinal está no teu Corpo: Escritos sobre a*

- Religião dos Orixás. São Paulo: EDICOM – EDUSP, 1989.
- _____. Terra de Caboclo. São Luís: SECMA, 1994.
- _____. Maranhão Encantado. São Luís: UEMA Editorial, 2000.
- _____. A Encantaria de Bárbara Soeira. São Luís: Editora Siciliano, 2001.
- _____. “São Luis e Dom Luís num Terreiro da Capital Maranhense”. In: NUNES, Izanira de Azevedo (org.) Olhar, Memória e Reflexão sobre a Gente do Maranhão. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.
- FREYRE, Gilberto. Casa Grande e Senzala. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Klookan S/A, 1989.
- GINSBURG, Carlo. O Queijo e os Vermes. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GRUZINSKI, Serge. Pensamento Mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984 254
- LEACOCK, Seth & LEACOCK, Ruth. Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult. Nova York: Anchor Book, 1972.
- LUCA, Taissa Tavernard de. Devaneios da Memória: A História dos Cultos Afro-Brasileiros em Belém do Pará. (Trabalho de Conclusão de Curso). Belém: UFPA, 1999.
- _____. Revisitando o Tambor das Flores: A Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará como Guardiã de uma Tradição. (Dissertação de Mestrado). Recife:

- UFPE, 2003.
- _____. Tem Branco na Guma: A Nobreza Europeia Montou Corte na Encantaria Mineira. Belé,:UFPA, 2010.
- MAUÉS, Raymundo Herald. “Os Encantados e a Pajelança cabocla”. In: Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico: Um Estudo Antropológico numa Área do Interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995. 255
- OLIVEIRA, Jorge de Itacy de. Orixás e Voduns nos Terreiros de Mina. São Luís. SEC. De Cultura do Estado, 1989.
- PEREIRA, Nunes. A Casa das Minas. Petrópolis: Vozes, 1979.
- PIAZZA, Waldomiro. As Religiões da Humanidade. São Paulo: Loyola, 1977.
- SHAPANAN, Francelino de. “Entre Caboclos e Encantados”. In: Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- TODOROV, Tedzan. Introdução a Literatura Fantástica. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- VERGOLINO, Anaíza. O Tambor das Flores. (Dissertação de Mestrado). Campinas: UNICAMP, 1976.
- _____. Religiões Africanas no Pará: Uma Tentativa de Reconstrução Histórica. Amazônia. Belém: IPAR, Ano 2, Nº 2, 2000.
- _____. “Os Cultos Afro no Pará”. In: FONTES, Edilza Joana (org.). Contando a História do Pará: Diálogos entre a História e a Antropologia.. Belém: E. Motion, 2003.

Boiadeiro de Umbanda: Arquétipo do sertão, figura mística da mestiçagem brasileira

*Fernando Cabral Morselli Guerra **

Resumo

A fim de criar uma identidade nacional, símbolos foram eleitos para elucidar a nação. Junto à capoeira e ao samba, o mestiço se firma como tipo brasileiro, trazendo consigo sua cultura miscigenada. Com o modernismo e o movimento regionalista, nas décadas de 1920 e 1930, a região nordeste ganha visibilidade, e sua cultura é exposta nas artes, literatura e música. Na década de 1950, o migrante nordestino se apresenta ao sudeste como mão de obra na industrialização. Os centros religiosos os serviam como meio de inclusão social. A umbanda, na forma de religião agregadora que é, aproveitou os mitos e estereótipos trazidos por eles, ressignificou a figura do sertanejo e a incluiu ao imaginário umbandista. Agregou a entidade do boiadeiro ao seu panteão e, desta forma, conseguiu dialogar diretamente com este migrante, além do gentílico da região sudeste.

Palavras-chave: Sertão, Umbanda, Boiadeiro, Identidade, Imaginário nacional.

* Bacharel em Produção Cultural na Universidade Federal Fluminense/UFF. Email: nandozangari@gmail.com

Abrindo os trabalhos...

A magnífica forma como Euclides da Cunha apresenta o sertanejo e sua região em *Os Sertões* (editado originalmente em 1902) me chamou a atenção algum tempo atrás. Desde então todo um cenário novo se construiu em minha cabeça na medida em que fui descobrindo o quanto tudo ali era interessante. As leituras sobre o tema se intensificaram e resolvi escrever algo sobre o assunto.

Mas, por onde começar e para onde ir? Qual viés a trabalhar? A participação como monitor no curso de Cultura Brasileira Contemporânea do Curso de Produção Cultural contribuiu para a escolha do objeto de estudo em foco.

Assim, as leituras de textos, os filmes vistos e as discussões realizadas em torno da Umbanda, representou um convite para se pensar o fenômeno do sincretismo e seu poder agregador através de suas personagens e/ou entidades espirituais, além de sugerir um caminho fecundo na aproximação com o tema do sertão. Nesse sentido, a revelação da imagem do “boiadeiro”, a primeira vista entidade menos conhecida que Zé Pelintra, os preto-velhos e caboclos, porém, não menos simbólica no universo da Umbanda, pareceu-me um achado. Afinal, trata-se da representação do homem do sertão, vestido a caráter com roupas de couro e o famoso chapéu de nordestino, e que se manifesta nos terreiros de umbanda.

Até a chegada a este ponto, ou melhor, a esta entidade, um longo percurso com muitos percalços, desvios e inúmeras perguntas foi realizado. Sem pretender oferecer respostas prontas e acabadas, mesmo porque não é este o espírito que move essa investigação, acredito ter chegado a um bom termo, pois agreguei conhecimento, relativizei

certas impressões, ratifiquei certas suspeitas, fazendo dessa experiência o que ela se pretende ser, ou seja, um trabalho de iniciação científica.

Desta forma, este texto objetiva analisar a entidade do boiadeiro como nova figura do panteão Umbandista, com atenção a ideia do imaginário desta religião, onde figuras tipicamente de identidade nacional têm suas significações invertidas e passam de membros a margem da sociedade para figuras de grande expressão, poder e respeito dentro do culto da Umbanda.

As origens

O então Presidente da Província do Rio de Janeiro, Visconde de Uruguai, já em 1840, apontava para a necessidade de se estabelecer um caráter nacional a nação Brasileira, processo este que só seria possível em longo prazo. Uruguai ainda criticava com veemência a importação das ideias estrangeiras¹, prenunciando o “mal estar da cópia”, denunciado por Schwarz (1987).

Por volta de 1870, as discussões sobre mestiçagem se contrapunham. Intelectuais insurgiam em ideias, por exemplo, enquanto Nina Rodrigues dizia não encontrar razões suficientes para exaltar a mestiçagem, Silvio Romero formulava a frase: “Somos mestiços, se não no sangue ao menos na alma” (1953), frase esta que revelaria o caráter

1 Na relação entre costumes e leis, a precedência cabia aos primeiros. As instituições não deveriam ser pensadas em abstrato, mas em correspondência com as condições objetivas do povo. Daí nascia a crítica à importação de ideias e instituições estrangeiras, em desacordo com a configuração social e cultural do Brasil. (2009:29)

futuro dado à mestiçagem, transgredindo do âmbito biológico ao espiritual.

Contrapondo-se a visão destes interpretes do Brasil, a Umbanda se apresenta como uma forma de religião que mescla elementos diversos da cultura brasileira, não se valendo de pré-conceitos ou teorias de miscigenação. Assim, coloca na prática o que todos os teóricos tentam explicar, concordando ou não com tal mistura. A Umbanda, se caracterizada pelo grande fator agregador, adaptava os cultos africanos ao Kardecismo (e vice-versa), incluindo o indígena e o escravo em seus cultos que acabavam de nascer, por volta de 1918.

Se o escravo e o indígena eram incluídos ao culto, talvez como forma de afirmação de brasilidade em uma religião nova e genuinamente brasileira, onde estaria o mestiço, tão valorizado a época? Se o escravo se caracterizava dentro da Umbanda na forma da entidade do preto-velho e o indígena como caboclo, talvez o boiadeiro e o baiano se incorporem a Umbanda para ocupar o lugar do mestiço. E assim como outras entidades – Zé Pelintra, Maria Padilha (entidades urbanas por excelência) – que vinham ganhando espaço na sociedade brasileira, acabam sendo incorporados ao panteão umbandista para cumprir a tarefa de dialogar com determinada fatia da sociedade.

Mas, aludindo a Euclides da Cunha, o homem do interior teria apenas a miscigenação do indígena com o branco colonizador, nada de escravos negros criando um mito de três raças. E é este homem, o do interior a quem pretendo me focar neste artigo. O homem que das dificuldades da criação de gado do sertão nordestino foi alçado à categoria de entidade religiosa na Umbanda, isto é, o boiadeiro, cuja origem está intimamente relacionada à do sertanejo e que daqui pra frente, é quem ganha nossa atenção.

O Sertanejo

O sertanejo tem descendência em primazia dos Tapuias, que viriam a se miscigenar, com o homem que normalmente vinham do litoral tocando a boiada, fundando assim o arquétipo do sertanejo Estes homens eram em sua maioria brancos pobres e mestiços, acostumados a serem livres e não afeiçoados ao regime de trabalho dos engenhos de açúcar. Dizem os historiadores, que por isso vão procurar a vida aventureira do pastoreio, com a intenção de um dia se tornarem grandes criadores. O resultado será a oferta de mão de obra suficiente e constante em lugar trabalho escravo do negro.

Desta mistura, forma-se um tipo particular de população, com características próprias no modo de vida, trabalho e organização social e familiar. A economia escravocrata não se funda nesta região. Aqui a qualidade dos serviços prestados era fator de troca determinante, quanto melhor o empregado realizasse o serviço prestado, melhor seria a gratificação. Gratificação esta, que se dava em forma de cabeças de gados e pequenos espaços de terra para criá-las e fazer roçado. Sendo este agrado dependente do brio pessoal dos vaqueiros, a dignidade pessoal dos mesmos estava longe de ser respeitada, a relação entre o patrão e o empregado era sempre rigidamente hierarquizada e arbitrária. O medo maior destes vaqueiros era de lhes serem tomadas aquelas terras, ou de lhes faltarem a proteção do patrão contra a policia. Deste modo, assumem caráter de lealdade extrema ao senhor, sendo proibidos até de ter contato com estranhos ou serviçais de outras fazendas.

Os vaqueiros viviam a ermo, afastados uns dos outros, sem contato praticamente nenhum com a civilização, tendo no gado todo o material necessário para sua subsistência. Estes homens são caracterizados

muitas vezes como pessoas distintas aos da região litorânea do nordeste (RIBEIRO, 1995, 354), os quais tinham contato com a civilidade e o resto do mundo. Tais características de isolamento imprimiram ao homem do sertão certos trejeitos metódicos e arcaicos os quais são únicos² que se aplicam, talvez pela forma de sociedade criada naquela região, e trazem consigo uma alma conservadora. Estes homens não estavam distantes apenas em espaço, mas, também, em cultura dos gentios do litoral. Seu modo de viver arcaico, à margem, com uma alimentação escassa e pouco variada, clima dificultoso e árduo trabalho, não podia ser melhor exemplificado do que na famosa frase “O sertanejo é antes de tudo um forte” (CUNHA, 2003,157).

Entre o modernismo e o regionalismo

As décadas de 20 e 30 são marcadas por efervescências culturais e políticas que viriam a mudar por completo a sociedade brasileira. O modernismo, com a semana de arte moderna de 22, apresenta um novo contexto para a cultura brasileira. Mario de Andrade passa a olhar para dentro de nosso país e buscar nossas raízes. Getúlio Vargas, com seu Estado Novo, tenta traçar um rumo para a nação, estabelecendo símbolos que a caracterizassem, dando voz ao povo e fazendo com que se criasse um efeito de mundo do local aonde viviam. A feijoada é elei-

2 “O sertanejo arcaico caracteriza-se por sua religiosidade singela tendente ao mesianismo fanático, por seu carrancismo de hábitos, por seu laconismo e rusticidade, por sua predisposição ao sacrifício e violência. E, ainda, pelas qualidades morais características das formações pastoris do mundo inteiro, como o culto da honra pessoal, o brio e a fidelidade a suas chefaturas”. (1995:355)

ta o prato nacional, a capoeira se torna o esporte nacional e o mestiço se eleva a figura típica brasileira. E é neste contexto, que o sertanejo passa a ter voz e é apresentado à sociedade brasileira do sudeste. O homem do sertão continua recluso nos interiores nordestinos, porém, governantes e pensadores passam a lhe dar certa “voz”. O sertanejo é agora apresentado, não de forma pejorativa, mas em estudos e pesquisas que realçam sua grande diversidade cultural mas, claro, sem deixar de se lembrar da luta que se é viver no sertão.

Nesta época, surge um movimento apartidário dissonante aos ideais modernistas, porém que deu visão e magnitude a região Nordeste. Este manifesto ficou conhecido como Movimento Regionalista e tinha a sua frente Gilberto Freyre. O intuito do movimento era conscientizar governantes e nação da necessidade de se preservar a cultura local, não só em âmbito nacional, mas principalmente regionalmente. Oliven (1992,35) observa que Freyre era enfático ao comentar as intenções do grupo: “Nosso movimento não pretende senão inspirar uma nova organização do Brasil”, o que queriam na realidade era estabelecer uma política aonde o Brasil fosse dividido em regiões e não em uma divisão injusta de estados.

Na década de 30, com a chegada de Vargas ao poder, houve uma mudança na maneira com que se governava e o estado passou a ser mais centralizador. De certo modo, foi posto fim a dita “política dos governadores”, e é criada uma nova legislação trabalhista, além do Ministério da Educação que, por sua vez, teve papel fundamental na propagação da nova ideia de Brasil.

O Ministério da Educação ficaria responsável pela distribuição de um conteúdo programático nacional único. Adicionou a grade curricular a disciplina de Moral e Cívica, além de incluir em seus livros, figuras do artista Percy Lau, aonde se demonstravam, quais eram os arquetípi-

cos de cada região do Brasil, isto é o Seringueiro no Norte, O vaqueiro no Nordeste e etc. Com isto, o estereótipo do sertanejo de chapéu e roupa de couro, tocador de boiada é inserido ao pensamento nacional sem que nem ao menos se sentisse.³ A literatura, também deu a sua colaboração para o fortalecimento do imaginário sertanejo na região sudeste. Com autores como José Lins do Rego e outros já citados, as mazelas sertanejas são postas em cheque e ao “alcance” de todos através de livros, textos e poemas. O cangaço vem a tona junto as secas e aos conflitos. As figuras típicas das histórias são, claro, características do sertão, estão nelas inseridas o cangaceiro, o jagunço, o vaqueiro e etc.⁴

O Estado Novo sem dúvida mudou a forma de se ver e pensar o Brasil. Mas verdadeiramente, foi em 1945 que começaram a haver mudanças significativas na forma de se viver no Brasil. Principalmente na dos sertanejos. O êxodo rural se acentua e começamos a perder nossa vocação agrária, a manufatura já não representava grande percentual, a criação de rodovias e o fim da autonomia dos estados colaboraram para que passássemos a sofrer uma grande imigração do campo para a cidade.

Com a industrialização implementada por Vargas e expandida no governo JK, o fluxo migratório campo-cidade na região sudeste foi impressionante. As ofertas de emprego cresciam junto da necessidade de mão de obra de todos os tipos. E foi neste contexto que o nordestino

3 A palavra “imaginário” é primeiro um adjetivo que, conforme os dicionários, conota algo “que só existe na imaginação; ilusório; fantástico”. Pertence ao reino do mito, da fábula, da ficção. Em outras palavras, situa-se em outro campo que não o da realidade. Na cultura ocidental que, até hoje, assumiu forte compromisso com o racionalismo, o imaginário será, por conseguinte, o lado oposto ao da razão, pura expressão da imaginação. (AUGRASS, 2009:209)

4 Prova maior da criação de um imaginário sertanejo, pode-se ser vista nos filmes, “O cangaceiro” de Lima Barreto (1953) e “Vidas Secas” de Nelson Pereira dos Santos (1963) baseado no livro de Graciliano Ramos.

se apresentou ao Sudeste, desta vez não mais em livros, mas sim pessoalmente, trazendo consigo seus hábitos, costumes e cultura, sejam eles do litoral ou do interior nordestino. Na década de 50, cerca de 11 milhões de brasileiros deixaram as áreas rurais rumo aos grandes centros, sendo metade destes originados da região Nordeste. Neste mesmo período a região Sudeste sofreu um aumento de 31% em seu contingente populacional.

É neste período que o Kardecismo e Umbanda – esta última principalmente – tomam forças na sociedade urbano-industrial. Seja pela ascensão da classe negra e mestiça, seja pelo poder agregador, sejam pelas lutas das federações de Umbanda dentro da política. A verdade é que, é justamente neste contexto de fluxo migratório que a religião umbandista se finca como religião. Não só como religião, mas também como meio condutor de inclusão do migrante do interior à sociedade dos grandes centros urbanos, quando possivelmente o sertanejo migrou para a cidade e, por conseguinte, para os terreiros de Umbanda.

A Umbanda

Na forma genérica e universal, empregada na bibliografia doutrinária Umbandista, diz-se que sua fundação é datada de 1908, e sua história só se inicia quando o então médium Kardecista Zélio de Moraes recebe, em um centro de mesa branca de Niterói, a entidade do Caboclo Sete Encruzilhadas, dando-lhe uma missão: Abrir 7 tendas de Umbanda. A partir daí a Umbanda se propaga e passa a angariar fiéis por todo o Rio de Janeiro.

De certo que a Umbanda é uma religião relativamente nova, mas não se pode dar todos os créditos de fundação ou criação dessa religião à um médium ou apenas à um caboclo.

O termo “Umbanda” sim pode ter surgido pela primeira vez, na cidade do Rio de Janeiro, por volta de década de 1920. Porém, suas origens estão ligadas a doutrinas muito mais antigas e das quais sem elas, a Umbanda não se tornaria o que é hoje. O culto às divindades africanas foi trazido pelos escravos africanos e disseminado em várias formas pelo território nacional. Todavia, há certa dessemelhança nos cultos praticados em cada região do Brasil. Isto ocorre devido a diáspora africana, onde diferentes nações foram distribuídas pelo nosso país. Mesmo que haja uma mistura destas nações, os costumes de pelo menos uma delas, se sobressaiu às outras. Este é o motivo da grande diferença entre o culto Carioca e o Baiano.

A dita Macumba Carioca é iniciada por escravos de origem Bantu, os quais praticavam o culto a seus antepassados, sejam familiares ou grandes líderes já falecidos. Por outro lado, o Candomblé Baiano é iniciado por escravos de origem Nagô, os quais praticavam o culto as divindades da Natureza, ou seja, aos Orixás. Estes, que por sua vez nunca viveram na terra, ou neste plano espiritual que nos cabe (LAPASSADE, 1972, XIII).

Por volta das décadas de 1920 e 1930, a Umbanda passa por uma grande repressão, por parte do Governo Vargas. Os cultos espíritas passam a ser classificados como de Alto e Baixo espiritismo⁵, fazendo com que a Umbanda fosse enquadrada no segundo grupo, levando a

5 O “alto” espiritismo seria “religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social”, enquanto o “baixo” espiritismo “seria a prática de “sortilégios”, de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes”. (Negrão, 1996:57)

sociedade a acreditar que seria este um culto a não ser praticado e nem frequentado e sim, reprimido com rigor.

Para tentar ser aceita pela sociedade em geral, a Umbanda precisou mudar e muito. A fim de ser considerada como um culto do “alto espiritismo”, ela agregou princípios doutrinários ligados ao Kardecismo e abandonou certos hábitos que a caracterizavam como culto primitivo e sem fundamento.

Com estas substituições, a partir da década de 1940, a situação começa a mudar. E, com o objetivo de fixar regras aos cultos, além de lutar pelos direitos da Umbanda, surgem as chamadas Federações Umbandistas. As tendas de Umbanda deveriam ser filiadas para que pudessem funcionar legalmente, porém, para se filiarem, as tendas deveriam seguir regras impostas por estas Federações⁶, para que fossem elas classificadas como alto espiritismo.

Não havia uma única federação, afinal, uma regra única e suprema não agradaria a todos. Desta forma, outras federações, com outras regras, foram se formando aos poucos. Nesta questão, é interessante ressaltar a multiplicidade da Umbanda. Não há uma forma única de culto, cada tenda faz a sua maneira, isto segue a interpretação que o pai de santo dá a doutrina, ou seja, ele cultua as divindades da forma que ele acha mais conveniente, tornando assim a cosmologia Umbandista altamente eclética. De certo que há algumas semelhanças de tenda para tenda, porém, nunca uma igualdade de culto. (FRY, 1982, 28)

O surgimento e advento da Umbanda estão intimamente ligados a um momento de profundas mudanças na sociedade brasileira. Isto é,

6 Com o passar do tempo, membros destas federações, aproveitaram para se candidatar a vereadores e deputados. Conseguindo, com isso uma elevação da Umbanda a categoria de alto espiritismo.

em paridade a urbanização, industrialização e formação de sociedades de classe. Fica claro o acompanhamento desta industrialização, quando se nota a mudança do culto. Os Pais e Mães de Santo não passam mais por todos os ritos de passagem. A Umbanda abdica de inúmeros cerimoniais antes fundamentais no candomblé. O filho de santo não precisa mais passar dias e até meses na camarinha para que lhe sejam passadas as doutrinas por palavras. Este aprender passa a ser realizado através de cartilhas ou leituras espirituais e até antropológicas, fazendo com que a doutrina passe a ser algo refletido e não passado oralmente como manda a tradição. Em suma, se tornar filho de santo passa a não carecer de tanto investimento, seja monetário ou temporal. Desta forma, a religião se adapta a vida corrida da sociedade urbano-industrial.

A verdade é que a Umbanda funcionava também nas décadas de 1940 e 1950 como uma religião que integrava o migrante rural ao meio urbano, não propriamente a cidade, mas a um novo campo de relações sociais, atuando como substituta a outras relações, tais como a de parentesco. (FRY, 1982,28)

As Entidades

Para Marco Aurélio Luz (1972,52), a Umbanda é como um *“retrato da formação social brasileira”*. Neste contexto, as entidades seguem uma espécie de hierarquia, que muito se assemelha a nossa hierarquia política de sociedade e que está implícita sem que ao menos se perceba esta ligação. Para nos darmos conta desta hierarquia, basta notar o altar de alguma tenda Umbandista.

Neste altar, primeiramente se encontram os Orixás do Candomblé, representados simbolicamente por imagens de santos católicos. Depois, os santos da Umbanda, representados por imagens “fiéis” as suas feições. Em primeiro, no patamar mais alto, encontramos Oxalá na forma de Jesus Cristo. No nível abaixo, temos Ogum - na forma de São Jorge, Xangô - como São Jerônimo ou São Pedro, Oxóssi - que é São Sebastião e etc. Em um nível inferior, encontramos os preto-velhos e caboclos. (FRY, 1982, 26)

Para início de conversa, é preciso entender que a Umbanda trabalha com duas linhas. De um lado, temos a da direita - espíritos do bem e, de outro, a da esquerda - espíritos das trevas. A linha da direita é composta por seres de luz, com alto nível de evolução espiritual, que só praticam o bem e só recebem pedidos, considerados moralmente aceitáveis, são eles os Orixás, caboclos, preto-velhos, Ibejis (crianças) e etc. Já a linha da esquerda é composta por entidades que ainda buscam a evolução, espíritos que ainda não conseguiram atingir a luz e que aceitam qualquer tipo de demanda, desde que sejam recompensados quando estes forem realizados, são eles os exus, pomba giras e Zés Pelintra (FRY, 1982, 27).

Vamos nos atentar as linhas da direita, que são as linhas com as quais a Umbanda mais trabalha. São elas, sete linhas, que se dividem em sete Legiões; estas legiões se dividem em sete Falanges, que se dividem em mais sete subfalanges e assim por diante.

Há também, segundo Lísias Negrão, uma linha mista ou intermediária, composta por novas entidades que, por sua vez, trabalham tanto na direita quanto na esquerda. É exatamente nesta linha onde se encontra o Boiadeiro de Umbanda, junto a entidades como baianos, marinheiros e rendeiras.

Tais entidades, mesmo só praticando o bem, não estão incluídas dentro da linha da direita, pelo simples fato de suas atitudes não serem ainda moralizadas ao ponto de conviverem com seres superiores de luz, tais como os Orixás. A bondade de tais entidades é inegável, todavia, necessitam ser ainda doutrinados para que mudem seus hábitos (bebidas, fumos e palavreado).

O Boiadeiro

Se na “hierarquia doutrinária” os boiadeiros se encontram numa linha dita mista, na hierarquia física do terreiro, seus artefatos não estão dentro do terreiro e nem suas imagens perto do altar. Não estão tão longe quanto o quarto de Exu, que se encontra na entrada do terreiro, e nem tão perto quanto às imagens dos caboclos. O lugar dos objetos dos boiadeiros fica em um “entremeio”.

Na tenda espírita visitada, o canto de boiadeiro se encontra literalmente em um canto (uma quina de paredes) e fica atrás da assistência (parte onde ficam os “consultentes”). No local há um móvel vazado e largo em forma de triângulo que se encaixa perfeitamente a quina da parede. Em cima deste móvel, há uma imagem de tamanho significativo da entidade do boiadeiro. Na única prateleira existente se encontram objetos que remetem ao boiadeiro e que, ocasionalmente, são usados em suas sessões (chicote, berrantes, chifres, chapéu de couro nordestino, cigarro de palha, ferradura, etc.). Logo abaixo desta prateleira, já no chão, veem-se quatro copos de barro que, segundo informações, pertencem aos boiadeiros dos médiuns mais antigos do terreiro. Copos estes que, a cada sessão, sendo ela

dedicada aos boiadeiros ou não, são cheios com as seguintes bebidas: No primeiro é colocado vinho misturado com cachaça, no próximo só vinho, o terceiro é completado com cachaça e mel, por fim, o último, só com cachaça.

Como se vê, faz parte das “oferendas” aos boiadeiros as bebidas alcoólicas. Mesmo quando incorporados, eles não fazem uso nem de cigarros e bebidas, mas estas oferendas, por si só, valem para que estas entidades não façam parte da linha moralizante de direita.

Mesmo lendo relatos de outros pesquisadores, nunca vi uma sessão inteira dedicada à entidade do boiadeiro. No terreiro visitado, a maioria das sessões acontece da mesma forma.

O rito segue a seguinte estrutura:

Após a cerimônia de bater cabeça no altar e a defumação, inicia-se a descida dos caboclos, os quais ficam em terra por um longo tempo, a fim de dar passes aos consulentes. Quando não há mais ninguém da dita assistência para se consultar com os caboclos, eles se retiram do terreiro e a partir daí, ou se encerra a sessão – novamente com a cerimônia de bater cabeça – ou passam a entoar cânticos de outras entidades. O mais comum era, neste momento – como se diz no terreiro – “virar a gira”, ou seja, todos os filhos de santo retiram as guias e se conta para exu. Neste momento, o “povo da rua” baixa no terreiro.

Apenas em uma ocasião vi sendo entoados cânticos destinados a entidade do boiadeiro. Neste momento, os cambonos (médiuns que não incorporam, apenas auxiliam as entidades em terra), vão ao canto do boiadeiro e dele retiram os chapéus, chicotes, laços, ferraduras e qualquer outro objeto que possa ser utilizado pelos boiadeiros que estão para descer. O toque dos atabaques muda, o ritmo fica bem

mais acelerado. Não tarda para que as entidades comecem a descer. A descida começa pelo boiadeiro da mãe de santo e é seguida pelos membros mais antigos do terreiro. Todavia, os boiadeiros não são saudados um a um, nem cada um tem ponto cantando enquanto incorporam, assim como acontece com os caboclos. A ordem de descida pode continuar a mesma (a começar pela mãe de santo), mas em apenas um ponto cantado, todos os médiuns estavam em transe. O terreiro se torna mais agitado do que em qualquer sessão. Agora, as entidades já em terra, são arrumadas a caráter, os chapéis são colocados, chicotes e laços são entregues, eles se encontram acelerados e com rapidez andam de um lado para o outro, como se aquele espaço do terreiro não os fosse suficiente. Todos estão nesse momento em dissonância bradando Ê BOI, fazendo movimentos bruscos e ágeis, como se jogassem um laço para alguma coisa laçar ou como se chicoteassem algo, os olhos são fixos, pupilas dilatadas, feição fechada, como se estivessem “brigando” com alguém. Os atabaques não param um minuto sequer de tocar, o ritmo é contínuo e acelerado. A vibração parece tomar conta de todos, os cânticos são entoados em tons os mais elevados possíveis.

Todavia, a parte da sessão dedicada a eles parece um tanto quanto fugaz, termina rápido. Em pouco tempo, já estão os boiadeiros de saída. Vieram apenas para fazer seu trabalho, não tem a missão de aconselhar ninguém, nem muito menos dar passes. Uma vez feita a limpeza do terreiro, “chicoteadas” as impurezas dos médiuns e consulentes, vão eles carregar consigo os espíritos de pouca luz, como se tocassem de volta a boiada para seu devido lugar.

Dentro do sincretismo Umbandista, esta entidade tem como missão ser refreador do baixo astral, afastar os espíritos malfazejos que

por ventura possam vir a atrapalhar o bom andamento de determinada sessão no terreiro (SARACENI, 2011, 111). O boiadeiro é uma entidade relativamente nova dentro do panteão umbandista, comparados aos caboclos e preto-velhos, que viveram, o primeiro, antes da descoberta do Brasil e o segundo no tempo da escravidão. O boiadeiro remete já a um tempo mais moderno, tendo vivido entre nós a pouco menos de 100 anos atrás, talvez.

Segundo Maria Helena Villas Boas Concone, dentre as qualidades encontradas nestas entidades, podemos citar a sisudez, braveza, trabalho, seriedade e severidade. Ainda segundo a mesma autora, a postura do Boiadeiro é ereta e tensa, não falam, sua fisionomia é carregada, não fumam e nem usam bebidas. Só dançam os pontos cantados, fazendo movimentos com um laço imaginário e emitindo chamado (Ê boi!).

Seus pontos cantados e entoados remetem ao lugar e a vida no sertão, dentre tantos, podemos citar:

Mas que lindo caboclo chegou
É um lindo caboclo ligeiro
Saravá esta linda Umbanda
Aqui chegou o Caboclo Boiadeiro
Ele veio do sertão
Correndo pelas estradas
Estalando seu chicote
Carreando sua boiada
Ai, ai, ai meu Deus do céu
Ai, ai, ai Virgem Maria
Umbanda de Boiadeiro
Vara o raiar do dia.

Não existem boiadeiros mulheres, assim como há “caboclas” e “preta-velhas”, nem uma entidade que se equivalha ao sexo feminino, como as rendeiras aos marinheiros. A entidade do boiadeiro é exclusivamente masculina, porém, incorpora em homens e mulheres. Como com as outras entidades, em algumas tendas os boiadeiros usam indumentárias, isto é, roupas de couro, chapéu, chicote e etc. Já suas oferendas são compostas de comidas típicas, tais como feijão tropeiro, carne de sol e etc.

As comidas ofertadas em festas e cerimoniais aos boiadeiros são, em sua maioria, pratos que remetem ao modo de vida do interior. Não só do sertão, mas de Minas Gerais, Mato Grosso e etc. São a eles entregues pratos de jabá com jerimum, baião de dois, feijão de corda, carne de sol, macaxeira, feijão tropeiro, entre outros pratos tipicamente consumidos por vaqueiros e boiadeiros de quaisquer regiões do Brasil. Já em suas oferendas, tais comidas, normalmente são acompanhadas de frutas, cachaça ou vinho doce servidos em copos de barro. Não pode faltar também fumo de rolo e cigarros de palha. Aludindo aos locais onde tais entidades viveriam, estas oferendas devem ser despachadas em porteiras, campos, pastos, beiras de rio e etc.

Como foi possível notar, a indumentária e a “alimentação” do boiadeiro remetem as do sertanejo. Porém, as semelhanças vão além. O boiadeiro e o sertanejo também têm hábitos parecidos. Creio que toda sisudez e seriedade do boiadeiro venha da vida ao ermo do sertão, sua braveza, das dificuldades enfrentadas com a boiada e as lutas sertanejas, o não falar e não dar passe do boiadeiro de Umbanda, da distância e da solidão em que viviam os sertanejos do sertão Nordestino. (SARACENI, 2011,289)

Conclusão

É sem dúvida a Umbanda uma religião agregadora, da qual fazem parte as grandes personagens da história brasileira. Todavia, tais personagens são ressignificadas dentro da religião de forma inversa, carregando consigo alto grau de estereótipos. Dentro do terreiro, é encenada uma dramatização da história de nosso país. Os caboclos, não são os selvagens antropofágicos, muito menos os rebeldes que fugiam e não aceitavam serem escravizados. Dentro da Umbanda, o índio que se apresenta como caboclo é o bom selvagem do tipo de romances de José de Alencar. O preto-velho não é o escravo fugido, revoltoso da escravidão, e sim o escravo que soube ter paciência de aceitar seu lugar de subserviência ao homem branco. O boiadeiro por sua vez, é o sertanejo vindo do longínquo Sertão, aquele homem que sabia respeitar os senhores de engenho e deles era criado, homens acostumados a lidar com o gado, com o trabalho duro e a vida difícil, cheia de mazelas.

A Umbanda apresenta estes personagens em seu imaginário na forma de uma visão romantizada e estereotipada. Afinal, os caboclos usam cocares de índios ao estilo americano, apresentam-se com braços, representando a valentia e força do índio brasileiro. O preto-velho fuma seu cachimbo e, em cima de seu banquinho, com lenço na cabeça, terço e pemba na mão, é a imagem da paciência, que com voz macia e serena aconselha seus fiéis como um padre em um confessionário. Já o boiadeiro veste roupas e chapéu de couro, usa chicote e laço, grita com a boiada, apresenta-se de forma sisuda e nervosa, tal como os cangaieiros tão famosos do bando de Lampião.

Há nesta visão mais um dos diferenciais que favorecem a proliferação da religião. As entidades da Umbanda viveram entre nós, foram

gente como a gente, não são Deuses distantes e impalpáveis (SARACENI, 2011:290). Como a Umbanda é uma religião que caminha lado a lado com as transformações históricas do país, seja política ou social, há, de tempo em tempo, digamos, uma criação de novos mitos, com o intuito de ocupar o lugar de mitos que acabam com o tempo se moralizando. Quanto mais a entidade consiga se comunicar e até se assemelhar com o consulente, de forma que a linguagem praticada se faça entender, melhor será a forma de expressão dos anseios, maior validade terá o culto, conseguindo assim que maior seja a procura pelas tendas e suas entidades.

Se na década de 1920 a Umbanda com as entidades dos caboclos e preto-velhos foi um dos meios de inserção do mestiço, descendente do índio e do negro, a sociedade urbana de classes, o boiadeiro mais a frente, nas décadas de 1940 e 1950, serviu novamente com este mecanismo de agregação ao nordestino que vinha agora migrando para o Sudeste.

É notório ainda ressaltar que neste mesmo período (década de 50), explode nas rádios o rei do baião, Luiz Gonzaga. Com seu ritmo nordestino, ele traz para o sudeste todo o suingue do nordeste, cantando em suas letras a triste realidade do sertão. Conquistando grande parcela da população desta região, parece endossar o que o movimento sertanista em décadas antes tentou revelar por Rio de Janeiro e São Paulo. Mesmo que artisticamente e ainda em pequena proporção, consegue ele dar certa visibilidade ao nordestino que vinha chegando e aquele tinha ficado por lá. Como cantado nestes versos:

No semblante
Ele tem a verdade

O esforço se vê na mão
O sorriso é coisa rara
No caboclo do meu sertão.
Ele enfrenta o tempo disposto
Não conhece a recessão
Ele briga com a natureza
No inverno e no verão
São as qualidades natas
Do caboclo do sertão.⁷

Com tais migrantes, vêm suas heranças de vida. Tais heranças ou mitos⁸ familiares são meios de valioso poder na criação de práticas e pensamentos do imaginário social (LAPASSADE, 1972,51). Desta forma, se a Umbanda servia de local de introdução do nordestino a cidade grande, nada melhor do que seus mitos familiares passarem a agregar o imaginário social. Nota-se, desta forma, que a religião recorre a tipos exclusivamente da realidade nacional, obtendo sua fonte de inspiração em meio a classes subalternas e subservientes, que em sua maioria foram “dominadas” um dia.

Fato interessante aqui é a inversão de papéis, uma vez que tais seres subalternos em vida se tornam, dentro da Umbanda, entidades que normalmente darão conselhos, realização trabalhos e problemas, justamente aos descendentes da classe que um dia se julgou superior e até os escravizou (como no caso do preto-velho). Com o status social

7 Cabocleando, Luiz Gonzaga.

8 “Nos mitos, importante é o seu modo de combinação e permutação, e não a sua eventual significação, assim prenunciando o ulterior primórdio do significante -, propiciaria a progressão do imaginário para o simbólico, a organização do imaginário em mito”. (2009:214)

sendo invertido, de meros atores coadjuvantes na história passam ao papel principal. O boiadeiro que no passado tinha sua dignidade pessoal muitas vezes desrespeitada por seus patrões, e se calava diante de uma relação rigidamente arbitrária, nos tempos atuais, terá a situação invertida, onde o descendente deste mesmo padrão se tornará “dependente” do auxílio da entidade, irá pedir ajuda a ela para resolver problemas espirituais.

Deste modo, invertendo os papéis, a Umbanda consegue manter relevante a sua importância no pensamento místico da realidade brasileira. Se uma categoria é excluída, seja lá por qualquer motivo do círculo social, a Umbanda requalifica esta categoria e passa a dialogar com ela de forma ímpar e as avessas com as quais a sociedade costumava dialogar. Elevando esta figura ao status de ser espiritual e o incluindo em seu panteão, primeiramente como um ser ainda não elevado que terá que mostrar seus serviços em relação a prática do bem, para que assim, como em uma estrutura militar, possa ele “subir de posto” e futuramente ser considerado como um ser de luz. Em suma, a Umbanda, de alguma forma, sacraliza o marginal das estruturas sociais.

A Umbanda é atenta a movimentos sociais e seus personagens são figuras destes movimentos. Desta forma, o boiadeiro nada mais é que um mestiço, isto é, a mistura do índio com o branco. Figura que melhor é representada pelo nordestino do interior, o qual, como diz Euclides da Cunha, não foi exposto a tantas miscigenações como a entidade do baiano, que para a Umbanda é o nordestino do litoral, este sim, tendo sofrido inúmeras misturas de raça.

As figuras resgatadas pela Umbanda representam movimentos sociais significativos da história Brasileira. Configurando assim, certa releitura destes movimentos, as quais requalificam e remontam um

imaginário social. Criando certo tipo de sincretismo brasileiro, aonde os arquétipos de determinadas regiões e tempo são transformados em uma espécie de “Deuses”, sendo necessário a eles cultuar, consultar e fazer oferendas.

Partindo deste princípio, penso que daqui a algumas décadas, quando estas “novas” entidades forem moralizadas, a Umbanda criará novos mitos e transformará figuras do tempo presente em entidades, para que estes se enquadrem ao novo tipo de sociedade.

A cada mito que se perder, outro virá para substituí-lo, a cada novo movimento da sociedade, novos sincretismos surgirão. A Umbanda acompanha a sociedade e sabe muito bem como se adaptar as suas mudanças. É uma religião que, sem duvidas, sabe se reinventar e com isso agrega mais conteúdo ao culto, adquirindo assim, a cada dia, mais fiéis.

Referências bibliográficas

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

AUGRASS, Monique. Imaginário da magia: magia do imaginário. São Paulo: Edusp, 2009.

CARDIM, Fernão. Tratados da terra e gente do Brasil. Belo Horizonte/ São Paulo/ Itatiaia: Edusp, 1980.

CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. Caboclos e pretos-velhos da umbanda. In: PRANDI, Reginaldo (org.) Encantaria Brasileira. Rio de Janeiro, Pallas, 2001. 281-303

CUNHA, Euclides da. Os sertões. São Paulo: Ediouro, 2003 (coleção

prestígio)

FRY, P. Para inglês ver: Identidade e política na cultura Brasileira. Zahar Ed., R. J., 1982.

LENHARO, Alcir. Sacralização da política. 2ª ed. Campinas: Papyrus, 1986

LUZ, M.A. e LAPASSADE, G. O segredo da Macumba. Ed Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1972.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada. São Paulo: Edusp, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Encantaria brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

OLIVEN, Ruben George. A parte do todo: diversidade cultural no Brasil-nação. Petrópolis: Vozes, 1992.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro: A formação e o sentido de Brasil. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SARACENI, Rubens. Os arquétipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos Orixás. São Paulo: Madras, 2011.

Da doença à cura: um estudo comparativo entre os rituais terapêuticos e curativos nas religiões afro-brasileiras

*Jefferson João Martins Baldez **

Resumo

Esta pesquisa aborda uma temática antropológica da saúde nas religiões de matriz africana cujo título *Da doença à cura: um estudo comparativo entre os rituais terapêuticos e curativos nas religiões afro-brasileiras* pretende abordar os tipos de tratamentos operados em alguns terreiros de candomblé e mina, da região metropolitana de Belém quanto as suas interpretações sobre conceitos de saúde, doença e cura para uma clientela geral. A abordagem etnográfica, baseada em B. Malinowski, Clifford Geertz, James Clifford, são os nortes que engendram o caminhar deste estudo, através da observação participante, diários de campo, entrevistas e diálogos. Ao longo da pesquisa, outros clássicos (E. Durkheim, Peter Berger) para uma visão mais macroscópica do fenômeno religioso, associada à temática da saúde e da doença, onde se busca as análises feitas por Paula Montero, R. H. Maués, Mary Douglas, dentre outros. Pretende-se, desta forma, entender as concepções prática (concretas) e cosmogônicas nos rituais que cogitam a classificação das doenças e suas respectivas curas, a eficácia simbólica dos tratamentos e a legitimação e prestígio dos sacerdotes.

* Mestrando do programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, na Universidade do estado do Pará. E-mail: jeffbaldez@hotmail.com

Palavras-chave: Saúde; doença; cura; candomblé; mina.

Introdução

Este trabalho analisa a concepção de saúde nos terreiros de candomblé e mina, na cidade de Belém/PA três terreiros, sendo dois candomblés e os outros trabalha com as entidades características da mina e da umbanda. Tendo em vista compreender através dos trabalhos rituais e terapêuticos como se dá a noção de doença e cura e sua diferenciação nestas modalidades de religiões afro-brasileiras.

O candomblé exerce suas atividades terapêuticas, num primeiro momento, por meio da prática divinatória do jogo de búzios onde os infortúnios serão revelados e os procedimentos serão preditos dando-se, com os *ebós* (prática que tratará dos males que acometem o cliente), a solução que aflige o consulente.

A mina, assim como a umbanda, exerce sua terapia, principalmente através das entidades¹, principalmente os encantados, caboclos, pretos velhos e exus, onde se dá um contato direto da divindade com o cliente, interação de diálogo (aconselhamentos) e receitas de magias simpáticas. Esses dois campos religiosos estão em constante dinâmica na capital paraense, são procurados diariamente por todos os tipos de clientes, das mais diversas classes sociais e religiosas, com os mais distintos interesses, sejam eles terapêuticos, amorosos, financeiros ou de demanda. Como se dá a diferenciação entre as técnicas terapêuticas

1 Estas entidades também são, em alguns terreiros, muito cultuadas na umbanda, mas que também “descem” nos terreiros de candomblé, porém, em momentos distintos daqueles que regem os rituais candomblecistas

nos cultos afro-brasileiros em Belém do Pará, especialmente no candomblé e com as entidades da mina e umbanda? Qual o significado de saúde e doença nos terreiros? Em que sentido se dá a importância dos terreiros quanto aos benefícios para a saúde? É o que pretende-se expressar, nas sessões que seguem.

1 A metodologia, o campo e a relevância

Duas contribuições metodológicas serão importantes nesta pesquisa. A primeira é de Bronislaw Malinowski a respeito do *Assunto, o método e o objetivo dessa investigação* (DURHAM, 1986) seguido de Clifford Geertz em *A interpretação das culturas*.

De acordo com Malinowski (DURHAM, 1986, p. 47) o etnógrafo deve seguir três caminhos para uma boa produção científica: 1 – Esquematizar, nitidamente, uma *documentação estatística concreta* do que foi registrado sobre a *organização e cultura* do que se pesquisa; 2 – Deve se registrar os momentos de *imponderabilidade da vida real* e o *tipo de comportamento* que consiste na coleta minuciosa e detalhada desses dados que são conseguidos através do contato vivido no campo; por fim desenvolver um *corpus inscriptionum*, que seria uma documentação da mentalidade do nativo.

O objetivo do etnógrafo é registrar de diversas formas o que ele apreende e percebe em campo, para com isso buscar compreender o meio social, as entrelinhas do vivido e expressado pelos sentidos e também a concepção de mundo do grupo estudado. Por isso Geertz (1989) afirma que a experiência etnográfica deve ser desenvolvida por meios de uma descrição densa. Para que, desta forma, se possa classificar e di-

ferenciar, por mais similares e semelhantes que sejam, os significados dos atos presenciados. Desta forma, não se cai facilmente, num erro interpretativo que expressaria não a visão do nativo, em sua complexidade, mas um ponto de vista inteiramente do pesquisador e que pouco poderia condizer sobre a realidade social e os sujeitos estudados.

É neste ponto que Geertz se contrapõe a Malinowski, pois, por mais que o antropólogo tenha convivido com o nativo, aprendido sua língua, familiarizado-se com seus costumes ele jamais aprenderia e registraria como o nativo pensa.

No caso da presente pesquisa, o fato de eu não ser um pesquisador nativo, ou seja, não fazer parte do meio pesquisado, há a necessidade de vários contatos, conversas informais associadas às entrevistas coletadas, presenciar de que forma o discurso proferido pelos entrevistados diverge ou condiz com o que é vivido, e o que se dá na prática. Pois além da interpretação depender das descrições feitas pelo antropólogo necessita-se olhar o conjunto o vivido e o discursado na prática associada ao que nos é apresentado em uma entrevista.

Neste sentido James Clifford (2008, p. 37) nos diz:

A 'textualização' é entendida como um pré-requisito para a interpretação, a constituição das 'expressões fixadas' de Dilthey. Trata-se pelo processo pelo qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e ritual não escritos vêm a ser marcados como um *corpus*, um conjunto potencialmente significativo, separado de uma situação imediata discursiva ou performática. No momento da textualização, este *corpus* significativo assume uma relação mais ou menos estável com o contexto; e já conhecemos o resultado final desse processo em muito do que é considerado como uma descrição etnográfica densa.

Limitar-me-ei aos rituais públicos, pois, por não ser nativo, muitos rituais e cerimônias são restritos apenas aqueles que fazem parte do meio, ou seja, os iniciados.

Como se trata de uma pesquisa em andamento a escolha do *lócus* de pesquisa está sendo feita de acordo com os tipos de religião afro-brasileira: dois terreiros que cultuam as entidades da umbanda (caboclos, pretos-velhos, encantados, exus) e tem uma frequente atividade com essas entidades e com um número significativo de clientes será pesquisado o *Ilê Asé Odé Arô lê Sigbonilé* no município de Ananindeua; os outros dois terreiros trabalham especialmente com os serviços de cura praticados no candomblé que é o caso do *Funderê Ny Oya Jokolosy*, situado no bairro de canudos.

Ao analisar essa quantidade ínfima de terreiros, poderíamos nos perguntar se uma análise microscópica da ideia de saúde para alguns representantes selecionados pelo pesquisador para se interpretar um sistema complexo que é o da cura nas religiões de matriz africanas, não nos deixariam em desvantagem, acadêmica e cientificamente falando? Não seria uma pesquisa de pouca relevância? Ao analisar um terreiro, consultar seus sacerdotes, filhos de santo e clientes, observar seus rituais e compreender tudo isso como elementos significativos de uma “cultura circundante” estaremos alisando o todo pelas suas partes, isso torna o estudo válido, porque “são criadas áreas de sinédoques nas quais partes são relacionadas a todos, e por meio das quais o todo – que usualmente chamamos de cultura – constituído”(CLIFFORD, 2008, p. 38).

Estão sendo feitas entrevistas através de formulários pré-elaborados que contém perguntas que fazem referências às problemáticas mostradas anteriormente, entrevistas estas realizadas com os sacer-

dotes e clientes para a compreensão que se tem de cada cliente a respeito da saúde, qualidade de vida e eficácia dos trabalhos realizados pelo terreiro e qual o discurso dos pais e mães de santo a respeito dos trabalhos, mais especificamente, procurar investigar sobre o conteúdo do discurso a respeito dos trabalhos que são realizados no terreiro, voltados para a saúde dos clientes.

2 Revisitação de alguns escritos sobre a ideia de cura através dos terreiros

As razões que levam uma pessoa a buscar auxílio nos terreiros são diversas. Entretanto, de acordo com os estudos feitos na Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Rio de Janeiro/Maranhão), 80% dos casos estão relacionados à saúde e de origem psicossomática. Os terreiros atuam através de suas medidas terapêuticas, propiciada pelos deuses africanos – cada um no domínio de uma doença específica - sanando total ou parcialmente. Em outras ocasiões o tratamento era feito por entidades da mina, como caboclos através de ervas e remédios produzidos no próprio espaço do terreiro (SILVA, 2007).

A procura por estes serviços varia conforme o local. Pereira (2008, p. 92) mostra que a procura mais frequente nos terreiros se dá especialmente nos casos de amarrações. “Diferentemente, por exemplo, de outras regiões e cidades brasileiras como Salvador, onde a demanda maior da clientela, são os trabalhos para a saúde e prosperidade econômica, incluindo principalmente a conquista de emprego”.

Por outro lado, Mota e Trad (2011) aborda uma questão, relativamente, mais religiosa da esfera da saúde, pois há uma relação entre

cuidar do corpo e cuidar do orixá, pois cuidar do corpo implica em cuidar da cabeça (ori), que é o local de manifestação do orixá, portanto cuidar do corpo é cuidar da religião (p. 327). Porém, a ordem de problemas pode ser físico, mas, ainda no domínio espiritual: “ação maléfica dos vivos, não cumprimento de obrigações, problemas no processo de iniciação, influência do espírito dos mortos”(p.329). É por isso que a concepção de corpo, nas religiões de matriz africanas, pode ser entendida aqui como a “encruzilhada do que é físico com aquilo que é considerado espiritual” (TEIXEIRA, 2009. P122). Resumidamente, os terreiros, na perspectiva destas referidas autoras, são centros em que se partilham problemas e aflições cotidianas e pessoais, uma arena de cuidados e crenças a práticas a respeito de doenças são compartilhadas, sejam estas últimas de origem orgânica (provocadas por vírus, bactérias, entre outras de natureza material), de mediunidade não desenvolvida (doença de orixá), causada por *eguns* (espírito de mortos) ou sentimentos negativos de terceiros (inveja, mau olhado) (p. 336).

Paula Montero, em *Da doença à desordem*. (1985, p. 142) aborda que na umbanda os fenômenos mórbidos estão no ramo de três ordens: 1 – Doenças causadas pelos próprios indivíduos; 2 – doenças provocadas por terceiros; 3 – doenças cármicas. Na primeira observa-se que ao negligenciar sua mediunidade ou usar seus poderes para fins prejudiciais de terceiros. Na ordem seguinte tem-se o caso do feitiço devido causados por homens ou espíritos atrasados. Por último, a vida atual é reflexo de transgressões de vidas anteriores.

Esses dois estudos mostram que a concepção de saúde e doença e suas respectivas causas estão de acordo com a visão cosmogônicas que faz parte do universo de cada uma destas religiões. Entretanto cabe o questionamento: se um cliente, que é acometido por um mal, no con-

texto em que a presente pesquisa está sendo desenvolvida, é um “peregrino” no atual transito religioso, característico do momento atual em que aspectos dessas duas linhas religiosas estarão lhe fornecendo ajuda? Até onde vai o alcance benéfico dessas religiões para o cliente em Belém do Pará? Como o cliente pode ter a certeza de que naquele local ele terá o bem que almeja? Os terreiros “encaminham” o consultante para um tratamento terapêutico específico para cada caso? São indagações como estas que esta pesquisa pretende dar conta.

Há outra questão de suma importância neste contexto a respeito da medicina ocidental: o tratamento assimétrico, hierárquico e desumano que a mesma enfatiza no que se refere relação a paciente e patologia onde esta, na maioria das vezes, é mais visualizada do que o paciente em si e a questão subjetiva de doença em cada caso (SILVA, 2009, p. 42).

A religião, portanto, desempenha um papel fundamental na concepção de saúde e de qualidade de vida dos indivíduos, uma vez que os níveis maiores de “envolvimento religioso estão associados positivamente a indicadores de bem estar psicológico, como satisfação com a vida, felicidade, afetivo positivo e moral elevado, melhor saúde física e mental” (STROPPA e MOREIRA-ALMEIDA, 2008, p. 1). Isso se justifica porque a religião pode desempenhar um papel que capacita o cliente a adaptar-se, aceitar e ser firme nas situações de dificuldades pelas quais está sujeito. Entretanto, o mau uso, ou interpretação destes artifícios culpa, causa dúvida, anseia e deprime (STROPPA e MOREIRA-ALMEIDA, 2008, p. 5). É o que se denomina *coping* negativo, onde há uma significação, um entendimento e atitudes negativas frente aos desafios da vida o que contribui para a dificuldade de recuperação da saúde mental e física (PANZINI; *et al.* 2007).

Entretanto, não descartamos a atuação benéfica da religião como prática terapêutica e sua eficácia em outras instâncias religiosas, pois isso independe de sexo, idade, etnia, raça ou denominação religiosa (VASCONCELOS, 2010, p. 13). Portanto, religião de matriz africana, o candomblé, é um dos agentes religiosos fomentadores da promoção à saúde física e espiritual, onde seus adeptos e clientes buscam serem contemplados e acolhidos onde o sistema governamental de saúde deixa suas lacunas altamente prejudiciais à integridade física, psicológica e espiritual dos cidadãos, através de seus jogos de búzios, onde serão revelados quais os males ou infortúnios que acometem os clientes e seus passes, banhos, *ebós* entre outros que vão levar a solução dos mesmos.

A associação de saúde física e mental é detentora de uma interpretação frente à solução para os males que vão além das propriedades terapêuticas materializadas nas ervas, das quais são preparados os meios curativos no candomblé ou nas demais religiões afro-brasileiras, mas também na crença de que o poder das preces, velas acendidas ao pedir intercessão do anjo da guarda, na hora de seu preparo no quarto de santo, do axé que o pai ou mãe de santo é portador, pois se acredita que quanto mais axé o(a) sacerdote(isa) possuir, maior será a potencialidade e efeito do tratamento, com consequência disto tem-se um aumento considerável da estima e da autoconfiança e, consequentemente, melhor será o “reestabelecimento e resposta a tratamentos da medicina científica realizados (maior absorção dos medicamentos etc) (FERRETTI, 2003).

A respeito da concepção de saúde-cura nos terreiros Estélio Gombert (2011, p. 189) afirma que

para entender os mecanismos envolvidos nesta decisão, lançamos mão do conceito *illness*, correspondente a doença como

experiência subjetiva da pessoa, na qual se encontram envolvidos fatores socioculturais, aspectos biológicos e aspectos sobrenaturais, em oposição à *disease*, correspondente a enfermidade como processo biológico. Isso nos permitiu compreender os mecanismos que resultam em uma escolha terapêutica associada às religiões afro-brasileiras como resultante de uma percepção sobre o adoecimento como este sendo fruto de um processo sociocultural [...]. A enfermidade no candomblé pode ser pensada como um processo que busca criar uma explicação relacional entre os estados de desequilíbrios relatados e os diversos aspectos que os compõem a partir de uma perspectiva cuja complexidade de saberes e de conduta convergem para a ocorrência da doença como um fenômeno social.

3 Por que se trabalhar as religiões afro-brasileiras na atualidade?

Trabalhar a questão religiosa num país laico, mas com características marcantes quanto a intolerância, discriminação e preconceito sobre algumas religiões, especialmente as de matriz africanas, é um ganho acadêmico de grande relevância, principalmente após 10 anos da implementação da lei 10.639/03 a respeito da obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira no currículo escolar, mas que pouco se sabe sobre a atuação ou os resultados dessa implementação legal. Mesmo que a implementabilidade desta lei esteja sendo efetuada em algumas regiões o despreparo e pouco caso que algumas instituições e até mesmo profissionais da educação têm para com o tema dificulta em tornar a imagem que se tem

de tudo o que rememore a África está ligado à pobreza, paganismo e exotismo.

Sua herança no Brasil não seria diferente, além do mais as religiões afro-brasileiras ainda passam pelas imposições de status demonizadores provenientes das religiões cristãs, principalmente as neopentecostais.

O candomblé, a mina, a umbanda e outras que estão nos horizontes afro-brasileiros não são religiões de salvação, preocupam-se com a vida terrena e o que de importante e satisfatório que o mundo pode oferecer. São compostas de um complexo de ritos, artes oraculares e artifícios terapêuticos que estão abertos e acessíveis ao público.

As religiões de matriz africana concebem os indivíduos como seres únicos, com histórias de vida e visões de mundo específicas pertencentes a cada um, onde as concepções de doença e cura não são vistas de maneira uniforme e com diagnósticos preestabelecidos como se fossem utilizados em pessoas que apresentem problemas que aparentemente são semelhantes, mas que no conjunto complexo da realidade do paciente carece de uma interpretação e uma atuação e atenção específica e especial para os casos apresentados.

Religiões ainda marginalizadas, mas com um potencial de dar significado aos mais variados indivíduos, independente de gênero, religião, status social. Este significado pode ser em forma de filosofia de vida, de novo olhar sobre doença, de um novo conceito de ser, de uma nova ideia de saúde.

Portanto estudar as religiões de Mariz africana, no campo de sua concepção de saúde e doença não apenas contribui para novos olhares na antropologia da religião, mas também na medicina médica que carece, ainda, ter um novo olhar na concepção de pessoa/doença/cura, assim também como o estudo auxilia na desconstrução dos conceitos

errôneos a respeito dos cultos afro-brasileiros. Contribui-se, desta forma com uma reeducação na concepção de qualidade de vida e religião, assim como a quebra de estereótipos e preconceitos.

Numa linha hermenêutica a ideia de ansiedade, existente em um paciente, expressa a procura de um novo significado de vida, porque não se limita apenas a um problema comportamental ou biológico, mas é também, um problema existencial. (CAPRARA, 2003, p. 924). E também os sujeitos fazem da doença uma experiência subjetiva porque refletem e vivenciam a doença de uma maneira particular, pois cada um vive a doença de uma maneira própria. Na área médica o estudo acima citado tem sua importância no que diz respeito aos novos objetivos e finalidades que interferem no entendimento do sofrimento do paciente. Cabe avaliarmos tal importância no contexto religioso.

Junto a essa linha (hermenêutica) a interpretação antropológica da saúde também coopera para um maior entendimento da dimensão saúde-doença, pois “o universo sócio cultural do doente é visto não mais como obstáculo maior à efetividade dos programas e práticas terapêuticas, mas como o contexto onde se enraizam as concepções sobre as doenças, as explicações fornecidas e comportamentos diante delas” (UCHÔA; VIDAL, 1994). A sociologia da saúde também atua de forma a entender esse fenômeno pela ótica social e institucional, contemplado, portanto, os comportamentos do ponto de vista do social, não do indivíduo.

Ainda de acordo com esses autores, é uma herança da maneira carteziana, ainda muito recorrente na medicina ocidental a ideia de que a doença limita-se ser tomada como fatores físico ou mental e pouca importância se dá, ou não é vista desta forma, como um fator multi-dimensional.

Muitas vezes o problema está justamente na negligência em ver os problemas de determinada sociedade de acordo com sua cultura, neste momento, lembra a autora do conceito de cultura designado por Geertz (1973) em que as experiências, os signos e significados específicos de cada sociedade permitem a elas interpretar suas experiências e traçar ações para solucionar os seus problemas. Por isso, é importante o papel da antropologia da saúde na descoberta de como as religiões, por exemplo, tratam, conceituam e lidam com a ideia de saúde e doença e quais os benefícios e demais consequências disto para o ser humano.

Apesar de não formar um conceito teórico sobre “saúde” a noção de doença é o que passou a ser mais centrado.

Entretanto Coelho e Almeida (2002, p. 324-325) sintetizam os níveis de conceituais de saúde no quadro a seguir:

Níveis conceituais de saúde	Definição positiva		Definição negativa	
	Coletivo	Individual	Coletivo	Individual
Saúde primária (Universal)	Solidariedade da cultura com o interesse do eu.	Capacidade de mudar, de reajustar, comunicar, estimar-se, reconhecer a realidade.	Campanha de vacinação e erradicação de vetores, saneamento.	Disposições constitucionais de resistência à enfermidade.
Saúde secundária (particular)	Reconhecimento público da saúde	Papel de sadio (healthy role)	Processos grupais de cura e normalização.	Ausência de atributos Patológicos.

Saúde terciária (singular)	-	Signos/ significados individuais de saúde independentes da doença.	-	Novos patamares de saúde instituídos após adoecimento.
----------------------------	---	--	---	--

Níveis conceituais e definições de saúde.

Todavia, de acordo com os mesmos autores (2002, p. 324-325) “a teoria dos sistemas de signos, significados e práticas abre a possibilidade de incorporar a doença no próprio conceito de saúde, à medida que vê a experiência do adoecimento como uma forma de reestruturação da subjetividade e da relação do sujeito com o mundo”.

Por isso, a saúde deve ser abordada como um todo, pois, “assumindo o pressuposto de que embora os seus signos possam se apresentar ora na esfera somática, ora na esfera psíquica, ora na esfera relacional, os fenômenos da saúde-doença são sempre de natureza sociopsicosomática” (p.330).

4 Considerações parciais

O que se pôde perceber até o atual momento da pesquisa em campo associado aos referenciais que aqui tratamos é que os terreiros são centros que permitem desvendar os tipos de males que acometem e põem em risco a saúde. No principal oráculo divinatório do candomblé, o jogo de búzios, pode ser desvendado os infortúnios sejam eles de origem orgânica, psíquica e/ou espiritual. A partir daí se dá o tratamento

que pode ser feito através de banhos, para casos mais “leves”, *ebós* para casos mais complexos e que exijam um trato mais aprofundado do caso específico do cliente ou o recolhimento, quando se trata de “doença de orixá” em que, neste caso, é necessário que o neófito seja “recolhido” e “iniciado” no meio religioso, pois foi escolhido pelo orixá para ser seu “cavalo”, seu filho, cuja integração e obrigações na religião só poderão ser dadas depois de uma rígida disciplina de “fundamentos” e aprendizados gerais nos modos de pensar, agir e ser, que vão variar de acordo com o orixá. Quando não se trata especialmente deste caso de doença os tratamentos não requerem, de início, um vínculo obrigatório com o terreiro, todavia, muitas vezes ocorre o caso de o cliente simpatizar-se a acabar por ficar como um membro especial da casa, um *ogã*. Ou tendo um laço afetivo com o(a) sacerdote(isa) por uma questão de estima pessoal, em gratidão aos benefícios e graças recebidos.

No caso das entidades da mina e da umbanda (caboclos, pretos velhos, encantados, ciganos, *exus*, *pombagiras*) o trato é feito diretamente com a entidade, numa relação pessoa-entidade, presente-passado, real-mítico que sistematiza, ao mesmo tempo, um diálogo que ora pode ser muito amistoso, gracioso, ora temeroso e violento. Essas entidades do panteão afro-brasileiro são ambíguas, com especialidade os *exus* e *pombagiras* (um *exu* feminino) que não seguem condutas e regras morais, não se importam em transpor os limites das boas condutas e concepções proselitistas, que muito se queria caracterizar na síntese da umbanda com o catolicismo aliada às doutrinas cardécistas. Os tratamentos terapêuticos, neste aspecto, são desenvolvidos das seguintes formas observadas em campo: a prescrição de remédios (garrafadas, banhos entre outros), atuação direta da entidade incorporada sobre o corpo do cliente (no caso de problemas na coluna, distensão

muscular, ou retirando, literalmente, a doença do corpo do enfermo²), aconselhamentos que visem à profilaxia de determinados atos ou vícios que comprometam a saúde.

Tais proposições levam-nos a considerar os modelos terapêuticos e técnicas desenvolvidas nos terreiros como simbólica e literalmente efetivas no trato de enfermidades e preservação da saúde. No aspecto das chamadas “doenças de orixás” as entidades da umbanda e da mina não exercem papel fundamental, pois não é de seu domínio este aspecto; nos tratos das doenças de ordens físicas, de vícios (drogas lícitas e ilícitas) os candomblés podem dar conta destes vieses, mas preferencialmente, devido ao aspecto de sentir-se em casa, de diálogo e camaradagem proporcionado pelas entidades a preferência é para as entidades não africanas, cujos aspectos de personalidade se aproximam muito do consulente, ou, quando não, o sentir-se mais à vontade propicia uma interação mais íntima.

Essa nova identidade expressa o reordenamento da vida que necessita ser transformada e admitida para seu dia a dia, ressignificando seu eu e seu compromisso para consigo mesmo e com as entidades, com o sagrado e, conseqüentemente com o cosmo, porque é “o cosmo sagrado que transcende e inclui o homem na sua ordenação da realidade” (BERGER, 1985, p. 39).

2 Não foi presenciado nenhum caso desta natureza durante as observações, mas Gorge Bataille (MOURA, 2003) descreve o caso que vislumbrou do exu que retirou, com a boca, uma certa quantidade de vermes do pescoço de um cliente que possuía uma espécie de tumor, tendo conseguido, posteriormente, após um período de tempo, ficar curado.

Referências

- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- DURHAM, Eunice Ribeiro (Org.) **Malinowisk**. São Paulo: ÁTICA, 1986.
- CANESQUI, Ana Maria. **Os estudos de Antropologia da saúde/doença no Brasil na década de 1990**. Ciência & saúde coletiva. V. (8) n. 1. Rio de Janeiro, 2003.
- CAPRARA, Andrea. **Uma abordagem hermenêutica da relação saúde doença**. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/csp/v19n4/16842.pdf>>. Acesso em: 19/06/2013.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- COELHO, M. T. A. D.; ALMEIDA-FILHO, N. conceitos de saúde em discursos contemporâneos de referência científica. História, Ciências, Saúde. Manguinhos, Rio de Janeiro, vol. 9(2). 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v9n2/a05v9n2.pdf>>. Acesso em 12/07/2013.
- FERRETTI, Mundicarmo. Religiões Afro-Brasileiras e Saúde: diversidade e semelhanças. In: SILVA, José Marmo da. **Religiões afro-brasileiras e saúde**. São Luís CCN-MA, 2003. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/handle/1/283>>. Acessado em: 13/10/2012
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zaar, 1978.
- GOMBERG, Estélio. **Hospital de orixás**: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé. Salvador:EDUFBA, 2011.

- MONTERO, Paula. **Da doença à desordem, a magia na umbanda.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- MOTA, Clarisse S. e TRAD, Leny A. B.: **A gente vive para cuidar da população: estratégias de cuidado e sentidos para a saúde, doença e cura no candomblé.** Saúde e Sociedade. v. 20, n. 2 São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-12902011000200006&script=sci_arttext>. Acesso em 12/09/2012.
- PANZINI, R. G., ROCHA, Neusa S., BANDEIRA, Denise R., FLECK, Marcelo P. A. **Qualidade de vida e espiritualidade.** Revista de Psicologia Clínica. Vol: 34, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-60832007000700014&script=sci_arttext>. Acesso em: 27/10/2012
- PEREIRA, Declomar Lobato. **O Candomblé no Amapá: história, memória e hibridismo cultural.** Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Belém, 2008.
- SILVA, José Antonio Novaes da. Saúde da população negra, um direito em busca da plena efetivação In: MANDARINO, Ana C. S.; GOMBERG, Estélio (Orgs). **Leituras Afro-Brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes.** São Cristóvão: Editora UFS; EDUFBA, 2009. p. 41-62. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ufba/194/1/Leituras%20afro-brasileiras.pdf>>. Acesso em: 27/10/2012.
- STROPPIA, André; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander: *Religiosidade e Saúde.* In: SALGADO, Mauro I. FREIRE, Gilson. (Orgs.). **Saúde e Espiritualidade: uma nova visão da medicina.** Belo Horizonte: Inede, 2008. (pp.: 427-443). Disponível em: <[1895](http://www.hoje.</p></div><div data-bbox=)

org.br/site/arq/artigos/RELIGIOSIDADE_E%20_SAUDE_cap%20UFMG.pdf>. Acesso em: 20/11/2012.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Bori – prática terapêutica e profilática. In: MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. *Leituras afro-brasileiras: territórios, religiosidade e saúdes*. São Cristóvão: Editora UFS; EDUFBA, 2009.

UCHÔA, Elizabeth; VIDAL, Jean Michel. **Antropologia médica: elementos conceituais e metodológicos para uma abordagem da saúde e da doença**. Caderno de Saúde pública. n. 4, V. 10. Rio de Janeiro, 1994. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-311X1994000400010&script=sci_arttext>. Acesso em: 13/06/2013.

VASCONCELOS, Eymar M. A associação entre vida religiosa e saúde: uma breve revisão de estudos quantitativos Revista Eletrônica de Comunicação Informação & Inovação em Saúde, vol. 4 n. 3 - Processos Comunicacionais, Religiosidades e Saúdes. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://www.reciis.cict.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/381>>. Acesso em 12/11/2012.

Relatos de iniciação de médiuns miríns: uma relação entre Umbanda e Pajelança amazônica

*Vanilce do Socorro Pinto Fiel **

Resumo

Este artigo é resultado de uma pesquisa de campo acerca da cerimônia ritualística de iniciação de médiuns miríns, a partir de estudos etnográficos realizados em casa de umbanda em Belém e Castanhal/PA. O presente estudo tem como objetivo buscar uma relação entre Umbanda e Pajelança a partir da iniciação ritualística que envolve viagens das crianças a encantaria. Cito como referência da pajelança, o caso ocorrido com a pajé marajoara Zeneida Lima, descrito em seu livro “O mundo místico dos Caruanas” e analisado na dissertação de mestrado de Mayra Cavalcante “A Cura que vem do fundo: mulher e pajelança em Soure (Ilha do Marajó/PA)”. O resultado da pesquisa consiste em: buscar uma relação através dos fenômenos ocorridos entre a pajelança e a umbanda e, contribuir para desmistificação das diversas histórias que se propagam em torno dos rituais e cerimônias destas religiões.

Palavras chave: Religião. Umbanda. Pajelança. Rituais. Cerimônias.

* Mestranda Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Estadual do Pará (PPGCR). Filiada ao Grupo de Estudo em Religião de Matriz Africana (GERMAA), sob a orientação da Prof^a. Dra. Taissa Tavernard de Luca. Contato: vaniafiel@yahoo.com.br.

Introdução

Esta pesquisa nasce em uma visita a campo durante um ritual de Exu, em agosto de 2012, no terreiro da Mãe D¹. O objetivo seria assistir ao ritual, coletar dados, fazer os registros e escrever um artigo. Assisti ao ritual, registrei tudo, ao fazer a transcrição e tratar o material para começar a escrever, me dei conta que tudo o que eu tinha em mãos não fazia sentido algum, pois, além de não dominar a linguagem, eu não tinha o entendimento do processo do ritual. Como vim de outra área de conhecimento, eu não possuía o domínio da técnica de campo. Então me virei para as leituras dos etnógrafos conceituados, Malinowski, Geertz, além de Tompson Paul, Olga de Moraes, a fim de entender um pouco do processo etnográfico e métodos de entrevista. Cheguei à conclusão que precisava voltar a campo, conviver no espaço, fazer as perguntas certas. Mediante o entendimento do ritual seria possível começar a escrever. Retornei algumas vezes, as dificuldades eram muitas, não conseguia ter domínio do objeto, sentia que a própria mãe de santo, a única que aceitou dar entrevista, não queria falar de Exu, de seu ritual. Aquilo me intrigava, era como se falar de Exus, significava mexer em um ponto da religião que para ela seria melhor que ficasse encoberto. Em uma de suas falas ela deixou escapar uma espécie de frustração:

Entrar para umbanda é como entrar numa guerra fria, uma luta cotidiana de sobrevivência. As pessoas ainda têm muito preconceito quando avistam uma oferenda na encruzilhada, desviam até o caminho, os comentários são sempre os mesmos,

1 A entrevistada solicitou que seu nome fosse omitivo no artigo, sugeri que eu usasse apenas a letra inicial(D), bem como de sua neta (N), que aparecerá logo em seguida no artigo.

“isso é coisa de demônio, não se aproxima pra não ser contaminado com algum mal”, e assim por diante. (depoimento de Mãe D² em setembro de 2012)

Esta fala me fez entender o que significava falar dos Exus, incomodava muito a ela, o modo como as pessoas veem as oferendas e rituais de umbanda, especificamente dos Exus. Talvez esse comportamento seja reflexo de pensamentos que, segundo Mary Douglas (1966) se propagou no século XIX, resultante de uma distinção feita no campo das religiões. As religiões primitivas seriam inspiradas no medo e estariam intrinsecamente misturadas com a noção de impureza e higiene. Ideias como estas contribuíram para as mistificações que se construíram em torno dos rituais das religiões de matriz africana, e, por conseguinte, também das religiões de matriz indígena, conforme verificaremos mais adiante.

Mas, mesmo diante das dificuldades me mantive firme na pesquisa. Com a frequência lá, fui percebendo outras coisas, por exemplo, me chamou a atenção a forte e constante presença das crianças no interior do terreiro. Observei que a presença delas não era indiferente à religião, davam a entender o tempo todo que possuíam alguma compreensão religiosa, mesmo que pelo olhar de uma criança. Lembro-me que numa das visitas, eu as apreciava brincando de casinha no meio do terreiro, em meio às imagens e oferendas. De repente, um garoto ainda muito pequeno, ainda de fraldas, entrou no terreiro com um pintinho semimorto e colocou nos pés de uma das imagens, se aborreceu muito

2 Pertence à Umbanda, tendo como chefe da casa Rompe Mato. A casa possui 42 filhos, apenas 28 estão na ativa. O Terreiro está situado no Bairro da Pratinha II, Rua Fé em Deus, Belém/PA.

quando mãe D quis tirar, sentou-se em frente à imagem, como que esperando que ela (a entidade) curasse o pintinho. Outra se aproximou de mim e me deu alguns jambos³, mas foi enfática, você não pode comer aqui (no interior do terreiro)! Ordenou. Eu perguntei por quê? Ela respondeu: “aqui, só criança pode comer”. Eu simplesmente calei diante da resposta. Elas continuaram lá, brincando, se divertindo, mas acompanhavam tudo, a mais interessada na minha presença era uma garota de mais ou menos uns 06 anos, parece que me indagava com os olhos, não os tiravam de mim.

O olhar inquiridor da menina me fez ficar curiosa para conhecê-la, foi então que mãe D apresentou-me N, sua neta, que também é sua filha de santo desde os 03 anos de idade, uma menina com fortes traços indígenas. N mora lá, sua mãe a levou para que fosse iniciada na Umbanda, depois de um fato que ocorreu com a mesma. Este fato me levou a abandonar de imediato o objeto de pesquisa, ritual de Exu, e então passei a me interessar por este elemento novo que nascia em minha frente.

Partindo deste ponto, resolvi fazer um levantamento bibliográfico das produções em torno do tema, iniciação de crianças. Das pesquisas que fiz, encontrei três trabalhos publicados que estão relacionados com o tema no quesito crianças e religião de matriz africana: um em nível de graduação (Salvador/BA) “As relações da criança candomblecista no espaço social da escola” de Mônica Estela Neves Higino; uma tese de doutorado (Belo Horizonte/MG) “Aprender com os deuses: processos de socialização em terreiros de umbanda” de Renata Silva bergo e o livro “Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona

3 Fruta regional

com crianças de candomblé” de Stela Guedes Caputo (2012). Dos referenciais encontrados, além de não tratarem do tema, ritos de iniciação de crianças, ambos estão mais voltados para refletir o espaço da educação formal escolar. Neste sentido, senti a necessidade de partir para esta investigação, o qual é assunto do próximo tópico.

1 Relatos do rito de iniciação de médiuns mirins

1.2 Avó e neta, uma história que se repete

Iniciarei o relato com a narrativa de Mãe D sobre sua neta N: “ela caiu n’água em um igarapé, tida como morta, até ser encontrada depois de três dias por um dos mergulhadores (seu pai biológico), segundo o relato de seu pai, ela estava sentadinha no fundo do igarapé com as mãos no peito, tão tranquila como se estivesse em sua casa”. Fato parecido com o ocorrido com Mãe D, avó, mãe de santo e iniciadora de N, que aproveitou para contar sua história que remete a sua iniciação: quando Mãe D estava com 03 anos de idade, desapareceu nas terras da Aeronáutica⁴, tendo sido encontrada 03 dias depois, no meio de um dos caminhos, com febre alta e forte sangramento no nariz, imediatamente fora encaminhada para tratamento no Hospital da Aeronáutica. Alguns dias se passaram e a menina não apresentava melhoras. Sua mãe biológica Sra. Raimunda (mãe Raimundinha do Benguí⁵), por

4 Em Belém, existe uma área de floresta que pertence à Aeronáutica, antigamente não existiam cercanias, era comum os moradores dos bairros vizinhos entrarem na mata para caçar, pescar, visto que, na mata também existem braços de rios, igarapés. Hoje a área é totalmente cercada e sua segurança é feita por homens armados.

5 Benguí é um bairro periférico de Belém

ser umbandista, entendeu que o tratamento da menina não era para medicina convencional e sim para a Umbanda. E assim aconteceu, a mesma tirou a menina do hospital e a entregou em tratamento para a mãe Peruana, que deveria purificá-la e iniciá-la na religião. Quando indaguei sobre o que significa *purificar*, a mesma explicou que se tratava de um momento de reclusão, total isolamento. Ela relatou que durante alguns dias, teria ficado em um quarto, *camarinha*⁶, sem contato com ninguém.

Mãe D não lembra quanto tempo ficou em reclusão, mas lembra que quando saiu da *camarinha*, ficou por mais alguns dias com uma espada⁷ amarrada no peito. O ritual descrito por Mãe Deusa aparece no texto, Liminaridade e “Communitas”, Arnold Van Gennep (apud TURNER, 1960:92), como sendo:

(...) todos os ritos de passagem ou de “transição” caracterizam-se por três fases: separação, margem (ou “limen”, significado “limiar” em latim) e agregação. A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um “estado”), ou ainda ambos. Durante o período “limiar” intermediário, as características do sujeito ritual (o “transitante”) são ambíguas; passa de um domínio cultural que tem poucos,

6 As camarinhas na Umbanda são Rituais Iniciáticos que têm como fundamento prático, o Desenvolvimento Mediúnic, Religioso, Doutrinário e Ritualístico, para que o neófito possa adquirir conhecimento e prática de todos os fundamentos praticados na Umbanda. Disponível em: paipedrodegum.blogs.sapo.pt/16153.html. Acesso em: 06 de jun. de 2012.

7 Trata-se de uma cinta que é usada abaixo do torax. A cinta é a coisa de maior importância de um pajé. (LIMA, 1993: 118)

ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase (reagregação ou reincorporação), consuma-se a passagem (...).

No terreiro da mãe Peruana, a menina ficou por 07 anos em reclusão, aos 05 anos de idade rezava e benzia, ficou conhecida na infância como mãezinha Branquinha. Com o falecimento de sua mãe biológica, mãe Raimundinha do Benguí, ela passou a assumir o terreiro, dando prosseguimento ao trabalho de sua mãe.

De acordo com os relatos de mãe D, a menina quando desapareceu fora batizada⁸ pelas entidades, portanto, deveria ser iniciada na Umbanda, para que a energia trazida por ela da *encantaria* pudesse ser equilibrada a fim de dar início à missão a que fora escolhida. Pois, segundo mãe D, quando alguém é levado para *encantaria*, não há saída: ou fica lá como *encantado*⁹, ou retorna para o mundo dos humanos, mas, com uma missão, da qual não poderá fugir. A missão de ajudar as pessoas aqui, dando passagem às *entidades*, *encantados* e etc., com orientação espiritual, cura de problemas tanto de natureza física, quanto espiritual.

Aqui faço um paralelo com Maués, em sua pesquisa em Itapuá/PA, relata o caso de um rapaz de nome João que aos 17 anos descobriu por intermédio de um *pajé*, que tinha sido acometido por uma doen-

8 Pedi que a mesma esclarecesse sobre o batismo, mas a resposta que obtive foi: esta informação foi repassada pelas entidades, as quais não froneceram detalhes.

9 Os encantados ou caruanas são seres mágicos que vivem no fundo dos rios e florestas, e são detentores de poder e sabedoria. (CAVALCANTE, 2012: 46)

ça identificada pela comunidade local como *corrente-do-fundo*¹⁰ e que, portanto, deveria iniciar o tratamento para desenvolver sua mediunidade, mas resolveu desobedecer e teve que sofrer as consequências. Relatarei aqui parte da entrevista, como forma de ilustrar a fala da Mãe D quando diz, “quando eles nos escolhem não tem saída”:

(...) Viveu feliz durante alguns anos, sua mulher lhe deu filhos, mas, com 32 anos de idade, aconteceu-lhe uma desgraça. Um dia, quando viajava em sua embarcação, de volta da pesca, juntamente com outro pescador, sua visão faltou de repente. Nunca mais pôde recuperá-la. Todos os seus filhos morreram. A mulher passou a trabalhar como diarista em roças de outras pessoas, para sustentá-lo (...). (MAUÉS, 1990: 63)

No final da entrevista, João relata que sua vida só se ajeitou, quando resolveu assumir sua condição de *pajé*. Esta breve descrição demonstra a forte relação que ainda se mantém entre *encantados* e humanos, no contexto amazônico, seja no espaço rural ou urbano.

Com relação a sua neta, N, indaguei sobre a sua iniciação, mas não obtive respostas, percebi que mãe D logo mudou de assunto, deixando claro que o assunto sobre a menina deveria se encerrar ali, as últimas palavras dela sobre N, foram: “a menina possui uma mediunidade muito forte, mas tudo deverá ser trabalhado com muita cautela”.

O que me chamou a atenção de início foram as coincidências com relação ao desaparecimento (rio, mata), idade e tempo de desaparecimento (ambas com 03 anos e desaparecidas por 03 dias), no entanto,

10 De acordo com o entendimento da comunidade de Itapuá, quando uma pessoa é escolhida pelos encantados, o dom se manifesta, mais claramente, sob a forma da doença conhecida na comunidade como corrente do fundo. (MAUÉS, 1990: 63)

conversando com outras pessoas que pertencem as religiões de matriz africana e de matriz indígena, descobri que é comum esses desaparecimentos de crianças, principalmente em se tratando de localidades à beira de rios e próximo às matas. Em alguns casos as crianças são devolvidas geralmente 03 dias depois em estado febril e inconsciente, só vindo a melhorar quando encaminhada para o tratamento adequado. Mãe D me explicou que algumas crianças escolhidas pela espiritualidade, geralmente são aquelas que choram ainda no ventre de suas mães, fenômeno que Maués (1990: 184) identifica em Itapuá e que descreve da seguinte forma: “A respeito do pajé-de-nascença, dizem os informantes, que em alguns casos, seu dom se manifesta antes mesmo do nascimento, pois a criança “chora no ventre da mãe”.

Segundo os relatos de mãe D, o desaparecimento das crianças explica-se pelo fato dos *médiuns-de-nascença*¹¹ virem ao mundo dotados de uma mediunidade muito evoluída, por este fato, são levadas para o mundo dos *encantados*, que coincidentemente sempre está relacionado com mata, igarapés ou rios. Esses fatos me remetem aos acontecimentos que intrigaram e marcaram a minha infância: nas localidades às margens do Rio Tocantins/PA, especificamente nos distritos pertencentes ao Município de Cametá, (Carapajó, Ajará-Panema, Vila de Moiraba e Vila do Carmo). Durante minha infância eram comuns, relatos de desaparecimento de crianças, quando seus corpos não eram encontrados, a população atribuía tal desaparecimento a *encantaria*. Diziam que essas crianças eram levadas para a *encantaria* e transformadas em peixes, cobra e etc. O caso mais intrigante trata-se de uma

11 A partir daqui usarei este termo, *médiuns-de-nascença*, para diferenciar do termo usado por Maués (1990), *pajé-de-nascença*.

criança que desapareceu ao nascer, segundo relato da mãe, seu parto teria sido feito pelos *encantados*, que raptaram a criança para o mundo da *encantaria*, e segundo relatos atuais, a criança retornou como *encantado* e através de sua mãe atua na linha da cura¹².

Este caso se diferencia dos demais descritos aqui, por se tratar de alguém que passou da condição de humano para a condição de encantado sem a experiência da morte. Conforme relata Maués (1990: 92), existem dois casos semelhantes: o das crianças que desaparecem, geralmente nos rios e igarapés, quando seus corpos não são encontrados atribui-se ao *encante*, estas não retornam mais para o mundo dos humanos, a não ser como *encantados*; o outro se trata de crianças que desaparecem por um curto período de tempo, conforme já citei aqui, geralmente 03 dias, ao retornarem passam a atuar como intermediários dos encantados, geralmente eles se tornam muito poderosos, pois, conforme Maués (1990: 92) descreve, “foram formados no fundo”.

O último caso descrito aqui se aplica ao primeiro caso identificado por Maués, pois, neste, a criança desapareceu, não teve seu corpo encontrado e retorna sempre que necessário para o mundo dos humanos, como encantado. No contexto da pesquisa de Maués, casos de desaparecimentos de crianças em tais circunstâncias eram raros, conforme ele descreve, em Itapuá, só existiu um, o curador Procópio Souza, presente apenas na memória das pessoas. No entanto, minha pesquisa revelou um fato singular, dois casos similares em apenas uma família, mãe D “formada na mata” e N sua neta, “formada no fundo”.

12 Trata-se de uma famosa curadora, segundo relatos locais, seu dom vem de nascença, hoje ela atua na localidade de Ajará-Panema distrito de Cametá/PA. Um de seus encantados, dizem ser seu próprio filho desaparecido quando criança, ele vive na condição de cobra no mundo dos encantados.

A ideia de formação que se expressa aqui, está relacionado com o desaparecimento. Uma vez desaparecidas, sendo elas levadas para o mundo dos encantados, sua formação se inicia. De acordo com informações obtidas por mãe D, algumas dessas crianças desaparecidas, no processo de sua formação iniciática, que acontece enquanto elas estão na encantaria, elas são batizadas, conforme já citei aqui em nota (8), mas quando retornam, elas precisam passar por um ritual de iniciação aqui no mundo dos humanos, para que as energias trazidas por elas da encantaria sejam equilibradas, e também para que elas iniciem o processo de aprendizagem e possam assumir a posição social que a elas compete, no espaço religioso que elas passam a integrar.

Depois de quase um ano, retomo a pesquisa. Ao voltar a campo, terreiro da mãe D, insisto em saber um pouco mais sobre a formação de N, sua avó e mãe de santo me relata que a mesma agora com 07 anos está evoluindo, na última sessão realizada em seu terreiro, (jun. de 2013), N incorporou a cabocla Jurema (foi sua primeira incorporação). Pedi que descrevesse: “eu estava com a cabocla Juliana na cabeça, ela então tocou na cabeça de N, induzindo ela a incorporar, ela recebeu a cabocla Jurema”. Quis saber se a cabocla Jurema seria sua encantada de cabeça, mas Mãe D, não confirmou, disse que seria muito cedo para afirmar e continuou:

Ela rodou bastante, baiou lindamente, seus cabelos voavam no ar, você precisava estar lá para ver. Mas, não cantou as doutrinas, talvez por ser ainda muito nova, ainda não detém a sabedoria. Assim como eu quando criança, N possui o dom de ver e ouvir vive dizendo coisas que em seguida acontece. Certo dia olhou para a minha nora e disse: “tia a senhora está grávida” dias depois (ainda com muita dúvida) ela realizou o exame de

gravidez e constatou que N havia acertado, estava grávida mesmo, apesar dos médicos alertarem da dificuldade que teria para engravidar, aliás, este bebê que está vindo foi escolhido na espiritualidade já chorou na barriga da mãe e tudo. (depoimento de Mãe D 06/07/2013)

Os detalhes das últimas descrições nos remetem às iniciações xamânicas identificadas por Mircea Eliade (1998: 132), “entre os tungues da Transbaikalia, a criança é escolhida e educada para tornar-se xamã. Depois de certa preparação, enfrenta as primeiras provas: deve interpretar sonhos, demonstrar suas capacidades adivinatórias etc”. N, pelo que se apresenta nas descrições feitas por Mãe D, em seu processo iniciático, demonstra poderes adivinatórios, o mesmo ocorrido com Mãe D, também na fase iniciática. Portanto, aqui se apresenta uma similaridade de fatos, mesmo em se tratando de realidades distintas, tanto do ponto de vista geográfico, quanto cultural e religioso, mas, que de certa forma se aproximam por tratar-se de prática religiosas de povos que possuem fortes influências indígenas.

A partir de agora vamos adentrar ao mundo dos caruanas e dos iniciados pela prática que segundo relatos da entrevistada, dona Graça, trata-se de uma herança indígena, que costumamos convencionalmente chamar de Pajelança cabocla e aqui amplio para Pajelança Amazônica. Iniciarei este tópico, apresentando um relato conhecido nacionalmente, Zeneida Lima, a única pajé que se tem conhecimento, que transformou em domínio público a trajetória de vida de uma pajé caruana. Seu livro, “O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua árvore”, que se encontra na 4ª edição, foi tema da Escola Beija-flor de Nilópolis no carnaval carioca de 1998.

1.2 Xamanismo, pajelança ou herança indígena?

Conforme já adiantei, trarei para a conversa a Pajé Zeneida Lima, em sua autobiografia, relata os mistérios que envolvem sua iniciação. Seu próprio nascimento foi marcado por um mistério: junto com a criança nascera algo descrito por ela como, “uma forma redonda, totalmente empelicada que possuía olhos, nariz, boca e todos os órgãos” (LIMA 1993: 54), e que teria sobrevivido pouco tempo, e assim, coisas estranhas foram acontecendo: um siri¹³ que rondava o quarto onde a criança dormia, além de doenças misteriosas, que podemos classificar como não-naturais, conforme Maués (1990), e que somente os pajés eram capazes de curar. Por fim, a menina com 11 anos de idade desapareceu misteriosamente na mata, a descrição resumida da história encontra-se em seu blog¹⁴:

Durante 17 dias, ainda menina, viu-se raptada por seres encantados de pele azul. Após ter sido encontrada enrolada em cipó, Zeneida e a mãe encaminharam-se para Maruacá, em Salvaterra, cidade vizinha a Soure, onde Zeneida aprendeu com o Pajé Mestre Mundico os mistérios dos Caruanas. A preparação durou um ano e 17 dias e, após esse período, Zeneida tornou-se também uma Pajé.

A partir daí, Zeneida passou a exercer o dom da cura com que havia nascido. Deu seguimento à sua missão, realizando Pajelanças e ajudando pessoas na solução de males físicos e espirituais sem, contudo, cobrar ou exigir pagamento ou ainda buscar adeptos, o que é proibido pelos ensinamentos do culto aos encantados.

13 Trata-se de um crustáceo comum na região, parecido com caranguejo.

14 disponível em: <http://www.bloguinhopcalega.blogspot.com.br/2013/03/paje-zeneida-lima.html> Acesso em: 24 de jul. de 2013

Segundo Galvão, na Ilha do Marajó, existe uma influência com os *companheiros do fundo*, que ele descreve como sendo:

“(…) espíritos ou seres que se supõe habitar o fundo dos rios. Descrevemos sob forma humana com a pele muito branca e os cabelos louros. São conhecidos por nomes cristãos. Agem como espíritos familiares dos pajés e são por estes ‘chamados’ durante as sessões de cura”. (GALVÃO, 1955: 94)

Em seu livro Lima (1993), descreve os encantados como sendo seres ambíguos, meio gente, meio peixe, possuem pele azul, uma fina membrana entre os braços e pernas, os pés como os de pato, o que leva a supor que sejam os encantados do fundo, conforme Galvão (1995) descreve. Com relação ao fato dos caruanas possuírem nomes cristãos, Zeneida explica:

(…) os caruanas passam por estágios, porém sofrem um retrocesso, e alguns não retornam à sua primeira forma, permanecendo com a forma e o nome abstratos como Bem-te-vis e Brisa do Mar. Outros, nesse retrocesso voltam a ser humanos por isso, estes não perdem seus nomes. (LIMA, 1993: 227)

A explicação justifica o fato de Zeneida Lima possuir como guia espiritual um caruana de nome Norato Antônio. Em seu livro, Lima (1993: 19) apresenta outro caruana de nome Raimundo da Barca que se encantou ao naufragar num lugar de nome Garrote, Raimundo da Barca é protetor da praia de Joanes¹⁵.

15 Localizada a 15 km da sede do município, a praia de Joanes tem 2 km de extensão (...). É o marco da ocupação portuguesa na Ilha de Marajó, que antes se chamava Ilha Grande de Joanes. De cima da falésia há também um farol recém-construído. Dizem que a formação rochosa encontrada na praia que fica abaixo seria uma espécie de curral de peixes, construído pelos índios. Disponível em: <http://viagem.uol.com.br/guia/cidade/ilha-de-marajo---praias.jhtm>. Acesso em: 03 de jul. de 2013

Outro relato que também se caracteriza, segundo a entrevistada, como sendo herança de uma prática indígena é o de dona Graça¹⁶, que só foi possível trazer para a conversa mediante a técnica de dinâmica de grupo, pois, além da timidez, dona Graça não se sentia estimulada a falar sobre o assunto. Além da técnica de grupo, também contei com o auxílio da memória de seu filho, além de outras pessoas que em diferentes graus, tiveram contato com experiências similares, pois conforme Maurice Halbwachs:

Para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresente o seu testemunho: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existem muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser construída sobre uma base comum. (2003:39)

A lembrança de dona Graça, ao se juntar com a lembrança das demais pessoas que também possuíam esta base comum, a que Halbwachs se refere, a memória foi se construindo a ponto de trazer à tona uma história que até então, fazia parte apenas dos sonhos e pesadelos desta senhora. Então vamos ao relato:

Eu morava no interior com minha mãe e minha vó, depois minha mãe foi embora pra Belém e eu fui com ela, mas só que lá eu não me acostumei. Queria voltar com a minha vó! Ai eu adoeci muito, e minha mãe me levou pro interior, prontamente eu fiquei boa. Lá eu cresci né? A minha vó era (...) falavam naquela época mesa branca, ai a minha vó fazia trabalhos. Ela já me entregou pro santo com 03 anos de idade, com 07 anos eu fui cortada pela primeira vez, significa que eu tinha que ficar deita-

16 Dona Graça atualmente reside no Ramal do Bacabal nas proximidades de Castanhal/PA.

da durante três dias num quarto, toda de branco, saía assim só pra tomar banho, ficava deitada e a comida era muito gostosa (risos), era só comida ensôssa, era caldinho de pintinho bem novinho, bem novo mesmo e sem nenhum tempero e só cozido na água sem sal, sem nada. Isso era durante 21 dias, aí depois era feito todo aquele ritual, a gente ía pras mata; é, vamos supor depois de 07 dias, que ela me deitou em casa, que me cortou, aí levou pra mata. Era feito um limpo no meio da mata, fazia um fogo e tinha que ficar lá na mata. Vamos supor lá na mata, eu fiquei uns 03 dias e umas 03 noites. Ali a gente via muita coisa, ela dizia você tem que conhecer as coisas, aí geralmente a gente dorme, não é que a gente vê, é igual em sonho, daqui a pouco vêm aqueles caboco que ficavam ensinando, ficavam dizendo, vamos supor: isso aqui é acoita cavalo, pra que serve? Vim-dicá, pra que é que serve? Pra banho, pra aquilo outro, era assim, nem tá dormindo nem acordado, uma madorma. Então eles, os caboco vinham ensinar (...) na verdade eu sofri muito, porque a minha avó queria que eu fosse uma mãe de santo e eu trabalhava muito assim com defumação, fazia banho, fazia muita coisa assim pros clientes entendeu? Vamos supor, se chagasse você, por exemplo, ía se tratar com ela o que você fosse se cuidar aí ela dizia olha pega isso, aquilo, aquilo outro, folha assim, assim, e eu ía. Era eu que fazia os banhos, eu que ia cozinhar, se fosse pra amassar na mão eu que amassava que naquele tempo num se comprava nada feito, tudo se fazia em casa tinha muita planta, muito mesmo de fazer banho, como dizia a história, pra tudo tinha um pouco era (...) e com 14 anos eu fui cortada de novo, como com 07 anos, tornou tudo de novo, na mata de novo, primeiro em casa no quarto, depois na mata. E também fui deitada na beira do igarapé, que é pra pegar a força, tudo isso eu passei. (entrevista realizada em 12/07/2013)

Depois desta longa, mas, necessária descrição, eu quis saber um pouco mais sobre as entidades que ela incorpora, foi então que dona Graça timidamente falou: “minha entidade de cabeça é Rompe Mato e também a Mariana, e este pedaço de terra pertence a ele”¹⁷. Foi então que seu filho Pai Clebson, hoje pertence ao Tambor de Mina, entrou na conversa.

Aí você precisa entender que minha bisavó na verdade, que foi iniciadora de mãe, ela não era do candomblé e nem da umbanda, ela era índia, ela saiu de uma tribo pra casar com meu bisavô, ela não tinha estudo nenhum, ela entendia de tudo sem ter estudo algum, o meu bisavô, ele sabia ler e escrever, então eram duas cultura e ele respeitou muito esse lado dela, então ela sabia tudo que a minha bisavó sabia que eu não tive o prazer de conhecer esse tempo. Porque quando eu cresci, quando eu entrei para religião ela já era falecida, então a minha bisavó, tudo dela era muito rústico, por exemplo, se dava uma dor de cabeça, ela ia ali pegava uma folha amassava, aquela folha era um remédio, mas na prática não tinha esse negócio, porque hoje se joga búzios pra saber qual é santo da tua cabeça, não, qualquer folha servia pra qualquer coisa então as folhas que ela colocava na cabeça da minha mãe foi a partir do encantado que viu na mamãe, que é seu Rompe Mato. Minha bisavó era mãe de santo que incorporava, ela era filha de dois índios, Tupiassu e dona Ita. (entrevista realizada em 12/07/2013)

Significa dizer, a partir dos relatos do Pai Clebson, que o que a sua bisavó e avó de dona Graça praticavam, não era uma religião, mas uma prática que era comum no universo das tribos indígenas. Trata-se de

17 O pedaço de terra a qual ela se referia é um pequeno bosque, onde a princípio nos reunimos para a conversa, depois fomos obrigados a sair do local devido à chuva.

uma herança indígena, que vem sendo investigado, conforme Maués (2008), por estudiosos, entre eles, podemos citar o próprio Maués, Eduardo Galvão, Napoleão Figueiredo, Vicente Salles e tantos outros. No entanto, é difícil aceitar que tal prática reduz-se a uma forma de medicina popular, um sistema terapêutico que envolve a encantaria. Conforme Maués (2008: 121) ressalta “a pajelança cabocla, não pode ser vista somente como uma arte prática, curativa ou de outro tipo”, uma vez que, conforme as descrições de dona Graça é uma prática que envolve toda uma ritualística, que bem observada, remete-te às rituais religiosas do candomblé, mas, não se confunde, visto que mantém uma característica que é indígena, a exemplo das entidades, são todos pertencentes à falange indígena, são caboclos, índios, encantados dos rios e matas brasileira, Rompe Mato, Tupiassu, Ita, a própria Mariana que é uma encantadas de cabeça de dona graça, não é a Mariana Turca, a princesa, conforme relatos de dona Graça, “eu recebia na minha cabeça a Mariana índia, a parteira”.

Mas o fato é que, enquanto dona Graça praticava o culto de sua avó, ela foi enfática em dizer: “o que eu fazia lá com minha avó não era religião, vim praticar a religião quando entrei para a umbanda, onde estou até hoje”¹⁸. O interessante é que no início de sua fala, ela dava a entender que sua avó praticava mesa branca, mas em nenhum momento da entrevista ela faz qualquer menção a este culto, a não ser quando falou da roupa que usava saia e blusa branca, mas nada na descrição do culto se remete a isso que ela definiu como sendo mesa branca.

18 Dona Graça atualmente pertence a um terreiro de Umbanda em Castanhal/PA, mas, não como mãe de santo, apesar de ter sido iniciada ainda criança, ela não pode assumir o cargo de mãe de santo, a não ser que passe por outra iniciação, coisa que segundo relatos da própria dona Graça, suas entidades de cabeça, não permitem.

Será que a estratégia do “branco - roupa branca, mesa branca” seria uma forma de se defender? Uma vez que, em 1884 já era fundada a primeira federação espírita no Brasil¹⁹. Significa dizer que apesar ainda da pouca aceitação, era preferível se dizer de mesa branca, mesmo sem ter a noção de espiritismo, do que se declarar praticante de um culto, do qual pairavam muitas dúvidas, além do mais, conforme Maués (1990) e Maués e Villacorta (2004) observam em pesquisas em Itapuá/PA, a população local apresentava dificuldades em aceitar o termo pajelança, quem sabe, devido ao sentido pejorativo empregado no passado. Talvez este fato explique a preferência do uso mesa branca, ao invés de prática indígena, pajelança, ou qualquer outro termo que se assemelhe. Pois, prática indígena foi um termo que veio para conversa a partir da contribuição de seu filho, Pai Clebson.

Durante toda a entrevista, não ficou claro que dona Graça estivesse convencida e fosse capaz de colocar a questão em tais termos. Outro detalhe é que o kardecismo influenciou muito o culto umbandista, portanto, aqui se percebe, talvez, inconscientemente a tentativa de buscar uma legitimidade, que, de uma forma ou de outra, acaba prevalecendo. Rementendo ao objetivo da pesquisa, no próximo tópico farei um resumo dos relatos, na tentativa de responder às perguntas: Existe de fato uma relação? Ou se trata tão somente de uma estratégia para fugir dos conflitos, buscando na umbanda (mesa branca) um refúgio

19 Em 1884 foi criada a Federação Espírita Brasileira, e em 1897 a Livraria da Federação, que desde então teve um impressionante movimento editorial, com milhões de livros publicados (...). Em 1957 foi autorizada pelo governo brasileiro, e pela primeira vez no mundo, a emissão de um selo postal com a efígie de Alan Kardec, fundador da doutrina espírita. Disponível em: http://correiogourmand.com.br/turismo_nacionais_01_brasil_religiao.htm; Acesso em: 02 de set de 2013.

para continuar praticando seus cultos? O culto à pajelança tende a desaparecer, ou encontra-se vivo em outros cultos?

2 Umbanda x Pajelança: assimilação, tentativa de legitimidade ou o fim do culto à Pajelânça?

Observa-se nos relatos apresentados, existem pontos convergentes, tanto no fato de serem crianças, em três dos relatos, há coincidência de idade, Mãe D, N e dona Graça são iniciadas aos 03 anos e também a idade da primeira incorporação, dona Graça e N aos 07 anos. No entanto, a iniciação da dona Graça apresenta um diferencial que se aproxima do Candomblé, pelo fato dela ter sido cortada, mas, conforme o relato do seu filho, Pai Clebson, apesar da similaridade, não se trata de influência do Candomblé, mas de prática tipicamente indígena.

Já o modelo descrito por Zeneida, apresenta um diferencial com relação aos demais apresentados aqui bem como, dos modelos etnografados na região. Do levantamento bibliográfico que realizei para escrever este artigo, só encontrei similaridade nos trabalhos de Galvão (1995) em pesquisa também no Marajo. No entanto, há pontos em comum: o desaparecimento na mata, a necessidade do rito de iniciação e de atuar na linha da cura.

Com relação ao pertencimento religioso: de todos os relatos aqui apresentados, mãe D, N, dona Graça, atualmente pertencem à Umbanda, inclusive a avó de dona Graça, mesmo sendo iniciada ainda na tribo de origem, se dizia de mesa branca, que a priori, seria uma forma de relacionar o culto à Umbanda.

Dos relatos até aqui apresentados, a única que mantém a tradição da Pajelança é Zeneida Lima, no entanto, em sua autobiografia, em vários momentos a pajé se queixa de perseguição e falsas acusações, em seu livro ela declara a possibilidade de extinção do culto à pajelança e atribui isso às históricas perseguições:

É possível que aos olhos de alguns, este culto se pareça com outras manifestações religiosas (...). Estou certa, contudo, que eu procurei preservar ao máximo o que recebi do mestre Mundico. O pajé, durante toda a história do Brasil, sempre foi marginalizado. Inicialmente ele representou o germe da revolta contra a dominação do colonizador. Depois passou a ser escorraçado pela comunidade, tal como se fez na Europa medieval aos bruxos e feiticeiros, que eram queimados vivos. Na verdade, a arbitrariedade desses atos levava apenas em consideração a existência de pajés aproveitadores das credences populares. Pajés autênticos são poucos, remanescentes de uma cultura em vias de extinção. (LIMA, 1993: 30)

No entanto, a forte presença da herança indígena é ponto comum na iniciação de todas as crianças. Em todos os relatos, está presente a forte relação com rios ou matas; em todos os relatos, as entidades de cabeça das iniciadas são caboclos pertencentes às falanges indígenas, com exceção da Pajé Zeneida, que tem como guia espiritual o caruana Norato Antônio, mas que também, apesar de não ser índio, é um encantado do fundo. No caso de N ainda não está definido, mas sua primeira incorporação foi à cabocla Jurema. Portanto, fica confirmado a forte relação no que convencionalmente vem sendo descrito por pajelança rural, Vicente Sales (1969), pajelança cabocla, Maués (1990 e 1995), pajelança não-indígena, Galvão (1953 e 1955) e aqui amplo o termo para Pajelança amazônica e umbanda.

Mas, no que consiste de fato esta relação? Seria uma tentativa de fugir do sentido pejorativo do termo, apontado por Maués (1990), no contexto de sua pesquisa em Itapuá em 1975? Vale ressaltar que ao revisitar Itapuá duas décadas depois, Maués e Villacorta (2004) identificam a mesma realidade de negação aos pajés, somente após um período de convivência, foi possível perceber a existência deles, a mesma situação que Maués (1990), vivenciou em 1975.

Neste sentido, podemos dizer que a priori, a pesquisa aponta uma relação que se dá por assimilação e também pela tentativa de buscar a legitimidade, visto que, hoje, devido às disputas acirradas pelo mercado de bens simbólico (BOURDIEU, 2011), cada vez mais há a necessidade de se construir uma hereditariedade religiosa, que no caso aqui, se remete sempre às religiões de matriz africana. Nos relatos aqui apresentados, procurei construir a relação entre pajelança e umbanda, e a própria pesquisa apontou um dado significativo, que talvez justifique a posição de Pai Clebson em tentar delimitar o campo das duas matrizes religiosas, matriz indígena e matriz africana. Pai Clebson estabelece aquilo que Bourdieu (2011:88) define como sendo a busca por um monopólio do exercício legítimo do poder, devido à concorrência há de se construir bases legítimas e duradouras. Em suas colocações, o mesmo deixa claro que se considera herdeiro espiritual de sua bisavó, o que justifica a forte influência indígena em seu culto, inclusive com relação aos seus encantados de cabeça, Rompe Mato (o mesmo de sua bisavó e de sua mãe) e Jarina, no entanto, em se tratando de religiosidade, Pai Clebson constrói outra hereditariedade:

Religiosamente eu vou dizer que eu sou filho do Brasil²⁰ e o Brasil filho do Jorge de Fé em Deus, então a minha história começa

20 Pai Aluísio Brasil de Lissá é da casa Mawukwê (O Sopro da Vida), de Belém/PA.

com o Brasil e os meus filhos vão descender do Brasil, por exemplo, a Tayná²¹, ela é minha filha, filha de Clebson, filho de Lissá, filho do Brasil de Lissá que é filho do Jorge da Fé em Deus, mas se eu for falar espiritualmente o Pai Brasil sai dessa história, e entra a minha bisavó. (entrevista realizada em 12/07/2013)

Dos relatos até então apresentados, todos possuem uma relação de hereditariedade, que segundo pai Clebson, seria espiritual, visto que, em todos os casos, os iniciados vêm de uma tradição familiar com forte relação, com religiões de matriz africana e/ou de matriz indígena, mas, no entanto, pelo que se apresenta aqui no decorrer de seus desenvolvimentos mediúnicos e religiosos, há uma tendência dos iniciados de virem se abrigar nas religiões de matriz africana, em busca de construir uma hereditariedade religiosa que garanta certa legitimidade e tranquilidade para manterem seus cultos. No entanto, as conclusões acerca da relação, pajelança X umbanda que aqui apresento, são provisórias, pois necessito de mais elementos que possam corroborar ou refutar as hipóteses levantadas (assimilação, legitimidade, ou fim do culto à pajelança?) no decorrer das pesquisas, investigarei mais apuradamente estas questões, a fim de melhor esclarecer os rumos da relação: Pajelança Amazônica X Umbanda.

3 Considerações Finais

O objetivo deste estudo foi trazer para o debate alguns relatos do rito de iniciação de médiuns miríns, crianças que realizaram a viagem

21 Tayná é ekedje, filha de santo do Pai Clebson.

a encantaria e na maioria dos casos retornaram ao mundo dos humanos com a missão de colaborarem com a espiritualidade atuando na linha da cura, ajudando as pessoas a resolver problemas e etc. Partindo dos relatos, busquei construir uma análise relacionando as descobertas das pesquisas com as etnografias já realizadas sobre o tema na região, tais como: as pesquisas de Maúes, Galvão, Vicente Sales e etc.,. Outro bjetivo seria, a partir dos relatos, investigar a relação entre Umbanda e Pajelança.

Das hipóteses levantadas: 1. Todas às crianças que realizam a viagem à encantaria, são considerados médiuns de nascença, portanto, precisam ser iniciados e assumir a missão. Dos relatos aqui apresentados, todas as crianças que realizaram a viagem à encantaria foram iniciados e atuam na linha da cura; 2. Assimilação do culto à pejelança pelas religiões de Matriz Africana, tentativa de legitimidade ou o fim do culto à pajelança. A pesquisa até então apontou que das crianças iniciadas, apenas uma se mantém na pajelança (Zeneida Lima). Percebe-se a priori uma tendência dos iniciados em abrigarem-se nas religiões de matriz africana, especificamente aqui na umbanda. 3. O peso do preconceito e a negação aos pajés, apontados nas pesquisas de Maués, ainda se mantém. A partir daqui ampliarei a pesquisa a fim de, corroborar ou refutar esta hipótese.

5 Referencial Bibliográfico

BERGO, Renata Silva. **Aprender com os deuses: processos de socialização em terreiros de umbanda.** Disponível em <http://scholar.google.com.br/scholar?start=180&q=ritual+de+inicia%C>

- 3%A7%C3%A3o+de+crian%C3%A7as+nas+religi%C3%B5es+de+matriz+africana&hl=pt-BR&as_sdt=0,5 Acesso em: 28 de abr. de 2013.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Intr. org. e seleção Sérgio Miceli. – 7ª ed. Perspectiva: São Paulo, 2011.
- CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiro**: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. 1ª ed. Pallas: Rio de Janeiro, 2012.
- CAVALCANTE, Mayra Cristina Silva Faro. **A Cura que vem do fundo**: mulher e pajelança em Soure (Ilha do Marajó/PA), Belém, 2012.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Prespectiva: São Paulo, 1966.
- ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas do êxtase**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés e Ivone C. Benedetti, ed. Martins Fontes: São Paulo, 1998.
- GALVÃO, Eduardo. **A vida religiosa do caboclo da Amazônia**. Boletim do Museu Nacional, N.S., Antropologia, nº 15, 1953.
- _____. **Santos e Visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2ª ed. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1955.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. de Beatriz Sidou, São Paulo: Centauro, 2003.
- LIMA, Zeneida. **O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave**. 3 ed, CEJUP: Belém, 1993.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada**: medicina e xamanismo. UFPA: Belém, 1990.
- _____. **Padres, pajés, santos e festas**: catolicismo popular e controle eclesiástico. CEJUP: Belém, 1995.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Macambira (org.).

Pajelança e religiões africanas na Amazônia. EDUFPA: Belém, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Macambira. **Pajelança e encantaria amazônica.** In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.** Pallas: Rio de Janeiro, 2004.

NEVES, Mônica Estela. **As relações da criança candomblecista no espaço social da escola.** Disponível em: <http://www.uneb.br/salvador/dedc/files/2011/05/Monografia-Monica-Estela-Neves-Higino.pdf> . Acesso em: 28 de abr. de 2013.

SALLES, Vicente. **Cachaça, pena e maracá.** In: Brasil açucareiro. Rio de Janeiro: 27 (64), 1969.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura.** Petrópolis: Vozes, 1974.

Gênese, Expansão e Ressignificação do Ciclo do Marabaixo em Macapá-AP

*Alysson Brabo Antero **

Resumo

O presente artigo versa sobre uma das mais expressivas manifestações culturais e religiosas do Amapá: o ciclo do Marabaixo. O ciclo vem ganhando notoriedade nos últimos anos por conta do apoio financeiro recebido de empresas privadas e das políticas públicas voltadas para os afrodescendentes, o que proporcionou uma maior organização dos que promovem o evento. Compreendo religião enquanto sistema simbólico (GEERTZ,1978) e movimentos religiosos de matriz africana enquanto formas de manifestações afrodescendentes, que comunica, perpetua e desenvolve tradições ancestrais. A partir das leituras de Nunes Pereira (1989), Fernando Canto (1998), Piedade Videira (2009) será feita uma revisão bibliográfica das pesquisas já realizadas sobre Marabaixo com o objetivo de compreender a gênese, a expansão e a ressignificação desta manifestação religiosa. Este movimento vem se ajustando a realidade social amapaense e ao universo religioso de Macapá, não significando, todavia, uma volta às raízes da antiga África e sim uma ressignificação de suas práticas religiosas. A elaboração de estudos à cerca do Ciclo do Marabaixo, além de ampliar o conhecimen-

* Mestrando em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará – UEPA. E-mail: alysson.edu@hotmail.com

to disponível sobre esse movimento de matriz africana, contribuirá para uma maior valorização da herança da população negra e afrodescendente na formação histórica e cultural da sociedade amapaense e, representará um passo a mais em direção ao respeito e à diversidade religiosa no Amapá.

Palavras-chave: Marabaixo, religiosidade, afrodescendentes.

1 Introdução

O presente artigo versa sobre uma das mais expressivas manifestações culturais e religiosas do Amapá: o Ciclo do Marabaixo. A despeito de todo imaginário do senso comum que enxerga o Amapá dentro de um cenário majoritariamente indígena Amazônico, o negro faz parte da composição étnica desse Estado e sua contribuição está para além da simples ocupação desse território e servir como mão de obra em trabalhos árduos e pesados. Sua influência é sentida na formação social, na demografia, na economia, na cultura e na religião (MONTORIL, 2004).

Para os estudiosos que se debruçam sobre a temática afroamapaense, o Ciclo do Marabaixo se constitui como a mais autêntica manifestação negra do Amapá. Este festejo acontece em diferentes municípios do Estado, tanto no perímetro urbano quanto rural. Em Macapá, nos últimos anos o ciclo vem ganhando notoriedade, atraindo os holofotes dos meios de comunicação, por conta do apoio financeiro recebido de empresas privadas e das políticas públicas voltadas para os afrodescendentes, o que proporciona uma maior organização dos que promovem o evento. Por outro lado, essa maior visibilidade, não vem acompanhada de estudos científicos, (comprovados pelos poucos

trabalhos disponíveis em Macapá sobre este fenômeno), corroborando para que o mesmo seja visto como algo folclórico, atrativo turístico e/ou movimento ligado apenas à população negra dos bairros e/ou localidades onde o ciclo acontece.

A partir de uma revisão bibliográfica das pesquisas já realizadas sobre tal fenômeno e com o objetivo de compreender a gênese, a expansão e a ressignificação desta manifestação religiosa optou-se adotar neste trabalho, o conceito de afrodescendência enquanto categoria que reconhece a existência de uma descendência de raiz africana no Brasil, composta hoje por negros e pardos (CUNHA Jr *apud* VIDEIRA, 2009), religião como sistema simbólico (GEERTZ, 1978) e movimentos religiosos de matriz africana enquanto formas de manifestações afrodescendentes, presentes no campo ou na cidade, que comunica, perpetua e desenvolve as tradições (crenças, religiosidade, costumes e hábitos) herdadas de seus antepassados, transmitidas através de um sistema de símbolos, fornecendo significados para vida.

Acredita-se que a elaboração de estudos à cerca do Ciclo do Marabaixo, além de ampliar o conhecimento disponível sobre esse movimento de matriz africana, contribuirá para uma maior valorização da herança da população negra e afrodescendente na formação histórica e cultural da sociedade amapaense e, representará um passo a mais em direção ao respeito à diversidade religiosa no Amapá.

2 A presença negra nas terras do Cabo Norte

Localizado geograficamente na região norte do Brasil o atual Estado do Amapá ao longo de sua história, recebeu diversos nomes: Terras dos

Tujucus, por conta da grande presença de índios dessa etnia; Nueva Andaluzia, denominação espanhola ao se referir a Amazônia incluindo o Amapá; Guiana Brasileira, para se contrapor a Guiana Francesa; Terra do Contestado, em virtude da disputa franco-lusitana; Capitania do Cabo Norte, por parte de Portugal, Território Federal do Amapá, quando desmembrou-se do Estado do Pará em meado do século XX; e, Estado do Amapá, pela constituição de 1988.

Segundo Fernando dos Santos (1994) as terras que hoje compõem o Amapá foram extremante disputadas por várias nações europeias e a presença de africanos em solo amapaense se deu trazidos inicialmente por ingleses, franceses e holandeses. Decleoma Pereira (2008) citando Vicente Salles, afirma que a presença negra nas terras do Cabo Norte data do século XVII, introduzidos por holandeses e ingleses. Já sob a liderança de Portugal a inserção do negro ocorreu a partir do século XVIII.

Canto (1998) expõe que até o ano de 1738 havia nesse território apenas um destacamento militar português. Em 1751 inicia-se um processo de colonização, coordenado pelo então governador do Grão-Pará: Francisco Xavier, a mando do governo de Portugal que determina a criação de vilas e povoamentos em suas colônias. Em 1758 é fundado a Vila de São José de Macapá.

Para Verônica Luna (2011) a lógica de fundação de vilas e povoamentos a partir do governo Português visava dentre outros objetivos conter o avanço de outras nações sobre o território e ao mesmo tempo “manter o controle dos de dentro a partir das decisões dos que estão fora” (p. 34), esse raciocínio invisibilizou a presença de nativos e negros como indivíduos que construíram o lugar.

Conforme a região do Cabo Norte ia sendo povoada pelos europeus, sobretudo pelos portugueses, levas de negros eram trazidos de

províncias brasileiras e de colônias portuguesas estabelecidas na África para construir esse território. Entretanto, segundo Luna (2011), dois fatores intensificaram a vinda de africanos para as Terras do Cabo Norte: rejeição dos nativos em aceitar a condição de submissão que o projeto de povoamento português previa e a construção da Fortaleza de Macapá considerada a maior fortificação portuguesa na Amazônia.

Em meio a esse processo, o contato de negros de diferentes etnias e nações africanas foi inevitável. Para Luna (2011) era comum também o trânsito e a troca de informações entre negros fugitivos provenientes de outras colônias europeias estabelecidas na América do Sul, Guiana Francesa e Holandesa, principalmente.

Em terras estranhas europeus e africanos entram em contato com as populações autóctones e, como em toda colônia de Portugal, a religião católica foi imposta como oficial e negros e índios eram obrigados a se converter ao cristianismo. Apesar disso, manifestações religiosas com predominância indígena e africana conseguiram sobreviver e na atualidade são vistas como formas de resistências da ancestralidade dessas populações. O Sahiré, o Batuque e o Marabaixo são demonstrações dessa sobrevivência no Estado do Amapá.

3 Significado do termo marabaixo

Quanto a denominação do termo Marabaixo não há unanimidade, expomos três explicações mais correntes sobre o significado dessa palavra e mais o significado atribuído por quem vive essa tradição, retirado de depoimentos do documentário *Marabaixo: ciclo de amor, fé e esperança*.

Uma das explicações diz que o termo Marabaixo tem origem árabe (marabit) que significa sacerdote dos malês¹. Argumenta-se que das 160 famílias que se estabeleceram em Nova Mazagão (o termo faz referência a Mazagão na África, colônia portuguesa conquistada pelos Mouros no século XVIII), vieram negros provenientes de nações circunvizinhas de Mazagão (África) especificamente do Império Sudanês que desde o século XVI já vinha sofrendo as influências do Islamismo, (CANTO, 1998).

Outra argumentação faz referência aos porões dos navios que atravessavam o Atlântico cheios de negros, mar a baixo, (PEREIRA, 1951). Por fim, há quem defenda que o termo alude aos negros que desciam os rios da Amazônia em canoas a cantar, (R. NEGRÃO, 1990).

Apesar dessas definições tentarem buscar a origem do termo Marabaixo, os que participam do Ciclo dão o seu próprio significado a ele: “Marabaixo é vida, é luta, é esperança, é alegria”². “Marabaixo é uma tradição, assim como o batuque que vai ficando de filho para neto”³. “Marabaixo é lembrar nossos ancestrais que viveram momentos áureos aqui em nossa Macapá e contribuíram para o engrandecimento da cultura do Estado do Amapá”⁴.

Percebe-se pelos relatos que o significado atribuído à palavra Ma-

1 Malê, forma de culto que surge na África Ocidental a partir do século XVI do entrelaço do islamismo com as religiões nativas, (CANTO, 1998, p 19). É considerado também um grupo étnico da África, influenciado pelo islã.

2 Maria Libório (Tia Zezé) em entrevista concedida ao Documentário Marabaixo: *ciclo de amor, fé e esperança*.

3 Raimunda Rodrigues em entrevista concedida ao Documentário Marabaixo: *ciclo de amor, fé e esperança*.

4 José Osano em entrevista concedida ao Documentário Marabaixo: *ciclo de amor, fé e esperança*.

rabaixo não é distante, antes, é vívido, faz relembrar, traz esperança e é descrito como tradição herdada de antepassados que possuem sua raiz na África.

4 Descrição sucinta do ciclo do marabaixo

O Ciclo do Marabaixo, consiste em um evento cíclico anual, realizado em homenagem a santos da tradição católico-romana, praticado nos municípios de Macapá e Mazagão, além de várias comunidades rurais do Estado do Amapá, como Curiaú, Maruanum, Cunani, Lagoa dos Índios, Torrão do Matapi, dentre outras. Basicamente o santo homenageado e o período de realização do evento são as diferenças dos Marabaixos realizado no perímetro urbano e rural. Em comum, se mantém a dança, o mastro, os cânticos, as ladainhas, os toques dos tambores e as missas.

Sobre o Ciclo do Marabaixo realizado especificamente no Município de Macapá, o evento acontece em paralelo ao calendário pascal da igreja católica, tendo a duração de aproximadamente de 60 a 75 dias. O festejo atualmente é realizado em cinco pontos diferentes da Capital, cada um coordenado por uma associação específica: bairro Laguinho, Grupo Raimundo Ladislau; bairro Santa Rita, Grupo Berço do Marabaixo; bairro Jesus de Nazaré, Grupo do Pavão; bairro Santa Rita, Grupo Marabaixo da Favela; e, bairro Central, Grupo Azebie.

Eis os momentos principais do festejo realizado no bairro do Laguinho no município de Macapá pela Associação Raimundo Ladislau em homenagem à Santíssima Trindade e ao Divino Espírito Santo no ano de 2011:

Domingo de Páscoa (Marabaixo da Ressurreição): após irem à missa, os participantes, pela parte da tarde, se reúnem na associação e tendo os tocadores de caixa e as cantadeiras ao centro, em volta forma-se um grande círculo onde crianças, adultos e anciões põem-se a dançar e cantar num clima de muita alegria por estarem iniciando e participando de mais um ciclo do Marabaixo (1º Marabaixo).

Sábado do Mastro: cinco semanas após a páscoa, no sábado, pela manhã, os participantes reunidos na associação vão ao Curiaú⁵ para corteção do mastro do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade.

Domingo do Mastro: pela manhã, os participantes ao som dos tambores, dançando, cantando, soltando fogos de artifícios e com bandeiras da Santíssima Trindade e do Divino Espírito Santo vão onde os mastros estão cortados e os carregam para a associação (2º Marabaixo até as 0:00 horas).

Quarta da Murta⁶: na primeira quarta-feira após o domingo do mastro, os participantes tendo à frente a bandeira vermelha do Divino Espírito Santo, percorrem as principais ruas do bairro, entre o local da quebra da murta e a associação, e, vão quebrar a murta para enfeitar o mastro no dia seguinte (3º Marabaixo até o amanhecer do dia seguinte).

Quinta da Hora: em frente a associação, pela manhã, depois de te-

5 Comunidade remanescente de quilombo distante de Macapá a 10 km. Considerado terra e território de negros, patrimônio cultural, lugar de memória, festas, fé e trabalho (VIDEIRA, 2013).

6 Desde 2012 um projeto da Secretaria de Estado de Política para o Afrodescendente – SEAFRO – organiza com todos os grupos de Marabaixo da Capital a Quarta da Murta na orla de Macapá com o termino na Igreja de São José, tal como era realizado a décadas atrás.

rem cavado um buraco, enfeitam o mastro do Divino com os galhos de murta e uma bandeira em sua extremidade e o erguem.

1º Baile dos Sócios do Divino Espírito Santo: ainda na quinta feira a partir das 21 horas até 4 horas do dia seguinte é realizado uma festa dançante na associação.

Novenas do Divino Espírito Santo: depois do 1º baile, inicia-se as novenas em homenagem ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade na associação.

2º Baile dos Sócios do Divino Espírito Santo: passados alguns dias a partir das 21 horas até 4 horas do dia seguinte é realizado outra festa dançante.

Domingo do Divino Espírito Santo: os participantes vão à missa na igreja de São Benedito; após a missa, um café da manhã é oferecido à comunidade na associação.

Murta da santíssima Trindade: os participantes tendo `a frente dessa vez bandeira azul da Santíssima Trindade, percorrem as principais ruas do bairro, entre o local da quebra da murta e a associação e vão quebrar a murta para enfeitar o mastro no dia seguinte (4º Marabaixo até o amanhecer do dia seguinte).

Levantação do mastro à Santíssima Trindade: pela manhã com o mastro enfeitado com as murtas e com a bandeira do Santo ao topo o erguem ao lado do mastro do Divino.

1º Baile dos Sócios à Santíssima Trindade: no mesmo dia da levantação do mastro à Santíssima, realiza-se a primeira festa dançante ao Santo a partir das 21 horas até 4 horas do dia seguinte.

2º Baile dos Sócios à Santíssima Trindade: passados 7 dias da primeira festa à Santíssima realiza-se a partir das 21 horas até 4 horas do dia seguinte o segundo baile ao Santo.

Domingo da Santíssima Trindade: há realização de uma missa pela manhã na igreja de São Benedito seguida de café da manhã na associação.

Corpus Chistus: realiza-se o 5º Marabaixo.

Domingo do Senhor: este é o ultimo Marabaixo⁷. Os participantes reunidos na associação, dançam até 18:00h, quando param para derrubar os mastros da Trindade e do Divino, escolhem o festeiro do próximo ano e, em seguida, recomeçam a tocar os tambores, dançar e cantar ladrões⁸ de Marabaixo até tarde da noite em meio à muita alegria por estarem perpetuando uma tradição deixada pelos nossos antepassados.

5 Gênese, expansão e ressignificação do ciclo do marabaixo em Macapá-AP

Segundo Sheila M. Accioly e Sandro G. de Salles (2005) há registro sobre a ocorrência de Marabaixo nas terras do Cabo Norte, nos dois principais núcleos de povoamento: Macapá e Mazagão, já em 1792. Nunes Pereira (1951), Fernando Canto (1998) e Wanda Lima (2011), citam como registro mais antigo do Marabaixo o final do século XIX: o

7 Nos dias em que ocorrem Marabaixo, é possível ver a presença de crianças, jovens, adultos e idosos. A presença de mulheres no decorrer do festejo é majoritária. A maioria delas exercem a função de dançadeiras e grande parte vai vestida de saia estampada comprida, sandálias baixa e blusa branca com uma toalha ao ombro. Em alguns momentos é possível ver algumas mulheres puxando os cânticos e tocando as caixas de Marabaixo.

8 São versos “roubados” das histórias e dramas da vida real da comunidade que viram canções.

Jornal *Pinsonia*, em 1899. O jornal traz um artigo que tece um amplo comentário sobre o Marabaixo que passa pela descrição da festa em si, seu caráter anual e o posicionamento da igreja sobre tal evento.

Pereira (1951) destaca que por conta da escassez regional e nacional de literatura informativa sobre o Marabaixo é impossível datar a origem exata dessa manifestação. Entretanto, expõe que o Marabaixo chegou até nós proveniente de três fontes de emoção e religiosidade: o conquistador luso, o escravo negro e o índio, mas em Macapá, o elemento africano passou a dominar o Marabaixo.

Lima (2011) defende que a origem do Marabaixo está associada à festa do Divino Espírito Santo. Essa festa chegou ao Brasil introduzida pelas ordens religiosas na época da colonização e ainda hoje é realizada em vários Estados brasileiros. A festa em solo brasileiro se mesclou com elementos de outras culturas não europeia. Diante disso, segundo a autora, o modelo festivo ao Divino trazido pelas ordens religiosas para a América vai se consolidando em terras brasileiras celebrando as concepções da religião cristã, representadas pela igreja católica e, ao mesmo tempo, sendo influenciada por outros elementos não europeus.

Por outro lado, Lima (2011) expõe também a possibilidade da Festa do Divino ter sido introduzida nas terras do Cabo Norte pelas famílias transportadas de Mazagão (África) e Ilhas dos Açores para povoarem a Vila de Mazagão na segunda metade do século XVIII. Se esta hipótese se confirmar, o Marabaixo teria surgido primeiro em Mazagão? Ou Macapá, como primeiro núcleo populacional implementou a prática do Marabaixo? Infelizmente devido as raras fontes documentais não há como registrar com exatidão onde teria primeiro se manifestado essa tradição.

Entretanto, outra questão se impõe com relação a origem dessa manifestação: a Festa do Divino Espírito Santo foi transformada em Marabaixo por acréscimo de valores populares, especificamente de tradição africana, que com o tempo se sobrepôs? ou o Marabaixo, com características preponderantes afro-brasileiras, foi inserido na liturgia da Festa do Divino Espírito Santo, por ação dos padres? Pereira (1951) deixa transparecer que os religiosos aproveitaram o Marabaixo para o serviço da fé cristã, ou seja, os padres acrescentaram à liturgia católica valores afro-brasileiros como: dança, tambor, alegria.

[...] entenderam os missionários aproveitar o Marabaixo no serviço da fé cristão, principalmente nas solenidades que exaltavam o poder do Divino Espírito Santo. Os negros transplantados lhes emprestaram a eloquência dos seus instrumentos, o ardor de seu sangue, a exuberância de sua alegria, a resistência de seus músculos, a expressão mais pura de sua arte e de sua religião (PEREIRA, 1951, p. 110).

Houve então, para Pereira (1951) uma inserção de elementos negros na liturgia da Festa do Divino Espírito Santo, por iniciativa dos próprios padres. Não podemos esquecer, todavia, que esse acréscimo irá trazer implicações posteriores: perseguição e conflito das lideranças religiosas católicas que desejarão expurgar da Festa do Divino valores não europeus e uma certa autonomia da população afrodescendente em continuar realizando a Festa do Divino, doravante denominada Marabaixo segundo Lima (2011), com todos os acréscimos populares independente do aval e do controle da igreja.

Sendo assim, essa abordagem interpretativa de Pereira (1951) que os padres inseriram na Festa do Divino elementos da tradição indígena-

na e africana, remonta à origem primária do Marabaixo à tradição da liturgia católica, tal como argumenta Lima (2011), mas com o tempo, especificamente em Macapá, essa festa vai se reinventando e se ressignificando. Essa hipótese dialoga com as idéias de Carlos Alberto Steil (2001) sobre a qual o Marabaixo seria uma espécie de festejo católico à brasileira, inserido no bojo do catolicismo popular

[...] as tradições culturais não são simplesmente transportadas de um contexto para outro, e que toda transposição é sempre uma reinvenção. O catolicismo que se enraíza no Brasil está marcado por sua origem europeia, mas também pelo encontro que essa tradição teve aqui com as tradições africanas e indígenas (p. 14).

Fundado nessa ideia, poderíamos dizer ainda que o Marabaixo realizado no Estado do Amapá representa uma espécie de *Catolicismo de Preto*, (CUNHA Jr, 2001), ou seja, uma religiosidade com característica de matriz africana, mas que mantém ao mesmo tempo, práticas da liturgia católica, sem que isso traga sentimento de culpa ou desconforto aos participantes, antes, reza e festejos acontecem harmonicamente como partes de um único complexo ritualístico.

Lima (2011), expõe que no início do século XX a organização do festejo de Marabaixo em Macapá está sob a responsabilidade da família de Julião Ramos. Por essa época, Canto (1998) apresenta um documento escrito por Zacarias Leite, aluno do Padre Júlio Maria Lombard, como registro histórico do Marabaixo em Macapá, o documento relata a intolerância da igreja para com os festejos de Marabaixo. Ocorre em seguida um período de silêncio e o Marabaixo reaparece, pelo menos na literatura (jornal e livros), em meados do século

XX, dessa vez protagonizado por Julião Ramos considerado líder do Marabaixo no período.

Em 1943, através das Cartas Magnas o Amapá é desmembrado do Estado do Pará e é constituído Território Federal. No mesmo ano January Gentil Nunes é feito pelo então presidente da República Getulio Vargas o primeiro governador do Território Federal do Amapá. Com o objetivo de urbanizar a então Vila de Macapá, inicia-se um processo de desocupação das populações que ali habitavam, na sua maioria afro-brasileiros, para áreas periféricas.

Segundo Pereira (1951), essa desocupação só ocorreu de maneira pacífica por meio do intermédio do mestre e líder Julião Ramos, que convenceu os moradores que a desocupação pacífica e aceitar as terras ofertadas como forma de indenização era o melhor para comunidade. As famílias foram então remanejadas na sua maioria para as terras do Laguinho (atualmente, bairro do Laguinho), porém, algumas preferiram seguir para as terras que se resolveu chamar Favela por conta das montanhas que existiam nessa área (hoje, bairro de Santa Rita).

Essa desapropriação da comunidade negra do centro de Macapá além de beneficiar o recém criado Território Federal, solucionou a questão dos padres terem que fechar a porta da igreja matriz para impedir a realização dos festejos do Marabaixo, fato que já vinha acontecendo há algum tempo conforme relata Pereira (1951, p. 100): “A gente do Marabaixo já não entra, mesmo assim, livremente, na igreja matriz, ali realizando uma série de cerimônias e elevando cantos ou cantigas tradicionais”. Lima (2001) expõe, porém, que esta questão do conflito da igreja católica com o Marabaixo na verdade foi apenas remanejado do centro para as igrejas dos bairros onde essa manifestação passou a acontecer.

Após alguns anos, o Ciclo que acontecia em um único local (Centro de Macapá) começou a ser praticado nos bairros e localidades para onde os moradores foram remanejados, a saber Laguinho e Favela. Contemporaneamente o Ciclo do Marabaixo acontece em cinco pontos diferentes de Macapá e mais na comunidade rural de Campina Grande. Para Egídio Gonçalves e Carlos Piru (2012) o que era para representar o fim da manifestação serviu para expandir.

Esta atitude (deslocamento dos moradores da área central de Macapá para lugares mais distantes) dividiu famílias, mas fortaleceu ainda mais os laços culturais, pois naquele momento, o tocar das caixas de marabaixo, não ecoavam mais em um só lugar, ecoavam, agora, em dois, no Laguinho e na Favela (p. 9).

Por todo o exposto, pode-se apreender que o Ciclo do Marabaixo em Macapá constitui-se uma tradição atrelada ao catolicismo popular, ligada a população afrodescendente e que vem se transformando e se adaptando à sociedade macapaense em virtudes de fatores históricos, políticos, socioeconômicos, culturais e religiosos. Nesse processo, alguns aspectos vão desaparecendo enquanto que outros vão sendo adaptados/incorporados à tradição. Entre os elementos que desapareceram do ciclo, podem ser citados: fincar os mastros em frente a igreja matriz; a carioca (espécie de luta que lembra a capoeira) jogado em frente a igreja de São José; o badalar dos sinos da igreja por membros do Marabaixo e a coleta de oferendas apresentando a coroa do Divino Espírito Santo. Entre os aspectos novos inseridos no ciclo, destacam-se: fincar o mastro em frente as associações; a gengibirra (bebida feita de cachaça, gengibre e açúcar) oferecida aos participantes nos dias de Marabaixo; a concentração do festejo nas associações e o apoio finan-

ceiro por parte do Governo para realização do ciclo. Confirma-se assim que o ciclo do Marabaixo é uma tradição que, conforme diz Canto (1998, p 17): “se rearranja, se recria, se reinventa”.

Em meio a toda essa transformação, chama a atenção também o fato do ciclo integrar em seu rol de participantes, pessoas de diferentes matrizes religiosas (na sua maioria católica), no qual cada um a partir de suas experiências e expectativas pessoais, elabora e cria para si pequenos sistemas de significação que dá sentido a sua existência e vai construindo sua própria identidade balizados não apenas numa questão de crença e fé, mas levando em conta outras conjunturas, como a busca de uma integração social e a preservação da cultura.

5 Considerações finais

Diante da multiplicidade de olhares que o fenômeno do Marabaixo permite-nos fazer, tentou-se nesse artigo analisar e compreender a gênese e a dinâmica por qual passa essa manifestação.

Conclui-se que em meio ao processo histórico do Ciclo do Marabaixo, este festejo pode ser considerado como uma tradição secular afroamapaense, por consegui manter-se vivo em meios a altos e baixos, recriando-se e se reinventando de acordo com os momentos históricos.

A descentralização do ciclo; a organização do festejo a partir das associações; o recebimento de apoio financeiro de algumas empresas, mas sobretudo do poder estatal para a realização do evento e o engajamento na militância política são mudanças que contribuíram para que essa a manifestação passasse a ter maior visibilidade nos veículos de

comunicações locais, atraindo parcelas da população de vários bairros de Macapá e de diferentes matrizes religiosas.

A despeito de toda a exteriorização católico-romana, o Ciclo do Marabaixo representa uma manifestação afro-religiosa que se ajusta à realidade social amapaense e ao universo religioso de Macapá, não significando uma volta às raízes da antiga África e sim uma ressignificação de elementos que remontam à África. Oferta aos participantes (independente da vertente religiosa) por meio de elementos, símbolos e atividades rituais coletivas níveis de sentido existências e uma certa identificação étnica.

O Ciclo do Marabaixo em Macapá, por incluir em seu complexo ritualístico aspectos do catolicismo, da tradição africana e indígena, pode ser visto como um fenômeno do sincretismo religioso amazônico. Além disso, poder considerado também como uma manifestação de resistência, esperança e religiosidade ligada a população afrodescendente. Conhecer o Ciclo significa valorizar a herança do negro na dimensão religiosa do povo amapaense, bem como, exercitar o diálogo e o respeito diante da diversidade religiosa no município de Macapá.

Referências

- CANTO, Fernando. *A Água Benta e o Diabo*. Macapá: Fundação Cultural do Amapá – FUNDECAP, 1998.
- CUNHA JR, Henrique. *Africanidade, Afrodescendência e Educação*. Educação em Debate, Fortaleza, Ano 23, v. 2, nº 42, 2001.
- GEERTZ, Clifford. “A Religião como Sistema Cultural”. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

- GONÇALVES, Egídio e PIRU, Carlos. “O Marabaixo no Amapá”. In. *Tambores no Meio do Mundo. O Rufar da Cidadania*. Macapá-AP: Secretaria de Estado de Política para o Afrodescendente, 2012.
- LIMA, Wanda da Silva Ferreira, *Ciclo do Marabaixo. Permanência e inovações de uma festa cultural*. Dissertação de Mestrado em História, Mackenzie-SP, 2011.
- LUNA, Verônica Xavier. *Escravos em Macapá. Africanos redesenhando a Vila de São José 1840 – 1856*. João Pessoa-PB: Editora Sal da Terra, 2011.
- MONTORIL, Nilson. *Maracima, Marabaixo. De ladrão em ladrão a saga de uma nação*. Macapá-AP: Confraria Tucujú, 2004.
- NEGRÃO, R. *Marabaixo*. Macapá-AP (1990).
- PEREIRA, Nunes. *Shairé e Marabaixo. Tradições da Amazônia*. Recife: FUNDAJ, Editora Massagana, 1951.
- PEREIRA, Decléoma Lobato. *O Candomblé no Amapá. História, memória, imigração e hibridismo cultural*. Orientação Profa. Dra. Benedita Celeste de Moraes Pinto. Dissertação de Mestrado em História Social, UFPA, Belém-PA, 2008.
- SANTOS, Fernando Rodrigues dos. *História do Amapá*. 2 ed. Macapá-AP: Editora Valcan, 1994.
- STEIL, Carlos Alberto. “Catolicismo e Cultura”. In: VALLA, Victor Vincent (org.) *Religião e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- SALLES, Sandro G. de; ACCIOLY, Sheila M. “Marabaixo. Identidade social e etnicidade na música negra do Amapá”. In. *Conferência Brasileira de Folkcomunicação*. Teresina-PI, Ed. Folkcom 8a, 2005. Disponível em <http://www.academia.edu/644393/MARABAI-XO_IDENTIDADE_SOCIAL_E_ETNICIDADE_NA_MUSICA_NEGRA_DO_AMAPA>. Acesso em 28 de novembro de 2010.

VIDEIRA, Piedade Lino. *Marabaixo, Dança Afrodescendente. significando a identidade étnica do negro amapaense*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

VIDEIRA, Piedade Lino. *Batuques, folias e ladainhas. A cultura do quilombo do Curia-ú em Macapá e sua educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2013.

Sessão Temática 15

Leituras Libertadoras da Bíblia

A Bíblia possui um alto poder revolucionário. Jamais poderia ser vista e/ou considerada como um instrumento de alienação, subserviência ou violência do ser humano. Não há neutralidade na leitura e interpretação dos textos bíblicos. A partir de contextos, complexidades e contradições específicos de momentos históricos diferenciados, sobressai uma teologia bíblica que nasce desde baixo e provoca uma nova ordem sócio-política na qual os menores são sujeitos de sua própria história. Palavras-chave: Libertação, Análise social, Processos revolucionários.

Coordenação:

Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi (PUC-PR), e-mail:

luizalexandreroi@yahoo.com.br

Prof. Dr. Valmor da Silva (PUC-GO)

Prof. Dr. João Luiz Correia Jr (UNICAP)

Prof. Dr. José Adriano Filho (UNIDA)

Entre a paz que humaniza e a guerra que desumaniza - uma aproximação ao Salmo 120 -

*Luiz Alexandre Solano Rossi **

Resumo

O Salmo 120 é o primeiro dos chamados Salmos de Peregrinação. Nesse sentido podemos dizer que é a porta de entrada para a compreensão da realidade do povo de Deus diante de uma realidade de opressão. Muito possivelmente este salmo pode ser classificado como um salmo que combina tanto a súplica individual quanto a coletiva. Vivemos em realidades as mais diversas e em épocas as mais diferentes. O Salmo 120 não é diferente. Seu autor (a) deseja descrever a realidade em que as pessoas se encontram e, nesse caso, encontramos a descrição de uma realidade opressiva. Pessoas que optam pela paz enquanto que outras fazem uma clara opção pela guerra. Quem é um e quem é outro? A afirmação de que Javé responde quando se clama em meio à opressão é que vai desenvolver uma situação delicada entre quem sofre a opressão e quem está praticando a mesma. Existe também a belicosidade das palavras. Também a língua deve se pela paz.

Palavras-chave: paz, desumanização, guerra, solidariedade, libertação

Pós-doutor em Teologia (Fuller Theological Seminary) e em História Antiga (UNICAMP), PUCPR, luizalexanderossi@yahoo.com.br

1. Introdução

Os Salmos compreendidos entre o 120-134 têm como título “Salmos de Peregrinação ou Canção das Subidas”. A identificação destes quinze salmos distingue-os como uma coleção dentro do Livro dos Salmos (SCHOKEL, 2000, p. 121; WEISER, 1982, p. 100; GERTENBERGER, 2001, p. 317). Muito provavelmente o conjunto de Salmos era utilizado pelos romeiros que iam a Jerusalém para as festas anuais (BORTOLINI, 2000, p. 502; BALLARINI, 1985, p. 46). A brevidade deles se deve, segundo hipótese levantada por Schwantes (2012, p. 34), ao fato de que o povo poderia cantá-los “sem que se pudesse recorrer a um cancionário ou alguma folha que ajudasse a entoá-los”.

Também se faz necessário afirmar que além das circunstâncias específicas de uma caminhada, as pessoas nela envolvidas eram em geral analfabetas e, portanto, os salmos deveriam ser acessíveis à memória. Schokel (1981, p. 213), por sua vez, chama a atenção para o fato de que a brevidade é em si mesma uma característica literária muito chamativa e que condiciona poeticamente todo esse conjunto e que é marcado, também, segundo Ballarini (1985, p.26), pela repetição, alargamento e aprofundamento do pensamento. Nesse sentido, “o poeta toma uma idéia simples, um motivo literário, uma imagem e o desenvolve com economia de meios” (1991, p. 344).

O Salmo 120 é o primeiro dos chamados Salmos de Peregrinação (ou Canção das Subidas). Nesse sentido podemos dizer que estamos diante da porta de entrada desse conjunto de Salmos para a compreensão da realidade do povo de Deus diante de uma situação específica de opressão. Muito possivelmente este salmo pode ser classificado como uma oração que combina tanto a súplica individual quanto a coletiva.

A função especial desta oração seria repelir a discriminação e a difamação do salmista em terra estrangeira ou, quem sabe, o sentimento de se sentir estrangeiro em sua própria terra. O Salmo 120 abusa das metáforas e a princípio não dá explicações sobre o que vem a ser a guerra. Os próprios adversários do povo de Deus não são devidamente caracterizados a ponto de uma identificação mais específica. São qualificados, mas não discriminados. Talvez, simbólica e hermeneuticamente, seja essa a melhor situação.

Se hoje vivemos em realidades as mais diversas e em épocas as mais diferentes, o Salmo 120 não é diferente. Seu autor deseja descrever a realidade em que as pessoas se encontravam e, nesse caso, encontramos a descrição de um cotidiano marcado pelos sintomas da opressão. Somos colocados em contato com pessoas que optavam pela paz enquanto que outras faziam uma clara opção pela guerra. Quem seria um e quem seria outro? A generalidade e anonimato dos pronomes pessoais nos impedem uma identificação precisa; poderíamos assumir que o “*eu*” e o “*eles*” presentes no verso 7 renascem e se opõem a cada nova geração construindo novos projetos tanto de “paz” quanto de “guerra”. Não tenho dúvidas de que estamos diante de um salmo em que se exige fundamentalmente a paz na construção das relações sociais. Nele encontramos o belíssimo ensinamento de que há um modelo social de comportamento correto, marcado pela hospitabilidade e pela solidariedade.

2. Datação

Qual seria a data do salmo? Não há como procurar por uma data específica. Aproximações sim são possíveis. E, dessa forma, a aten-

ção recai sobre a súplica marcada pelo imperativo “*Javé tira*” que leva a acreditar que se trata de um momento em que o salmista faz uma comparação entre a situação presente e as experiências passadas de opressão e de libertação.

Sabemos que durante o pós-exílio houve grandes dificuldades políticas e econômicas para as pessoas que foram expropriadas de suas terras dentro da própria Judá. Elas poderiam até mesmo ser aceitas, mas não chegavam a usufruir de todos os direitos destinados àquelas que não eram estrangeiros. E, de forma conseqüente, tais pessoas eram forçadas a arrendar seus serviços (Dt 24.14); outras vezes podiam recolher os frutos caídos (Rt 2; Dt 24.19-21). Mas, geralmente, eram pobres e acabavam sendo assimilados aos indigentes. Schwantes (2012, p. 35) sabe das dificuldades de fixar uma data específica para os Salmos e, por conta disso, sugere:

Recomendaria avançar em tempos pós-exílicos. Parece que a diáspora já é uma realidade marcante, para o grupo que elaborou o cancionero bem como para outros que o terão usado. Afora isso, chama minha atenção a relevância atribuída a relações escravagistas que se tornaram mais e mais prementes sob a hegemonia grega no Antigo Oriente. Por isso, diria que estamos mais ou menos em torno de 300 a.C.

3. Tradução

Para Javé gritei em meu aperto

Ele me ouviu

*“Javé, livra minha garganta dos lábios de engano
da língua traidora.*

*O que você pode ganhar
que pode conseguir, língua traidora?*

Flechas de guerreiros afiadas com brasas de giestas.

*Ai para mim! Pois sou estrangeiro em Mesec
resido entre as tendas de Quedar.*

Permaneci demasiadamente entre aqueles que odeiam a paz

*Eu sou paz, e eis que começo a falar
eles estão em direção à guerra.*

4. Comentário

1. Para Javé gritei em meu aperto

Ele me ouviu

O êxodo está presente no Salmo 120 e lhe dá tanto contorno quanto densidade. A porta de entrada dos Salmos de Peregrinação nos remete à epopéia da libertação no êxodo. A libertação primordial, central e fundante da Bíblia parece ser revisitada e reatualizada a partir das condições atuais do salmista que possivelmente vive escravizado em terras estrangeiras. Um grito que surge das experiências contraditórias e humilhantes do cotidiano tal como aconteceu anteriormente aos escravos no Egito.

O salmista se coloca como herdeiro da teologia/espiritualidade libertadora do Êxodo e, ao se vincular a ela, percebe Javé como liberta-

dor em meio às incertezas que está vivenciando. A afirmação de que Javé responde quando se clama em meio à opressão é que vai desenvolver uma situação delicada entre quem sofre a opressão e quem está praticando a mesma. O aperto certamente está relacionado ao fato de ser estrangeiro.

Nos versos 1b-2 encontramos a afirmação do salmista na confiança em Javé. Clamar e responder são situações que fazem parte de seu cotidiano. Mas é necessário perceber que a expressão “clamar” nos textos bíblicos invocam um conteúdo maior do que poderíamos entender à primeira vista. Seu sentido principal e primeiro possui relação com o desespero, o grito e a dor. E, conseqüentemente, “responder” envolve muito possivelmente o prestar atenção e posterior ação diante da dificuldade – conforme a experiência clássica do Êxodo. O salmista fala no passado (gritei, respondeu), mas seus olhos não perdem de vista o presente. Vai ao passado em busca de esperança! Palavra no passado que aparecem como sinal de que ele está se referindo a alguma experiência de libertação anterior (BORTOLINI, p. 503) e que, provavelmente, tinha vivido outras experiências de libertação.

A relação “gritei-ouviu” deixa transparecer um sentido de realização atendida. Não se trata apenas de uma confissão de fé; o salmista faz de forma singular uma afirmação de confiança. A realidade é por demais severa; os inimigos surgem em maior quantidade e muito mais fortes; mas mesmo em meio à desesperança da situação, incula-se nela uma certa dose de confiança. O salmista crê contra toda a esperança. O salmo, portanto, se movimenta da angústia/ansiedade da desorientação para a estabilidade e confiança de uma nova orientação. A nova vida, livre das ameaças, é fundamentalmente focalizada sobre o Javé da libertação.

Não podemos nos esquecer que o clamor acontece a partir de dentro de uma situação por demais conflitiva. É a partir do conflito que Javé assume uma posição. Os espaços de conflito e de desumanização podem ser vistos como aqueles que funcionam como “gatilho” da ação de Deus. Assim, de acordo com o texto, o clamor nasce no interior de uma situação caracterizada pela “opressão”.

A descrição da atuação dominante e opressiva parece ser a causa do movimento das vítimas que rompe puramente a questão individual. Sem sombra de dúvida que se faz necessário não reduzir a situação vivencial do salmo 120 à categoria do indivíduo. Trata-se de perceber o tecido social sendo corrompido. Estamos, nesse sentido, diante de um clamor social que diz *não* à perpetração coletiva da violência e *sim* à restauração da integridade da comunidade. É possível afirmar que a paz somente será possível onde exista responsabilidade, confiança e segurança comunitária (DUCHROW & LIEDKE, 1989, p.114). Somos levados a pensar que o clamor tem hora e tem local. Um clamor de conotação social expresso por meio do seguinte jogo de palavras “*no aperto para mim*”.

O grito do salmista exprime a angústia da opressão e testemunha a absoluta fraqueza e impotência diante das forças opressoras. Mas, ao mesmo tempo, trata-se de um grito que novamente sobe a Javé e, como foi no passado fundante (Êxodo 7,7-10), novamente Ele acolhe os gritos de sofrimento a fim de propor libertação e proteção. A intimidação dos violentos seria o “gatilho” que provocaria o clamor do salmista exilado. Os olhos, os ouvidos, a dor, a memória e o conhecimento de Deus são trazidos para dentro da escravidão, para a libertação do povo oprimido. Somente nesses processos seria possível, enfim, conhecê-LO.

Todavia é necessário explicar que existem clamores e clamores. Nem todos eles são escutados por Javé. Por exemplo, em Miquéias 3,4 (“Depois vocês gritarão a Javé, mas Ele não responderá. Nesse tempo, ele esconderá a sua face, por causa da maldade que vocês praticaram) - se diz explicitamente que Javé não ouve os clamores daqueles que são violentos e que exercem o império da violência contra aqueles que são vulneráveis. O clamor da vítima que Javé ouve e responde é aquele clamor que penetra o céu. Um clamor que é ouvido e recebido; um clamor que atualiza para todos nós o clamor primordial de Êxodo com o qual nossa história de fé começou. Um Deus palpável, disponível e que forja uma nova solidariedade a partir do relacionamento com os mais vulneráveis.

2. “Javé livra minha garganta dos lábios de engano da língua traidora”.

A petição do verso 2 surge como um “imperativo padrão” (GERS-TENBERGER, 2001, p. 318) para que seja liberto da calamidade (cfe. 7,2; 22,21; 25,20;31,3). O pedido se inicia no v.2 deixando transparecer, claramente, que Deus tratará com a violência de um guerreiro os que possuem lábios mentirosos e línguas enganadoras. Dessa forma, clamar está em relação de correspondência com opressão. Assim podemos entender que o fato de clamar nos leva para dentro da situação social que se refere à opressão. A dor, nesse caso, não é instrumento de alienação. Ao contrário, desde dentro da contradição social é que se instalará um processo de liberdade. O lugar social apresentado pelo texto nos insere em períodos tomados pela violência. Assim, ao não especificar o local específico onde a opressão de fato acontece, o salmista indica que todo e qualquer lugar onde ela se manifeste é necessário o clamor a Javé.

Devemos ter um cuidado especial com a expressão “*nefesh*” que na maioria das vezes é traduzida em muitos textos bíblicos por “alma”. No entanto, na tradução do salmo optei por traduzir como “garganta”. Trata-se do órgão usado para comer e respirar. No entanto, trata-se muito mais do que a simples representação de um órgão. Ao contrário, representa a própria vida. Portanto, não estamos diante da idéia de uma vida abstrata, mas sim da vida em todo o seu vigor e energia. É possível identificar *Nefesh* simplesmente com a vida. Onde não existe *nefesh*, não existe vida. Na concepção bíblica da pessoa, a *nefesh* representa o centro da vitalidade, a força vital e a ânsia de viver (SCHROER, 2003, p. 84). Em questão, portanto, está a vida quando as dores sociais se manifestam com grande intensidade e violência.

Nesse verso a “garganta” (*nefesh*) aparece como o órgão que Javé deve livrar. A súplica é dirigida por causa do órgão que está sendo oprimido. E, através dessa súplica, é identificado o responsável de praticar a opressão, ou seja, aquele (s) que possuem o “lábio de mentira” e a “língua enganosa”. Mas, atenção, a ação de “livrar” acontece em uma situação de completa imobilidade da garganta. Trata-se, portanto, de uma situação em que a garganta está completa e totalmente atada e necessita imperativamente que seja “arrancada/livrada”. Ameaça e agressão da língua como mentira pode nos colocar no ambiente daqueles que praticam a fraude em relações comerciais, que abusam da ignorância, da maledicência na vida social ou da calúnia perante o tribunal.

Mas, é preciso mostrar incisivamente que o ato de “arrancar” é feito a partir do exterior, ou seja, não é uma atitude que tem seu início no próprio salmista. Ao contrário, a libertação vem de fora. É, portanto, exterior. O salmista já não possui mais fôlego. Suas forças vitais estão comprometidas. Uma ênfase em que se percebe que Javé é o único

em meio às experiências de opressão em que se pode confiar e esperar por socorro. Para Schwantes “lábios e língua precisam ser entendidas como partes do todo, como todo corpo da gente opressora” (2012, p. 37). A partir dessa compreensão a expressão “livrar/arrancar” adquire um novo colorido ao nos fazer perceber que a ação de Javé não pode ser reduzida à meras palavra; existe a necessidade imperiosa da ação!

Não nos esqueçamos que a ação de Javé jamais pode ser considerada de natureza neutra. Com isso quero afirmar que ao mesmo tempo em que Ele opta por salvar alguém de uma contradição social, Ele necessariamente se coloca contra aquele(s) que provocaram a presença e o surgimento do vulnerável. Afirmo, nesse sentido, que o salmo 120 retrata o testemunho da grandeza e da justiça divina, que realiza o que é impossível aos vulneráveis e devolve à alma a paz que os inimigos lhe roubaram e que o mundo não é capaz de dar. Transfere-se para Javé a incapacidade e a fraqueza.

Lábio de mentira e língua enganadora exerce tremenda pressão sobre a garganta. É possível verificar esse conteúdo a partir da expressão que traduzimos por “tirar/arrancar” em sua forma verbal imperativa no hebraico. O vocábulo sugere o sentido de arrancar e recuperar. Uma referência a necessidade de salvar de alguma situação. Dessa forma podemos dizer que lábio e língua estão em relação de correspondência entre eles, mas de franca oposição com a garganta. Não nos esqueçamos que as relações existentes são evidenciadas por intermédio desses órgãos, daí sua acentuada importância. O problema que faz surgir o salmo está na ameaça à garganta!

Além disso, o substantivo “lábio” é um órgão relacionado com a boca, como no Salmo 22,8. Mas também um órgão relacionado à fala como em Êxodo 6,12. De certa forma, também se relaciona com a ma-

neira de falar (linguagem) de acordo com Gênesis 11,16. Esta última indicação está próxima do sentido que lábio tem em nosso Salmo, ou seja, a maneira de falar, pois está sendo indicado que os lábios são de mentira. A expressão lábio de mentira pode fazer referência tanto a mentira oral, no sentido de falsidade, falta de verdade, como pode expressar o engano com o objetivo de estragar a outra pessoa. Geralmente na Bíblia é utilizada como expressão de violência contra o direito de outra pessoa. Relaciona-se, portanto, com a ação de testemunhas falsas (cfe. Is 32,7). Miquéias 6,12 não nos deixa esquecer que a língua traidora tem seu uso num contexto de deslealdade, de engano e de corrupção. Já o substantivo “língua” refere-se ao órgão corporal, mas também a um órgão da fala, sinônimo de linguagem. Pode ser classificada dependendo do tipo de linguagem produzido, como em “língua de fogo” (cfe. Js 5,24). No salmo 120 é possível relacioná-lo à traição.

O poema parece ser estruturado por duas queixas paralelas: ataques difamatórios (2-4) e o exílio indesejável em um país hostil longe de Jerusalém (5-7). As queixas têm aproximadamente a mesma extensão (respectivamente 21 e 22 palavras hebraicas). Contam a mesma história em versões diferentes para retratar a intensidade do sofrimento. São usadas duas metáforas para falar de um mesmo sofrimento (línguas como armas e estar em uma terra distante e hostil). Os versos 2-4 tratam de um assalto verbal que destruiu a vida do salmista. As palavras podem se tornar armas poderosas para alguns.

3. O que você pode ganhar que pode conseguir, língua traidora? 4. Flechas de guerreiros afiadas com brasas de giesta

A segunda estrofe inicia perguntando: “O que você pode ganhar que pode conseguir, língua traidora?”. É possível que essa pergunta

seja um desdobramento da estrofe anterior a partir do momento que intensifica e torna evidente a intenção daqueles que oprimem. A expressão “Flechas de guerreiro afiadas...” apresenta-se como a descrição mais pura do comportamento daqueles que possuem “lábio de mentira” e “língua enganadora”. Como esperar um comportamento diferente de pessoas que se apresentam dessa maneira em seu cotidiano?

É comum em hebraico uma fórmula de juramento imprecatória que literalmente diz assim: “Que Deus me faça isso e me acrescente isso se...” Nessa fórmula apóia-se o autor para pedir castigo exemplar. E o faz de forma interrogativa, como que duvidando, como que buscando uma pena digna do delito. Sim, ele está pedindo o castigo do culpado. Mas encarrega Deus da execução. Qual das duas atitudes sairá vitoriosa? A atitude belicosa ou a atitude pacífica?

Giesta é uma planta que oferece carvão de boa qualidade e suas brasas duram bastante. A imagem impressiona pela força: Deus é visto como um guerreiro afiando e temperando a ponta de suas flechas com o objetivo de libertar o fiel. Flechas e brasas de giesta são frequentemente usadas metaforicamente para indicar o poder violento do mal ou de quaisquer outras palavras (Sl 64,4; 140,4; Pv 25,22). Gerstenberger nos lembra (2001, p. 318) que flechas e carvão em brasa são freqüentemente usados metaforicamente para indicar o poder feroz do mal (Sl 64,4; 140,4; Pv 25,22).

A ação de Javé vai além das palavras. A reação dele ao grito do salmista é permeada de força e de poder, isto é, as flechas são afiadas. Parece-me que o poeta consegue fazer um profundo discernimento no que se refere à autodestruição dos injustos. E, dessa maneira, também estabelece sua firme convicção na justiça de Javé e em sua proteção diante daqueles que se apresentam como superiores e violentos.

4. Ai para mim! Sou estrangeiro em Mesec resido entre as tendas de Quedar

Um grito de queixa! É assim que o verso 5 abre suas portas. Um grito de desespero. Esse grito explica a afirmação do v. 4. Pode-se dizer que é um grito que nasce a partir da experiência de alguém que viveu como estrangeiro entre aqueles que odeiam a paz. Mas quando se olha para o presente o que se vê é tão somente a guerra. Parece que a guerra está instalada no cotidiano. Dela é impossível escapar. As flechas alcançam ainda que se corra desesperadamente. E como nos lembra Weiser (1982, p. 123) a língua é freqüentemente comparada com flechas (cfe. Sl 7,13; 11,2; 57,4; 64,3).

O “ai” equivale a uma desgraça que provém do engano e da mentira. Esses versos retratam os efeitos da perda da reputação, ou seja, viver como um estrangeiro na “comunidade” ou “país”. Possivelmente tudo de importante foi tomado do salmista, ou seja, sua reputação, sua comunidade e sua casa –. Gerstenberger salienta que ao dizer “*ai para mim*” os antigos israelitas tornavam pública sua queixa de uma maneira ritualizada (2001, p. 319).

No Salmo 120 o estrangeiro é alguém que se sente submetido pois é estrangeiro entre aqueles que odeiam a paz. Conseqüentemente há uma forte rejeição sobre o espaço de habitação. O fato de habitar como estrangeiro está sendo lembrado como falta de paz. Aquilo que deveria ser uma condição de tranqüilidade, descanso ou ainda repouso é transformado num ambiente de guerra. Pode-se dizer que certamente não está habitando de forma tranqüila.

Ser estrangeiro é usado para expressar o tipo de relação social que deriva do fato de pertencer a grupos étnicos diferentes, isto é, enquanto os habitantes de Mesec e Quedar são lembrados como aqueles que

odeiam a paz, o grupo que canta o salmo define-se como sendo da paz. Assumimos que o texto trata de experiências atuais do exílio. O estrangeiro se torna o alvo preferencial da ação desumanizadora e do desdém comunitário daqueles que deveriam agir de forma solidária. É também importante ressaltar que o vocábulo “estrangeiro” é frequentemente utilizado na literatura pós-exílica. A menção de Quedar e Mesec podem estar fazendo referência a memórias antigas, ou seja, experiências passadas de ser estrangeiro. No presente, o poeta identificado como um estrangeiro dentro da própria terra poderia expressar o nível da opressão sentida.

Num primeiro momento é possível especificar Quedar e Mesec como regiões de tribos nômades. Quedar é identificado em sentido geral com áreas de tribo árabe. Historicamente tribos árabes apoiadas pelos persas se rebelaram contra a Assíria no tempo de Assurbanipal (653-648). Mesec e Quedar também são descritos como regiões comerciantes (Ez 27.13; 27.21). Em alguns contextos os lugares são definidos como lugares de terror (Is 21.16-17) Porém em Is 42.11 e Ct 1.5 a referência a Quedar é de um ambiente de paz. Guerra ou paz se apresentam com algum grau de incerteza. Talvez estejamos mesmo diante de tradições e/ou memórias diferentes que foram juntadas a fim de compor esse salmo.

No entanto, Mesec e Quedar são lugares geograficamente distantes um do outro. Pode-se, portanto, depreender que o salmista não deve estar exilado num e noutro lugar ao mesmo tempo. Mesec era um lugar conhecido por sua brutalidade e violência (povo hostil) e Quedar, localizado no deserto sírio, era conhecido como um lugar insuportável de viver. Assim, entendê-los simbolicamente pode ser a melhor saída (WEISER, 1982, p. 742; KRAUS, 1995, p. 587). A sugestão de Borto-

lini (2000, p. 503) é a de que o salmista quis dizer que vive seu exílio abandonado (Quedar) e em meio à gente cruel e violenta (Mesec). Não há como evitar a sensação de que o salmista vive uma situação de plena hostilidade que o desestabiliza por completo. Talvez o poema esteja perdendo em concretude histórica, todavia, ganha em alcance universal justamente por causa de seu último verso.

Lembranças do passado: morei como estrangeiro em Mesec e habitei em tenda de Quedar são explicações feitas a partir de lembranças do passado. Habitar está em relação a estrangeiro e, por isso, é preciso pensar em habitar como estrangeiro. O estrangeiro é aquele que vive com direitos diminuídos. Possivelmente são “pastores de ovelhas, guardadores de rebanhos” (SCHWANTES, 2012, p. 37) porque a expressão “tendas” possivelmente indica a condição de vida de pastoreio e que provavelmente são espoliados em seus salários e em suas diárias. Bortolini (2000, p. 504) segue na mesma direção ao afirmar que o Salmo supõe que a pessoa exilada faça trabalhos forçados. Alguém que teve que sair de seu país por dificuldades políticas ou econômicas para habitar em outra terra temporariamente.

A paz, portanto, deveria ser pensada como um processo social entranhada na tessitura das relações interindividuais. Trata-se de uma dinâmica através da qual se constrói a justiça e se diminui a violência. Condições e circunstâncias não desejadas são superadas ou pelo menos reduzidas através da paz. Parece-me claro que a paz não pode ser pensada como algo dado, imóvel e petrificado. Contrariamente, é algo a ser instaurado e construído pelos seres humanos. Sempre deve ser compreendida como um processo, um devir, um continuum que abre a perspectiva de novas possibilidades, horizontes e olhares diversos. A cristalização da paz também significa o aprisionamento dos sonhos de liberdade.

6. Permaneci demasiadamente entre aqueles que odeiam a paz
7. Eu sou paz, e eis que começo a falar, eles estão em direção à guerra

A permanência no estrangeiro possivelmente durou muito tempo (Kraus, 1995, p. 588). Muito possivelmente os violentos não deixavam o estrangeiro viver em paz. Se aqueles que odeiam a paz se encontram localizados no verso 6 presumidamente poderíamos encontrar na outra ponta da corda o “eu amo a paz”. Literalmente podemos ler no início do verso 7: “*Eu sou paz*”. A totalidade de seu ser se volta para um projeto de paz interior assim como de paz exterior. E, possivelmente, por causa dessa relação bem construída e definida com a “paz”, o *’ani* (eu) não reage diante da proposta de guerra. O v. 7 está em oposição à primeira estrofe. Mas principalmente a relação de oposição se faz com o v. 1b onde Javé é chamado e Ele escuta. No v.7 o ato de falar encontra como resposta a guerra. Estamos diante de uma falar intensivo característico do verbo hebraico no piel. Por isso, é possível dizer que tanto “chamar” no v.1 quanto “falar” no v.7 representa atitudes de comunicação e estão em relação de correspondência. Entretanto, essa relação se faz em oposição quando averiguamos a resposta de um e de outro.

É possível e necessário verificar as relações de correspondência no texto, e.g, *eu/eles, paz/guerra*. Com Javé, no início, há uma relação de humanização. Todavia, no final, as palavras indicam e orientam para a compreensão de que a desumanização se faz mais forte. A saudação nada cordial do “*eles*” indica, necessariamente, o tipo de comportamento assumido em relação àqueles que estavam em situação de vulnerabilidade. Podemos dizer, na verdade, que estamos diante de dois projetos distintos de comportamento e de construção das relações individuais. Um direcionado para a paz e a fraternidade e outro

direcionado para a guerra e a violência. A partir do momento em que as relações interindividuais são pessimamente construídas, passamos a ver inimigos em todas as partes. Não nos vemos mais como membros de uma mesma fraternidade humana; ao contrário, nos vemos como adversários que precisam decididamente ser vencidos. Porém, o salmista se nega a imitar o inimigo. Ele não é refém do desejo mimético. Diz não à vingança e ao desejo ancestral de Caim e de Lameque. O círculo vicioso da violência é interrompido a partir da fundação da paz.

Também é possível encontrar de forma sublinhada no verso 7 a atitude de paz do salmista, que se harmoniza com todo o seu modo de ser: *sou paz*. Ele se define a partir de uma condição. A paz vai com ele. É sua companheira. Seus passos indicam a direção da paz. Faz um caminho bastante específico, pois não pode negar aquilo que ele mesmo é. Shalom, antes de qualquer coisa, se encontra no presente. Não se trata, num primeiro momento, de um ideal para preencher um futuro distante de nós. Uma possível contradição do cotidiano: se ele fala em paz, então seus adversários procuram a guerra. Uma enigmática dissonância da vida.

Conclusão

O salmista está sozinho, vulnerável e não tem ninguém com quem partilhar idéias e nobres metas. Embora a dor expressada nas queixas seja pessoal, ela também tem uma dimensão comunitária. O salmista está sofrendo a partir de uma comunidade disfuncional que o ataca e o ostraciza ao invés de recebê-lo e ouvi-lo. A sociedade abraça soluções violentas. Aqueles que falam paz encontram-se à margem, marginalizado e guetificados.

O Salmo 120 traz em si mesmo uma forte marca e agenda profética. Esse seu caráter profético emerge do aspecto fundamental de crer na presença do amor solidário de Deus e de acreditar que os seres humanos têm uma vocação efetiva para serem portadores da paz. A expressão muito feliz de Josaphat segue pelo mesmo caminho ao afirmar que “o ser humano é um tecido de paz” (2005, p. 21). Uma percepção clara e consistente de que o ser humano não pode ser reduzido ao seu aspecto biológico. Ele traz em si mesmo uma complexidade muito maior e, porque não dizer, misteriosa. Somos uma multiforme composição de fios de verdade, liberdade, justiça, amor e solidariedade.

Qual seria o caminho para o fim da violência? Bingemer (2005, p. 147) nos ajuda a perceber e a trilhar um possível caminho:

Não é certamente o de combatê-la brutalmente, fazendo-a crescer em lugar de decrescer, com represálias e retaliações. O construtor da paz será aquele que, com coragem e lucidez, identificar o conflito e suas raízes e assumi-lo a partir de dentro, propondo-se a trabalhar com o melhor de suas energias para tornar possível a restauração da vida feita pedaço pela guerra e a barbárie.

Quando a violência, seja ela física ou simbólica, for reduzida, haverá espaço para o nascimento de nova vida.

Referências

- BALARINI, T. & VENANZIO, R. *A poética hebraica e os Salmos*. Petrópolis: Vozes, 1985
- BINGEMER, Maria C.L. O Deus desarmado. In: “*Violência e paz à luz da*

- Pacem in Terris*”, p. 127-149. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BORTOLINI, J. *Conhecer e rezar os salmos*. São Paulo: Paulus, 2000
- BRUEGGEMANN, W. *Spirituality of the Psalms*. Minneapolis: Fortress Press, 2002
- DUCHROW, U. & LIEDKE, G. *Shalom, Biblical Perspectives on Creation, Justice and Peace*. Geneve: WCC Publications, 1989.
- GERSTENBERGER, E. S. *Psalms, part 2, and Lamentations*. Grand Rapids: Michigan, 2001
- GIRARD, M. *Como ler o livro dos Salmos: espelho da vida do povo*. São Paulo: Paulinas, 1992
- JOSAPHAT, C. A mensagem profética da *Pacem in Terris*. In: “*Violência e paz à luz da Pacem in Terris*”, p. 11-23. São Paulo: Paulinas, 2005
- KRAUS, H.J. *Los Salmos*, vol. II. Salamanca: Sígueme, 1995
- SCHOKEL, L.A. *Treinta salmos: poesia y oracion*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981
- SCHOKEL, L.A. *A Manual of Hebrew Poetics*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000
- SCHOKEL, L.A. & CARNITI, C. *Salmos II (73-150)*. São Paulo: Paulus, 1998
- SCHROER, S. & STAUBILI, T. *Simbolismo do corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- SCHWANTES, M. *Salmos da vida: a caminho da justiça*. São Leopoldo: Oikos, 2012.
- WEISER, A. *The Psalms*. London: SCM Press, 1982

Salmos com imprecações: uma abordagem libertadora

*Cássio Murilo Dias da Silva **

Resumo

Muitos salmos do Antigo Testamento apresentam imprecações nas quais o salmista invoca o mal sobre seus adversários e perseguidores. A linguagem violenta cria problemas para o cristão, pois parece incompatível com o mandamento do amor ao inimigo. E, não obstante, tais salmos são Palavra de Deus. Este estudo apresenta basicamente dois pontos: primeiro, a distinção entre “maldição” e “imprecação” e como isso se aplica aos salmos; segundo, um mosaico de pontos paralelos entre, por um lado, os salmos com versículos imprecatórios e, por outro, várias intuições e *insights* da Teologia da Libertação e dos cantos das CEBs. À guiza de conclusão, alguns pontos para superar a dificuldade da leitura cristã desses salmos.

Palavras-chave: Salmos, Libertação, Pastoral.

* Doutor em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma, professor de Antigo Testamento na Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: cassio.silva@puocs.br

1. Nomenclatura e distinções

Na língua hebraica, são três as raízes verbais para dizer “amaldiçoar”: הלל, ללל e ארר.

O primeiro verbo – הלל – é um termo jurídico, utilizado em textos que falam da maldição proferida em vistas a obter um testemunho veraz (Pr 29,24; Lv 5,1), ou para identificar quem cometeu um crime (Jz 17,2), ou mesmo para impor a fidelidade a um pacto (Gn 26,28; Ez 17,19). Uma maldição escrita pode ser dissolvida na água para torná-la “água de maldição”, que fará o mal à pessoa não sincera que a beber (Nm 5,23-28). No *Piel*, a segunda raiz ללל indica um ato de rebeldia que se justifica somente em caso de legítima ira; todavia, sem justo motivo, a maldição não se cumpre (Pr 26,2). Por fim, ארר – cujo significado é “fazer (sentido ativo) ou declarar (sentido passivo) uma pessoa ou coisa ארר [maldita]” – é o verbo aplicado a quem tem autoridade ou mesmo o poder para executar a maldição (Gn 3,14.17; 9,25; 49,7). As maldições construídas com o passivo de ארר – ארר [maldito] – têm duas finalidades:

- (a) declarar / fazer uma pessoa (ou coisa) *maldita*;
- (b) criar uma “zona de maldição”, isto é, descrever uma conduta que, se seguida, torna quem a pratica alguém amaldiçoado (Dt 27,15-26; Js 6,26; Jz 21,18; 1Sm 14,24.28; Jr 48,10).

1.1. Maldição ou Imprecação?

Os estudiosos não são unânimes quanto a falar de “salmos de *maldição*” ou de “salmos de *imprecação*” (ou “salmos *imprecatórios*”). Não se trata de uma simples questão de palavras. Ao contrário, esta definição faz parte do núcleo de um problema complexo, intimamente ligado à interpretação dos textos.

Como o primeiro ponto da questão é de tipo terminológico, convém iniciar a discussão com uma abordagem filológica: “Maldição” e “imprecação” são sinônimos? Etimologicamente, há alguma diferença entre os termos? Ou a diferença se solidificou no uso?

Para o português e as demais línguas latinas, um bom ponto de partida é conferir a etimologia do latim. No dicionário Forcellini (1940), pode-se encontrar o seguinte:

Imprecatio: exsecratio, devotio, dirae; *maledizione*; ἀρά.

Imprecor: cum acc. rei, est alicui precari, et occurrit. (a) in malam partem pro mali quippiam precari; *maledire*, pregar male.

Maledictio: actus maledicendi, obtrectatio; dire male, sparlare, κατηγορία.

Maledico: maledicere est in aliquem maledicta, idest convicia, contumelias, proba conjicere, maiedictis incessere, obtrectare, allatrare; καλολογέω.

Logo se nota que a etimologia é uma via infrutífera, uma vez que a distinção dos vocábulos “maldição”, “imprecação” e correlatos não vai além de nuances sem considerável importância. Deve-se, portanto, adotar outro ponto de referência: o aspecto funcional dos termos, conforme o conceito subjacente aos textos bíblicos.

Convém retomar algumas tentativas para definir uma nomenclatura.

No início dos anos 1950, uma primeira foi feita por Tuya:

a *imprecação* bíblica é o desejo aparente de um mal que se pede a Deus sobre uma pessoa ou coisa, e a *maldição* é o desejo deste mal diretamente proferido contra uma pessoa ou coisa (TUYA, 1951, 187-188).

Tuya se preocupa com o problema moral das *imprecações* e sua argumentação tem a finalidade de salvar a santidade do salmista e a inspiração do texto. Por isso utiliza o termo “aparente”. Com efeito, nas suas conclusões, ele afirma:

Em vários casos, as ‘imprecações’ [notar as aspas] não são exatamente isso, mas simples desafogos do sentimento natural, que não incluem verdadeiro desejo da maldição que expressam (TUYA, 1952, 28).

Mas o problema desta interpretação é fazer exegese do autor, isto é, da sua intenção, e não do texto, projetando sobre o salmista os próprios (pré-)conceitos morais.

Posteriormente, na década de 1980, um exercício de releitura de textos bíblicos na Índia (AA. VV., 1984, 343-346), não obstante a falta de uma clara distinção dos termos, chama a atenção para o aspecto não vingativo (e, por conseguinte, temporal) das *maldições*: elas raramente são punitivas, isto é, reações contra um mal já cometido; geralmente, elas são preventivas, isto é, referem-se ao futuro.

Também os dicionários bíblicos acentuam este aspecto preventivo da *maldição*, mas não fazem uma clara distinção entre *maldição* e *imprecação* (TDOT: I, 405-418; DTMAT: I, 355-360; DBS: V, 746-751; ABD: 1, 1218-1219; NIDOTTE: 4, 491-492; NIDB: 1, 810-812. Para uma distinção entre a simples maldição e a maldição como medida retributiva ou punitiva, cf. IDB: 1,749-750).

O problema se faz ainda mais complexo quando se levam em consideração os muitos momentos e situações nos quais se utilizam *maldições* ou *imprecações*: textos legislativos (Dt 27,15-26; 28,15-46); conclusões de pactos (Jr 11,3); guerras (1Sm 14,24.28; Jz 5,23); vinganças (Gn 4,24, Sl 7,14-18; 9,18-18; 109,6-15; 136,8-9); processos (Nm 5).

Por outro lado, também Deus *maldiz*: a serpente (Gn 3,14); a terra (Gn 3,17; 5,29); quem maldiz Abraão (Gn 12,3); os transgressores da lei (Lv 26,14-45; Dt 11,26-29; Js 8,34) e os infiéis (Jr 24,9; 25,18; Zc 5,3; 8,13).

Como em muitos outros casos, a distinção entre *maldição* e *imprecação* parece ser problema nosso, e não dos personagens e autores bíblicos.

Visto que a etimologia e o contexto demonstram-se critérios não decisivos, convém tomar outro caminho: o conteúdo das maldições/imprecações.

Nesta linha, Stadelmann (1988, 319) adota como critério a especificidade das desgraças invocadas:

As conseqüências da maldição são calamidades de caráter genérico, causadas por um poder transcendente, ao passo que nas imprecações são especificadas as desgraças, a serem aplicadas ao infrator, como também se nomeiam as divindades invocadas para se incumbirem dessa sinistra tarefa.

Stadelmann chega a esta distinção após estudar “documentos oficiais”, isto é, códigos de leis, tratados de pactos políticos e títulos de propriedades do Antigo Oriente Médio. Há de se notar, porém, que na Bíblia, exceto no caso daquelas proferidas pelos pagãos, as maldições/imprecações invocam sempre YHWH para executá-la. Não obstante, a distinção proposta por Stadelmann representa um passo adiante, porque leva em conta o texto e a função da maldição/imprecação nele.

1.2. Uma distinção funcional

A função da maldição/imprecação no texto não é o único critério a ser levado em consideração para se estabelecer uma distinção fun-

cional. Há outros: a formulação (sintagma) com que se invoca o mal, a relação de inimizade entre as pessoas envolvidas e a autoridade institucional de quem invoca o mal. Em termos de hierarquia dos critérios, o primeiro é a formulação.

- 1) **Formulação:** presença ou não do *sintagma* com o termo מְרִירָה [*mal-dito*]. Este critério já estabelece uma importante divisão por duas razões. Primeiro, porque caracteriza formalmente os textos; segundo, porque os demais critérios estabelecem subdivisões a esta primordial, uma vez que o Antigo Testamento contém uma grande quantidade de fórmulas e figuras para exprimir o desejo que uma desgraça atinja alguém.
- 2) **Função:** *prevenir ou vingar* uma transgressão/ofensa. O mal invocado pode estar ligado a (e condicionado por) um eventual fato futuro, que trará a desgraça ao seu fautor (Dt 28,15-46); diferentemente, o mal pode igualmente ser invocado como recompensa por uma ação passada ou praticada no presente e que prejudica quem invoca a maldição/imprecação, algum de seus entes queridos ou alguém com o qual o invocador se solidariza (Salmos; 1Rs 21,19.29).
- 3) **Relacionamento** entre as pessoas envolvidas: *inimizade* ou *não*. Ligado ao critério anterior. A inimizade (ou pelo menos a mágoa) subjaz nitidamente a invocação dos males como vingança (Salmos; 1Sm 17,43-47; 2Sm 22,38-43). Diferentemente, as invocações preventivas (isto é, as não vingativas) endereçam-se tanto a amigos como a inimigos (Dt 27,15-26; Js 6,26; Jz 21,18; 1Sm 14,24.28).
- 4) **Autoridade institucional** de quem invoca a desgraça sobre outra pessoa. Trata-se de um elemento importante, porque implica também a possibilidade de executar a vingança sem a necessidade de apelar para a divindade. Na prática, a questão é saber se a maldição/

imprecação se dá em linha vertical descendente, em linha vertical ascendente ou mesmo horizontal. Exemplos de *maldições* invocadas com autoridade (vertical descendente): a Noé roga sobre Can (Gn 9,25) e a proferida pelos sacerdotes em um processo (Nm 5). Diferentemente, a ausência de autoridade se dá nos casos em que se deseja o mal ao rei (vertical ascendente: 2Sm 16,7-8) ou aos inimigos (horizontal: Salmos): não tendo como retribuir o mal, pede-se a Deus que derrame a sua ira contra o malvado. Não há dúvida de que somente Deus tem o poder de executar o mal desejado (Gn 3,14.18), mesmo nos casos em que a pessoa que profere a maldição/imprecação fala em seu nome (1Rs 21,19; 2Rs 7,1-2; Am 7,16-17).

Aplicando esses critérios, chega-se à seguinte conclusão: “maldição” é o termo genérico para qualquer tipo de invocação de um mal sobre uma pessoa ou coisa, independente de a formulação conter a palavra *רודף* [*maldito*]; “imprecação”, por sua vez, é a maldição na qual concorrem os seguintes elementos:

- 1) **Ausência** da formulação com *רודף* [*maldito*] e quase sempre também da raiz *רע* [*amaldiçoar*].
- 2) Função **vingativa**, supondo uma agressão já ocorrida e, portanto, a culpa do amaldiçoado. Este critério quase sempre está ligado à especificidade dos males invocados (primeiro critério de Stadelmann).
- 3) **Inimizade** ou confronto entre o amaldiçoado e o amaldiçoador, supondo pois uma vingança ou retribuição por uma ofensa.
- 4) **Não autoridade** institucional da parte de quem profere a imprecação, de modo que não tenha meios nem forças para executar a vingança e não lhe reste outra possibilidade a não ser invocar que Deus a realize.

1.3. Os Salmos

As precedentes precisões conduzem a uma primeira conclusão a respeito dos salmos que contêm versículos nos quais se invoca o mal sobre adversários e inimigos: não são salmos de maldição, e sim de *imprecação*. Além disso, há de se notar uma característica própria de tais poemas: enquanto em outros textos do Antigo Testamento tanto as *maldições* (mesmo quando vingativas) como as *imprecações* imputam um castigo mais pesado do que a transgressão ou ofensa recebida, nos salmos há uma proporcionalidade entre a ofensa (ou o crime) e o mal imprecado.

Com efeito, nos textos legislativos, a desobediência à *Torah* provoca a esterilidade dos campos e dos rebanhos, a pobreza, a guerra, a escravidão e outros males como uma lenta tortura até a morte, e que ainda se prolonga e atinge até mesmo os descendentes (Dt 27,15-26; 28,15-68). Mesmo quando a *maldição* tem como finalidade a vingança ou a retribuição por uma injúria:

- No episódio da queda, Deus condena a serpente a se arrastar sobre o ventre e a combater eternamente a descendência da mulher, à mulher ele impõe a dor no momento do parto, ao homem cabe a prolongada fadiga para lavrar a terra e também a morte física (Gn 3,14-19).
- Caim será castigado com a completa esterilidade da terra (Gn 4,11-12).
- Noé impõe a Can uma escravidão eterna aos seus irmãos (Gn 9,25).
- Amasias não aceita a palavra de Amós e o expulsa de Betel; o profeta anuncia o destino do sacerdote: sua esposa se prostituirá e seus filhos cairão à espada, enquanto o próprio Amasias morrerá em terra impura (Am 7,17).

E se a injúria provoca a morte de alguém, o que se deseja é o injuriador também morrer, mas não só: deseja-se também que seu cadáver fique sem sepultura (1Rs 21,23-24). Nos Salmos, porém, a vingança que se pede a Deus não vai além do mal recebido.

Por outro lado, é necessário notar que tal proporcionalidade não significa somente invocar uma retribuição que não seja superior aos crimes, mas significa também – e principalmente – invocar uma retribuição que não seja inferior à maldade sofrida.

As situações que fazem o salmista imprecar não são estranhas ao nosso tempo: amizade traída, violência imotivada, vários tipos de injustiça praticados contra o mais fraco, calúnia contra o justo, atentado à vida e à integridade física do inocente, abuso de poder.

Quando a perseguição é presente e constante, e quando não tem força (e poder) para se defender nem alguém com força (e poder) para defendê-lo ou vingá-lo, o salmista pede a Deus que faça recair sobre seus adversários o mal eles lhe desejam (7,16; 9,16-17; 57,7); semelhantemente, a calúnia tenha como paga a confusão dos inimigos (35,19.26; 40,15-16; 52,7-9; 53,6; 55,10; 64,9; 70,3-4; 71,13.24; 120). Quando, porém, se trata de violência ou destruição já ocorridas, que igual ruína e crueldade recaia sobre os malvados, seja por meio de uma intervenção direta de Deus, seja pela ação de um inimigo deles (58,3.7-11; 69,23-29; 109; 137,8-9; 140,2-4.11-12). Em uma palavra, que recaia sobre os perversos o mesmo mal feito, provocado ou desejado.

Por outro lado, é importante notar que nos salmos com imprecacões, a “praga” não é o objeto principal nem ocupa a totalidade de tais poemas. Na verdade, o mal imprecado ocupa apenas poucos versículos e é quase sempre acompanhado de outros dois elementos, que normalmente o precedem: a denúncia do mal recebido ou com o qual o

salmista se vê ameaçado; confiança e certeza de que Deus virá julgar a situação e se posicionar a favor do inocente. Nos salmos com imprecizações, muitas vezes há também uma renovação de esperança e um voto de louvor a Deus.

2. Teologia da Libertação

Entre a injustiça retratada na Bíblia, especialmente no Antigo Testamento, e a injustiça sofrida por muitas pessoas em nossa sociedade existe uma analogia de situações que serve como pano de fundo para uma leitura libertadora da Sagrada Escritura. Uma reflexão crítica exige que se contemplem o aspecto teórico e o aspecto prático desta leitura.

O aspecto teórico é oferecido pela Teologia da Libertação, enquanto o aspecto prático fica por conta da prática pastoral, incluindo as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Não é o caso de discutir aqui os valores e os limites de qualquer um desses elementos. O que interessa a esta exposição é observar como os salmos com imprecizações são lidos e relidos em um contexto concreto de opressão, violência e direitos negados.

2.1. Três conceitos fundamentais

Convém iniciar com uma breve apresentação de três ideias chave da Teologia da Libertação, conforme os artigos de BOFF (1990, I, 79-113) e AGUIRRE & VITORIA CORMENZANA (1990, II, 539-577):

- 1) A Bíblia é lida como Palavra de um Deus que não se cala, mas reage diante de uma situação concreta na qual o povo sofrido se encon-

tra, em luta por *justiça*, liberdade e verdadeira vida. A Teologia da Libertação não estuda a *justiça* como um conceito, nem faz uma reflexão que se fundamenta no campo semântico, no significado e nos sinônimos em grego e hebraico. Ao contrário, parte da situação real de *injustiça* vivida, da questão radical dos pobres e da dignidade do ser humano (AGUIRRE & VITORIA CORMENZANA, 1990, 540). Diante da negação da liberdade e da salvação desejadas por Deus, a fé não pode calar, mas deve buscar uma resposta aos gritos de quem sofre injustiças.

- 2) Para uma leitura libertadora da Bíblia, há de se interrogar a totalidade da Sagrada Escritura tendo como perspectiva a situação de quem é excluído e oprimido: eles são os preferidos de Deus. Pergunta-se portanto: Como Deus fala aos excluídos e oprimidos de modo a responder à situação em que se encontram hoje? Privilegia-se a *aplicação*, e não a *explicação*: o sentido textual está em função do sentido atual; busca-se a força transformadora dos textos bíblicos, acentuando (sem reducionismos) o *contexto social* da mensagem, para traduzi-la adequadamente ao nosso contexto. Deste modo, a Escritura é lida com os pobres, incorporando a leitura (e sabedoria) popular à leitura (e sabedoria) científica (BOFF, 1990, 108-109).
- 3) *A pobreza e a exploração* não são acontecimentos casuais, e sim produtos de determinadas situações e estruturas econômicas, sociais e políticas que geram pobres sempre mais pobres e ricos sempre mais ricos, em um processo de *opressão* constante e institucionalizada. O *empobrecido/oprimido* tem muitos rostos: crianças, jovens, anciãos, índios, negros, mulheres, lavradores, operários, “sub-empregados” e desempregados, favelados, moradores de cortiços, e os mais diversos marginalizados. Assim, o termo “pobre” engloba todas as

categorias de *oprimidos*, que não são vistos como recebedores passivos de uma ação paternalista, e sim como “sujeitos” de uma transformação das bases do sistema econômico e social (BOFF, 1990, 102-106).

2.2. Um caso típico: a Bíblia Pastoral

Um exemplo característico deste tipo de leitura é a “Bíblia Sagrada - Edição Pastoral”, não tanto em seu texto, mas bem mais nas suas notas de rodapé (compostas por Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin), que oferecem um bom retrato do momento teológico do Brasil (e da América Latina) nos anos 1970-80. Nelas é possível notar com clareza a presença e a articulação daqueles três conceitos fundamentais.

Por uma questão de coerência com o assunto desta exposição, os exemplos a seguir são pinçados das notas aos salmos com imprecisões. Todavia, há de se notar a mesma índole está presente em todas as notas e introduções da assim chamada “Bíblia Pastoral”.

1) Diante da injustiça concretamente experimentada, é necessário um comportamento de *denúncia*. A razão é simples: a opressão não é uma categoria semântica, mas algo real e presente. Exemplos:

Sl 5,9-11: O salmista denuncia a grande arma dos injustos: acusar e condenar os inocentes que lhes atrapalham os planos perversos. A verdadeira justiça consiste em declarar a culpa de uma estrutura criada pelos injustos.

Sl 9,20-21: Na raiz da injustiça está a auto-divinização humana: usurpando o lugar de Deus, o homem cria mentira fundamental, de onde nasce o espírito de desigualdade que gera relações injustas de todo tipo.

Trata-se de uma injustiça estrutural, não somente uma viciada relação entre indivíduos. O motivo apresentado a Deus para que ele aja é que ele próprio foi repudiado pelos injustos: Deus é poder; todavia, como os homens querem ser deuses e não conseguem, eles estendem a mão e usurpam o poder, descartando Deus e ocupando o lugar dele. Inocente é quem, por não agir assim, é marginalizado. São as relações injustas e desiguais.

2) Deus não pode se calar ao ver que seus aliados são oprimidos. Eis porque a oração dirigida a ele é *eficaz*! Os comentários da “Bíblia Pastoral” apresentam dois aspectos complementares:

a) Demonstram que Deus toma o partido dos empobrecidos:

Sl 6,9-11: Supõem a cura. Malfeitores e inimigos são os injustos que duvidam da ação de Deus. Agora ficam envergonhados, pois a cura do doente é uma prova de que Javé ouve o clamor dos aflitos.

Sl 54,6-7: Deus se alia ao pobre e ao oprimido, para libertá-los dos poderosos que os exploram e oprimem. O pobre confia nessa fidelidade de Deus e suplica por justiça: que Deus volte contra o injusto o mal que este fabrica para os outros.

Sl 58,7-10: Diante da obstinação dos injustos, a súplica assume tom apaixonado e, com seis imagens acumuladas, pede-se que Deus manifeste sua justiça, fazendo os injustos desaparecer.

Afirmar que os pobres são os preferidos de YHWH significa afirmar também que a justiça é um atributo essencial de Deus: ele não pode agir se não tomando o partido das vítimas das injustiças. Por isso, o comentário ressalta o efeito bumerangue da imprecação: que o mal desejado ao oprimido não somente não se realize, como também recaia

sobre os ímpios. Uma vez que Deus é fiel à sua aliança com os pobres, o que se impreca é que YHWH faça justiça contra os inimigos de seus aliados.

b) A preferência de Deus pelos pobres faz surgir neles uma atitude de confiança:

Sl 55,16-24: Em vez de fugir, o salmista parte para a súplica: que Deus faça justiça, castigando os injustos para resgatar a honra e a vida do inocente. Característica fundamental do injusto é *não temer a Deus*, ou seja, ele tenta usurpar o lugar de Deus, falsificando a si mesmo e tornando-se um falso deus, promotor da escravidão e da morte.

Sl 71,14-16: Enquanto espera a libertação, o justo confia tanto, que já promete proclamá-la através do louvor.

Uma vez que os arrogantes não aceitam a correção, a vingança invocada pelo salmista é que Deus lhes faça conhecer a vergonha e a morte. Nos comentários, a oração e a imprecação aparecem como meios eficazes para provocar a libertação e a justiça; a ênfase, todavia, é dada à consequência prática da imprecação, a saber, a libertação.

3) Enfim, reitera-se a *força transformadora* dos pobres, como sujeitos da luta, bem como da derrota do opressor:

Sl 9,16-19: A persistência dos pobres na luta faz aparecer o Deus justo, que revela qual é o processo da injustiça: os injustos sofrerão as consequências de seus próprios projetos.

Sl 10,12-18: A reviravolta histórica e social começa quando os pobres tomam consciência de sua própria situação e convocam Deus para dar eficácia à luta deles. É através desse clamor dos pobres que Deus se liberta da prisão onde os injustos o pretendem confinar. Desse modo, Deus irrompe na

história através do desejo expresso pelos pobres. E estes, fortificados, acabam derrotando a injustiça “para que o homem terreno já não infunda terror”

Sl 137,8-9: Em vez de cantar o seu folclore, os exilados entoam esta maldição: Feliz quem fizer justiça, destruindo até a raiz a ambição que gera escravidão e morte.

Pedir a Deus que venha fazer justiça não exclui – antes, exige – a participação ativa das vítimas injustiçadas: o homem age no nível dos fatos, isto é, na luta e na união que constroem relações fraternas e justas; Deus, por sua vez, age no nível dos significados, isto é, toda vitória dos oprimidos é sinal de que Deus estava do lado deles. A imprecação, portanto, se transforma em pedir a Deus tanto a vitória nas lutas, como a força e a coragem no caminho, para que se criem verdadeiras condições para que o juízo de Deus se manifeste na história. A nítida ênfase dada à necessidade de união e compromisso dos pobres para derrotar a opressão e o mal desempenha a função de alertar os pobres que não introjetem a ideologia de uma sociedade voltada para o lucro, o prazer e o consumo.

3. Cantando a libertação

A exposição feita até aqui tratou separadamente de dois objetos – os salmos com imprecações e a Teologia da Libertação – de modo a destacar, em cada um deles, um esquema tripartite. Para os salmos com imprecações: (a) o grito de socorro, motivado pela injustiça e/ou ofensa; (b) a confiança e a certeza de que Deus virá para julgar e libertar; (c)

a imprecisão, especificando como Deus deve agir e derrotar o ímpio.

Para a Teologia da Libertação: (a) denúncia da injustiça; (b) a confiança e a certeza de Deus virá para julgar e libertar; (c) a convocação dirigida aos que querem a justiça – oprimidos ou não – para que se unam e ajam para transformar a sociedade.

Não é difícil observar as semelhanças e as diferenças. A diferença mais acentuada encontra-se no terceiro elemento: nos salmos, a *imprecisão*; na Teologia da Libertação, o *incentivo* para se perder o medo e participar da luta. Enquanto o salmista apela a Deus porque se sente fraco e sem ninguém que o defenda, a reflexão teológica da América Latina convida os fracos a se tornarem fortes por meio da união.

Esta mesma índole está presente nos cantos inspirados pela busca da libertação e da transformação da sociedade, tanto naqueles entoados pelas CEBs, como naqueles utilizados em campanhas da fraternidade. Alguns exemplos:

1) Versos que *denunciam* e *evidenciam* situações concretas de injustiça:

Na terra dos homens pensada em pirâmide, há poucos em cima,
e muitos na base.

Na terra dos homens pensada em pirâmide, os poucos de cima
esmagam a base.

Peregrino nas estradas de um mundo desigual, espoliado pelo
lucro e ambição do capital,

Do poder do latifúndio, enxotado e sem lugar. Já não sei pra
onde andar.

Da esperança eu me apego ao mutirão.

Pelos caminhos da América há tanta dor, tanto pranto,

Nuvens, mistérios, encantos que envolvem nosso caminhar.

Há cruzes beirando a estrada, pedras manchadas de sangue,

Apontando como setas, que a liberdade é pra lá. [...]

Pelos caminhos da América há mães gritando, qual loucas,
Antes que fiquem tão roucas, digam onde acharão,
Seus filhos mortos, levados na noite da tirania,
Mesmo que matem o dia, elas jamais calarão.

Notam-se reminiscências de alguns versículos bíblicos, nos quais o salmista apresenta a Deus a perseguição que o adversário desencadeia contra ele: 5,10; 10,2-11; 12,2-5; 17,10-12; 17,10-12; 53,5; 54,5; 55,10-12; 56,3-7; 58,5-6; 64,3-7; 109,2-5; 140,2-6. Todas as situações nas quais não se respeita a vida e a dignidade da pessoa são denunciadas como injustiças e qualificadas como não desejadas por Deus.

2) Não há dúvidas: Deus ouve o clamor do pobre e do marginalizado. Esta certeza faz renascer neles a confiança na ação libertadora (e vingadora) de Deus:

Virá o dia em que todos, ao levantar a vista, veremos nesta terra reinar a liberdade!

Nossa alegria é saber que um dia Todo esse povo se libertará:
Pois Jesus Cristo é o Senhor do mundo: Nossa esperança realizará.

Um povo que caminha pelo mundo, gritando: “Vem, Senhor!”

Um povo que luta nesta vida, esperando a libertação.

Os pobres sempre esperam o amanhecer, de um dia mais justiça e sem opressão.

Nós, pobres, temos posta a esperança em Ti, Libertador.”

Javé o Deus dos pobres, do povo sofredor, aqui nos reuniu pra cantar o seu louvor.

Pra nos dar a esperança e contar com sua mão na construção do Reino, Reino novo, povo irmão.

Sua mão sustenta o pobre, ninguém fica ao desabrigo.

Dá sustento a quem tem fome, com a fina flor do trigo

Alimenta os nossos sonhos, mesmo dentro da prisão
Ouve o grito do oprimido, que lhe toca o coração

Nestes versos, ressurge a esperança, porque o próprio Deus faz uma opção pela vida, conforme muitos textos dos salmos: 5,11; 6,11; 10,15; 9,16-18; 11,5-7; 12,6; 17,13-15; 40,14; 53,6; 54,9; 65,16; 56,5.11; 58,7-11; 64,8-9; 109,6-20; 129,5-8; 137,8-9; 140,7-12; 143,12. É a fidelidade de Deus que dá a certeza da vitória final. Para o cristão, acrescenta-se ainda o argumento cristológico: como Cristo venceu a morte, as lutas do povo de Deus serão bem sucedidas, ainda que o dia da vitória demore a chegar. E acima de tudo, a confiança em Deus nasce da convicção de que ele não quer a injustiça.

3) Não obstante, a grande maioria dos cantos fala de compromisso e união, incitando à luta sem perder a coragem e a esperança. Apenas alguns exemplos:

Todo o que luta cansado da mentira, cansado de sofrer, cansado de esperar,

Todo o que luta, cansado de esperar, procura a redenção.

Vendo no mundo tanta coisa errada, o povo pensa em desanimar:

Mas quem tem fé sabe que está com Cristo, tem esperança e força pra lutar.

Fazemos comunhão construindo a unidade.

É nossa vocação servir a comunidade,

Com Cristo nosso irmão no sertão ou na cidade.

Somos pobres, pouca gente, uma Igreja em mutirão;

Mas, unidos num só povo, toda vida é vocação.

Povo unido não será vencido. Povo unido não será vencido.

Uma só varinha é tão fácil de quebrar; mas ajunte um feixe, você pode até suar.

É um exemplo da força da união.

Ofertamos, Ó senhor, os nossos sofrimentos dos pequenos e dos pobres os teus amados,
Dos que lutam à procura de trabalho, das crianças e dos anciãos abandonados.
Ofertamos a firmeza e a coragem dos que lutam em favor dos oprimidos,
Dos famintos e sedentos de justiça e que são por sua causa perseguidos.
Receber a comunhão com este povo sofrido é fazer a aliança com causa do oprimido.
Celebrando a eucaristia, a vida a gente consome.
Ao lutar pela justiça, acabando com a fome,
Para que o outro seja gente, para que ele tenha nome.

Não é redundante repetir: os salmos com imprecizações e os cantos de inspiração libertadora possuem um esquema composto de três elementos fundamentalmente iguais. A principal diferença encontra-se no terceiro: enquanto o salmista profere imprecizações, os cantos (e a pastoral) com inspiração libertadora incitam à união e ao compromisso na luta por mudanças na sociedade. Não que se considere Deus incapaz de derrotar os perversos; mas há uma forte convicção de que a ação libertadora/vingadora de Deus está presente nas ações comunitárias, e de que a luta de Deus se concretiza nas lutas dos empobrecidos e marginalizados.

O termo “luta” significa o compromisso pessoal e comunitário para mudar o que não promove a vida. Por tal razão, sob esse aspecto, não há reminiscências dos salmos. E por se tratar de comunidades cristãs, a ressurreição de Cristo é já a certeza da vitória. O povo sofrido pode lutar com esta força recebida.

Repetindo e resumindo tudo:

Salmos	injustiça (grito de socorro)	confiança	imprecação (vindita de Deus)
--------	------------------------------------	-----------	---------------------------------

Teologia da Libertação Cantos (e Práxis) da Libertação	injustiça (denúncia)	confiança	luta (união, compromisso dos cristãos)
---	-------------------------	-----------	--

4. À guisa de conclusão: amor aos inimigos e leitura cristã

Como conclusão, não se pode deixar de discutir o problema da incompatibilidade dos versículos imprecatórios dos salmos com o mandamento novo deixado por Jesus de Nazaré. Deste problema espinhoso se ocuparam vários estudiosos, cujas respostas sempre levam em consideração dois dados:

- 1) a distância cultural entre o mundo do Antigo Testamento e nosso atual;
- 2) as diferenças entre a fé judaica (mais especificamente a fé veterotestamentária) e a fé cristã.

Não obstante esses dois pontos sejam de grande peso, é opinião comum que não basta recordá-los para remover toda e qualquer dificuldade para rezar (e por vezes até mesmo em simplesmente aceitar) aquelas imprecações, e não somente porque algumas delas são pesadas, mas principalmente porque se encontram no livro considerado “Palavra de Deus”, fato que faz surgir várias questões interligadas:

- O Antigo Testamento tem ainda valor?
- Caso afirmativo, é lícito amputar os versículos de imprecação quando se rezam os salmos?
- Há dois deuses diferentes: um da vingança e outro do perdão?
- O cristão pode imprecar?
- É possível combinar os salmos com imprecações com o amor aos inimigos?
- O cristão pode rezar os salmos com imprecações? Como?
- Ou, ao contrário, não seria melhor deixar de lado tais poemas?

Não é necessário dizer que o cristão compreende bastante bem a linguagem das imprecações presentes nos salmos, e que compreende igualmente o contexto social em que surgem. Por outro lado, também não é necessário (nem suficiente) afirmar que os sentimentos do salmista são os mesmos de todos os seres humanos, principalmente os que sofreram violência, traição ou desprezo.

Em primeiro lugar, o que está em jogo não é apenas o sentimento pessoal de quem sofreu uma ofensa, injustiça ou injúria. Nos salmos – e esta é a razão pela qual as imprecações muitas vezes se mesclam com manifestações profundas de piedade e fé – a maldade sofrida é contraposta à justiça proposta pela *Torah*. Ou seja, a questão não é o ódio ao inimigo, e sim o amor aos mandamentos, cujo projeto de sociedade justa e fraterna foi desprezado pelo ímpio (Cf., por exemplo, Sl 9,18; 10,4-5; 14,1; 36,2; 86,14; 119,85). Com efeito, a fidelidade e o amor à *Torah* são de tal modo absolutos, que o salmista invoca imparcialmente o mal sobre quem a abandona, seja outra pessoa, seja ele mesmo (cf. 7,4-6; 139,23-24). Não se trata, portanto, de vigiar-se dos males cometidos pelos injustos, mas pedir a Deus que ele retribua a cada um conforme a maldade praticada.

Quanto a isso, a verdadeira questão é saber se, independente de um desejo humano de vingança, Deus tem o direito de se vingar. Em outras palavras, se o próprio YHWH tem a liberdade de castigar quem não cumpre suas leis.

O Antigo Testamento retrata YHWH como rei, juiz, guerreiro, santo, misericordioso e vingador (Cf. PEELS, 1995). Como rei, ele estabelece a Lei de seu Reino; como juiz, ele discerne, premia e pune os homens conforme a obediência ou não à sua Lei; como guerreiro, ele combate quem se opõe ao seu Reino; como santo, ele não se deixa corromper pelos erros e pelo pecado; como misericordioso, ele tem um projeto de vida; como vingador; ele pune quem age conforme um projeto de morte. Em resumo, YHWH tem o direito (e talvez até o dever) de se vingar.

É importante frisar dois pontos. Em primeiro lugar, aqui não se fala de YHWH como *go'el*, aquele que vinga o pobre e oprimido. O que se considera aqui é a vingança *pessoal* de YHWH: ele mesmo é a parte ofendida e desprezada e, por ser rei, juiz etc., tem autoridade e poder para se vingar. O segundo ponto é ainda mais desconcertante: em nenhum momento o Novo Testamento nega ao Pai de Jesus nenhum daqueles aspectos. Muito ao contrário:

- João Batista fala da ira e do julgamento (vingança) iminentes de Deus/YHWH (Mt 3,7.10.12).
- Pedro amaldiçoa Ananias e Safira (At 5,1-10).
- Paulo fala cita Dt 32,35 para recordar que Deus/YHWH mantém, sim, sua prerrogativa de se vingar (Rm 12,19; 1Ts 4,6). Igualmente o autor de Hb 10,30.
- O Apocalipse de João não se cansa de anunciar a vingança de Deus/YHWH, contra impérios (Ap 12; 17-19), mas também contra indivíduos (Ap 2,20-23; 3,15-16).

- Em seu canto, Maria exalta o Deus vingativo (Lc 1,51-53).
- O próprio Jesus anuncia e deseja a vingança do Pai (Mt 6,14-16; 16,19-31; 21,33-46).

Por outro lado, é necessário recordar que as diferenças entre a fé judaica e a fé cristã não se limitam a uma postura ética em relação à Lei do Talião. Trata-se de um engano que leva o cristão a dar pouco valor aos versículos imprecatórios dos salmos, por considerá-los o reflexo de uma fé já superada e, por conseguinte, fazer um juízo *a priori* dos textos veterotestamentários.

Diferentemente, é necessário reconhecer que a “superada” Lei do Talião (Ex 21,23-25) representou um enorme avanço em relação à vingança de “sete vezes” ou “setenta e sete vezes” (Gn 4,24). Com efeito, sua finalidade não era incentivar, mas coibir a vingança, bem como inculcar a justiça restrita e a moderação em relação aos inimigos.

Além disso, é necessário recordar que, também no Novo Testamento, o justo perseguido *impreca* a vingança de Deus (Ap 6,10); que em diversos discursos e parábolas o próprio Jesus condena os malfeitores (Mt 7,23; 8,12; 11,20-24; Mc 12,9) e até mesmo impreca (Mt 11,20-24; Mc 11,12-14; Lc 6,24-26). Sem falar no *Magnificat*, que não deixa de ser um salmo com imprecações: “dispersa os de coração soberbo, derruba os poderosos de seus tronos, despede os ricos sem nada” (Lc 1,51-53).

Por tudo isso, o cristão tem pelo menos duas boas razões para rezar os salmos com imprecações sem amputar os versículos violentos:

- a) por solidariedade aos que sofrem violências e injustiça;
- b) para recordar a justiça da *Torah* como motivação pessoal para construir um mundo justo.

Essas duas razões, porém, são problemáticas, uma vez que podem muito bem ser impessoais, isto é, o cristão reza as imprecações contra

inimigos genéricos (os que prejudicam a sociedade em geral) ou os contra inimigos dos outros. Não satisfazem, porém, quando o cristão repete em sua própria carne a experiência e os sentimentos do salmista.

Há, portanto de se distinguir dois aspectos:

- a violência e a injustiça praticada no mundo e na sociedade;
- a violência e a injustiça que atingem direta ou indiretamente o cristão na sua pessoa.

Quando a injúria é praticada contra sua própria pessoa, o cristão pode renunciar à vingança (por vezes combatendo seus próprios sentimentos mais profundos e humanos). O cristão pode optar pela não-violência, pelo perdão, pela aceitação de toda ofensa e qualquer injustiça praticada à sua pessoa. Ao cristão que renuncia à vingança e à imprecação, ninguém poderá acusá-lo de ser omissivo: é uma escolha individual e particular sua.

Todavia, o mesmo não acontece quando se trata da violência e da injúria praticada contra o próximo e, em mais larga escala, contra a sociedade (ou parte dela). Neste caso, o cristão que não reage diante da maldade e assume uma postura de passividade ou indiferença peca pela omissão. O cristão pode e deve combater a injustiça. E os salmos com imprecações são uma excelente forma de rezar para que Deus aja, julgue e se vingue; mais ainda, são uma excelente forma de o cristão questionar a si mesmo. O cristão não tem o direito de fechar os olhos para a injustiça, a violência, a opressão, o preconceito e tantas outras injúrias que acontecem na sociedade.

Em resumo, pessoalmente o cristão tem o direito de não imprecar contra seus ofensores. Todavia, quando o mal atinge a sociedade, o cristão pode – e até mesmo deve – rezar os salmos com imprecações, pois eles, de muitos modos e com variadas palavras, ensinam a esperar

a vingança de Deus; e não somente ensinam a esperá-la, mas também a pedir que ela chegue logo. E sem nenhum remorso, pois assim ensinou a rezar o próprio Jesus: “*venha o teu Reino!*”!

Referências

- AA.VV. The Psalms of Imprecation: a Workshop, Indian Theological Studies. Bengaluru, n. 21, p. 343-346, 1984.
- AGUIRRE, R. & VITORIA CORMENZANA, F.J. Justicia. In: ELLIACURIA, I. & SOBRINO, J. eds. *Mysterium Liberationis - II*. Madrid: Trotta, 1990. p. 539-577.
- ANDERSON, G.W. Enemies and Evildoers in the Book of Psalms. *Bulletin of the John Rylands Library*, n. 48, p. 18-29, 1965-66. Disponível em: <https://www.escholar.manchester.ac.uk/uk-ac-man-scw:1m2882>. Acesso em 16 set 2013.
- BLANK, S.H. The Curse, Blasphemy, the Spell and the Oath. *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati, n. 23, p. 73-95, 1950-51.
- BOFF, C. Epistemologia y Metodo. In: ELLIACURIA, I. & SOBRINO, J. eds. *Mysterium Liberationis - I*. Madrid: Trotta, 1990. p. 79-113.
- BOTTERWECK G.J. and RINGGREN, H. eds. *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- BUTTRICK, G.A. ed. *The Interpreter's Dictionary of the Bible (IDB)*. Nashville: Abingdon, 1989¹⁷.
- CHERIAN, C.M., Attitude to Enemies in the Psalms. *Bible Bhashyam*, Vadavathoor, n. 8, p. 104-117, 1982.
- FORCELLINI, E. & FURLANETTO, G. *Lexicon Totius Latinitatis*. Patavii (Padova), 1940. Disponível em: syntax.t15.org/lexica/forc.php.

Acesso em 16 set 2013.

- FREEDMAN, D.N. ed. *The Anchor Bible Dictionary (ABD)*. New York: Doubleday, 1992.
- JENNI, E. & WESTERMANN, C. eds. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento (DTMAT)*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- MAILHIOT, G.-D. *Os Salmos: rezar com as palavras de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008.
- PEELS, H.G.L. *The Vengeance of God*. Leiden: Brill, 1995.
- PIROT, L; ROBERT, A.; CAZELLES, H. & FEUILLET, A. eds. *Dictionnaire de la Bible - Supplément (DBS)*. Paris: Letouzey et Ané, 1926-.
- RIZZANTE, A.M., *Salmos: uma oração violenta? Estudos Bíblicos, Petrópolis*, n. 6, p. 31-39, 1985.
- ROSSANO, P., RAVASI, G. & GIRLANDA, A. eds. *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica (NDTB)*, Milano: Paoline, 1989³.
- SAKENFELD, K.D. ed. *The New Interpreter's Dictionary of the Bible (NIDB)*. Nashville: Abingdon, 2006.
- STADELMANN, L.I.J. *As maldições nos Salmos. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte*, v. 20, p. 317-338, 1985.
- TUYA, M. de. *El problema bíblico de las "imprecaciones": principios de solución - I. Ciencia Tomista, Salamanca*, n. 78, p. 171-192, 1951.
- TUYA, M. de. *El problema bíblico de las "imprecaciones": principios de solución - II. Ciencia Tomista, Salamanca*, n. 79, p. 3-29, 1952.
- VANGEMEREN, W.A. ed. *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis (NIDOTTE)*. Grand Rapids: Zondervan, 1997.

Uma visão evangélica da acolhida dos casais em segunda união, à luz de Mt 19, 3-12

Cynthia Rayol*

Resumo

Tema: A reintegração eclesial dos casais de segunda união (CSU) tem encontrado grandes empecilhos, como a dureza de coração de muitos cristãos, entre eles os católicos. Mt19,3-12 denuncia explicitamente esta postura no âmbito das comunidades cristãs. Lido de forma libertadora, poderia ajudar na mudança de mentalidade em nossas Igrejas. **Objetivo:** Questionar o comportamento das Igrejas Cristãs em relação aos CSU, partindo da tradição evangélica. **Metodologia:** Partindo de uma série de entrevistas com CSU da Arquidiocese de Belo Horizonte, explicitamos os seus anseios em relação à Igreja. Em seguida, mostramos como o texto de Mt 19,3-12, lido de forma libertadora, contém uma denúncia da mentalidade reinante, hoje. **Esboço da comunicação:** A situação dos CSU provoca reflexões, pois trata-se de irmãos que se encontram afastados da Igreja. Mt19,3-12 deixa claro que a dureza de coração impede a comunhão entre os homens. As entrevistas com CSU mostraram que o principal obstáculo é o preconceito. Na tentativa de reconstruir a vida, esses casais passam por

* Mestranda da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Belo Horizonte, MG. Bolsista da CAPES. E-mail: cynrayol@gmail.com

um penoso processo, que leva à exclusão da comunidade cristã. Uma vez acolhidos pelas louváveis iniciativas do tipo Encontro de Casais de Segunda União, ocorre o retorno somente às celebrações. As comunidades precisam transformar-se pela Palavra de Deus, para que a dureza de seus corações não seja mais um obstáculo a essa reintegração. **Conclusão:** Existem hoje iniciativas na Igreja que acolhem CSU, mas ainda é preciso percorrer um longo caminho de conscientização e responsabilidade, para o qual uma leitura libertadora de Mt19,3-12 certamente contribuirá.

Palavras-chave: segunda união, consciência, comunidade, acolhimento

Introdução

A reintegração dos casais em segunda união (CSU) à vida de fé tem enfrentado imensos empecilhos, de toda ordem. Estimulada pela Igreja Católica desde 1981 com a Exortação Apostólica *Familiaris Consortio* (FC), tal reintegração, porém, ainda tem que enfrentar a “dureza de coração” de muitos líderes e/ou de nossas próprias comunidades. Deixando de reconhecer nos CSU irmãos e companheiros em Cristo, nossas comunidades falham em ver neles revelada a própria face de Jesus.

O texto de Mt 19, 3-12 contém uma denúncia explícita desta postura, a ser aplicada no âmbito das comunidades cristãs. Partindo da tradição evangélica, nossa reflexão tenta mostrar que o texto pode ser lido de forma libertadora, ajudando a questionar as atitudes de discriminação nas comunidades para com os CSU e levando-as a uma mudança de mentalidade e abertura de coração para Deus e para o próximo.

1. A caminhada dos CSU na Igreja

A fim de explicitar os anseios dos CSU em relação à vida de fé e participação na comunidade, realizamos entrevistas com CSU de duas paróquias da Arquidiocese de Belo Horizonte. Sete CSU integram um setor específico da Pastoral Familiar (ECESU – Encontro de Casais em Segunda União), existente na referida paróquia há mais de cinco anos. Dos sete casais participantes, três dispuseram-se a relatar os motivos que os levaram ao divórcio, à decisão por uma segunda união e pela reintegração na vida eclesial.

Com idades entre 35-50 anos, todos mantêm a segunda união há mais de dez anos, levando vida moral exemplar como cônjuges e pais. Somente os componentes de um dos casais declararam-se católico/católica praticantes durante toda a vida. Os demais não eram praticantes ou retornaram à vida de fé após a consolidação da segunda união.

Apesar de concordarem quanto à alegria pela reintegração à Igreja, pela intensificação da experiência espiritual e pela renovação da qualidade de vida de fé, houve uma triste unanimidade em relação ao acolhimento dispensado pela comunidade. Os CSU queixaram-se de ser marginalizados não só quanto à participação em muitas outras atividades “oficiais” da paróquia e nos ministérios possíveis, mas também quanto à sua simples presença na comunidade.

Como efetivamente não participam da Eucaristia e do sacramento da Reconciliação, os CSU respeitam a consciência de seus irmãos e não se consideram causa de escândalo na comunidade. Sua tranquilidade de consciência vem do fato de saberem-se a caminho do ideal apontado pelo mandamento de Deus. Sentindo-se em paz com Deus, não se condenam na decisão de manter-se vocacionados ao matrimônio. A

experiência humana universal confirma a Palavra de Deus: “Não é bom que o homem esteja só” (Gn 2,18). A ordem de crescer e multiplicar-se é válida até hoje. Como bem ressaltado na *Lumen Gentium* (31), os leigos devem contribuir como fermento para a santificação do mundo vivendo nas condições ordinárias da vida familiar e social, onde são chamados por Deus e guiados pelo Espírito evangélico. É deste Espírito que a comunidade, por sua vez, anda carente, pois não pode utilizar o receio de que “os fiéis seriam induzidos em erros e confusão acerca da doutrina da Igreja sobre a indissolubilidade do matrimônio” (FC 84) para justificar sua atitude de falta de amor e misericórdia no acolhimento.

2. Uma leitura libertadora de Mt 19, 3-12

Mt 19, 3-12 contém uma denúncia da mentalidade reinante em nossas comunidades. Jesus discute publicamente com os fariseus sobre o divórcio, para em seguida ensinar em particular aos discípulos, acrescentando um dito referente aos eunucos. O princípio do divórcio era aceito na tradição bíblica do Antigo Testamento e pacificamente admitido. A discussão centrava-se nos motivos que legitimavam a prática do divórcio. Citando Gn 1,27 e 2,24, Jesus exclui o divórcio como contrário à ação do Criador, que uniu indissolivelmente dois seres sexualmente distintos (FABRIS & MAGGIONI, 1992, p. 291). Os fariseus já têm pronta a objeção da codificação mosaica sobre o divórcio, mas Jesus interpreta esta legislação como uma concessão à “dureza de coração” do povo, reiterando no v.8 o que já destacara no v.4: a realidade da união matrimonial instaurada por Deus desde a Criação (sobre

a qual o homem não possui qualquer poder) (FABRIS & MAGGIONI, 1992, p. 292-293). Para os exegetas, a legislação mosaica divorcista é expressão de uma história de pecado, que penetrou no coração do homem (centro decisional) e se erigiu como guia da sua conduta (“dureza de coração”) (FABRIS & MAGGIONI, 1992, p. 292). Baseado em sua própria autoridade (v.9: “E eu vos digo”), Jesus emite em seguida um juízo moral de comportamento (e não de condenação) sobre quem toma a iniciativa de divorciar-se. Fica, assim, claro, que Jesus é o revelador definitivo da vontade divina, e não Moisés (FABRIS & MAGGIONI, 1992, p. 293). Já com os discípulos, Jesus refere-se aos que não se casam, os eunucos. Justificando-se a si mesmo e outros de seus discípulos, ele ensina que há uma terceira categoria: os que se tornam eunucos por causa do Reino.

Dirigidos inicialmente aos adversários, os ditos de Jesus voltam-se agora aos fiéis. Se estes nem sempre podem ser beneficiários do carisma divino do celibato (FABRIS & MAGGIONI, 1992, p. 294), o mesmo já não se pode concluir da “dureza de coração”. Todos podem tornar-se receptivos à graça, abrindo seu coração ao amor e misericórdia de Deus. Portanto, a exortação final de Jesus também pode referir-se a essa disponibilidade para a graça divina: “Quem pode entender, entenda-o!”

Como Povo de Deus, a Igreja é formada de homens e mulheres santos e pecadores. Os CSU também são chamados a participar do Povo de Deus, como membros do Corpo Místico de Cristo (OLIVEIRA & OLIVEIRA, 2002, p. 43) e templos do Espírito Santo. Tal como pedras vivas, constituem um edifício espiritual (1Pd 2,5) (TEPE, 2001, p. 23). Assim, têm direito a participar ativamente da vida eclesial, sem qualquer preconceito, buscando a unidade com Deus e com os irmãos. Como quaisquer outros seres humanos, necessitam de todo o bem que

proporciona a atenção da comunidade, sob as mais diversas formas (a celebração da missa, os encontros de todos os tipos, os retiros, a participação em alguns setores pastorais etc). Portanto, há muito espaço e tarefas que os CSU podem assumir dentro da comunidade (GROPELLI, 2001, p.29; 37). Como ficou claro nas entrevistas, eles procuram diligentemente um aprofundamento nas virtudes teológicas e na sua missão no seio da Igreja. Os CSU amam a Igreja e nela querem permanecer, mas deparam-se com a rejeição de grande número de irmãos. Estes comportam-se como os fariseus legalistas “duros de coração” ou como os que “põem a mão no arado e olham para trás” (Lc 9,62). Consideram lícito escolher as pessoas com quem convivem e compartilham a vida de fé. Com tal miopia, não admira que deixem escapar o exemplo de Jesus com a samaritana. Ele não pediu que ela fosse primeiramente resolver sua “situação irregular”, para só então acolhê-la e evangelizá-la (TEPE, 2001, p. 15)...

Na Exortação Apostólica *Familiaris Consortio* (FC), de 1981, o Papa João Paulo II já apontava para a necessidade de acolhimento dos CSU pela Igreja. Mesmo com o crescente número desses casais, as experiências de acolhida pioneiras no Brasil tiveram que esperar até o início da década de 90, no Estado de São Paulo (OLIVEIRA & OLIVEIRA, 2002, p. 13-15). A FC enfatizou a necessidade do zelo pastoral, que não deve ser entendido como uma “fiscalização jurídica”, mas como acolhida e acompanhamento fraterno de todo aquele que se encontra em situação aflitiva (TEPE, 2001, p. 34). “A Igreja, com efeito, instituída para conduzir à salvação todos os homens e sobretudo os batizados, não pode abandonar aqueles que – unidos pelo vínculo matrimonial sacramental – procuraram passar a novas núpcias” (FC 84). Ainda neste mesmo documento, o Papa exorta

“[...]os pastores e a inteira comunidade dos fiéis a ajudar os divorciados, procurando com caridade solícita, que eles não se considerem separados da Igreja, podendo, e melhor, devendo, enquanto batizados, participar da sua vida. Sejam exortados a ouvir a Palavra de Deus, a frequentar o Sacrifício da Missa, a perseverar na oração, a incrementar as obras de caridade e as iniciativas da comunidade em favor da Justiça, a educar os filhos na fé cristã, a cultivar o espírito e as obras de penitência, para assim implorarem, dia a dia, a graça de Deus. Reze por eles a Igreja, encoraje-os, mostre-se mãe misericordiosa, e sustente-os na fé e na esperança” (FC 84).

Também na Exortação Apostólica *Reconciliatio et Poenitentia*, João Paulo II destaca os princípios da misericórdia e da verdade em relação à atitude de toda a Igreja para com os CSU. Quanto ao princípio da misericórdia, é importante o acolhimento na vida da Igreja, pela escuta da Palavra, pela celebração da Missa e pelo convívio com a comunidade. Segundo o princípio da verdade, a Igreja tem o dever de defender o Sacramento do matrimônio e convida os CSU a participar da adoração ao Santíssimo Sacramento e da Comunhão Espiritual (GROPELLI, 2001, p. 98).

Conclusão

No seguimento de Jesus, cada ovelha desgarrada é única e deve ser resgatada por amor (TEPE, 2001, p. 15). Em Mt 9, 12-13, o próprio Jesus cita Oseias: “Misericórdia é o que quero, não sacrifícios”. A comunidade deve compreender que o amor e a misericórdia de Deus

envolvem e iluminam a caminhada de todos, inclusive daqueles fiéis que estão conscientes de sua “situação irregular”. A Sagrada Escritura brinda-nos com inúmeros (e tão claros!) exemplos do amor, ternura e misericórdia dispensados por Jesus aos que caminham, tropeçam e caem. A Palavra de Jesus precisa ser proclamada pela Igreja como um todo, para que todos vigiem e possam reconhecer quando a conduta externa da comunidade se afasta dessa Palavra (TEPE, 2001, p. 39).

Acolhidos e amados em suas comunidades, os CSU dedicam-se verdadeiramente e constituem importantes testemunhos concretos de compromisso no assegurar à família o equilíbrio necessário. Em muitos casos, inclusive, a comunidade não pode prescindir de sua preciosa competência (GROPELLI, 2001, p. 55).

A “dureza de coração” e rigor excludente de muitas de nossas comunidades (baseados certamente numa autosuficiência moral) (TEPE, 2001, p. 19) devem ser denunciados e combatidos com a leitura libertadora de Mt 19, 3-12. É preciso que toda a comunidade eclesial proclame essa Palavra e vigie para que sua atitude esteja em conformidade. Só assim será evitado o pecado ainda mais detestável (aos olhos de Jesus) (TEPE, 2001, p. 26) do que aqueles cometidos contra o sexto e sétimo mandamentos: o pecado contra o amor! A defesa (acolhimento) dos que sofrem é a prova de que estamos deixando-nos guiar pelo Espírito de Jesus Cristo. Este continuará interpelando-nos a partir do sofrimento e aflição daqueles de quem devemos nos tornar próximos. Somente Ele pode nos sacudir de nossas “fáceis ortodoxias” (PAGOLA, p. 82-83).

Além disso, considerada como parte da Igreja local, cada comunidade pode ser assim conscientizada mais vivamente “da graça e da responsabilidade que recebe do Senhor em ordem a promover a Pastoral da Família” (FC 70). Quanto aos CSU, não se deixam abater pelo longo

caminho e pelos reveses, prosseguindo na procura de Deus, iluminados e confortados por sua Palavra, firmes na esperança da salvação. Para eles, não existe mais o afastamento da Igreja e de Cristo, o Pastor que é Bom e não abre mão de uma única de suas ovelhas.

Em recente entrevista, concedida quando de seu retorno da Jornada Mundial da Juventude – Rio 2013, o Papa Francisco mencionou brevemente a futura possibilidade de acolhimento dos CSU à mesa eucarística. Que os partidários da “dureza de coração” tomem isso como mais um sinal. De fato, quem de nós pode imaginar Jesus recusando acolher à sua mesa um casal de “enésima” união, que vive na rua porque não tem casa? (TEPE, 2001, p. 44). A par de um engajamento pela mudança (que sabemos ser lenta) de estruturas sociais injustas e desumanas, a comunidade deve deixar-se inspirar pelo Espírito e acolher tanto os miseráveis “materiais”, como aqueles julgados como “miseráveis morais”.

Referências:

- FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. Os Evangelhos (I). São Paulo: Loyola, 1992
- GROPELLI, Vitor. A Cruz dos Recasados. São Paulo: Ave-Maria, 2001
- OLIVEIRA, João Bosco; OLIVEIRA, Aparecida de Fátima Fonseca. Casais em Segunda União. Uma Experiência Pioneira. São Paulo: Loyola, 2002
- PAGOLA, José Antonio. O Caminho Aberto por Jesus: Lucas. Petrópolis: Vozes, 2012
- TEPE, Valfredo. Misericórdia Eu Quero. Católicos Recasados. Petrópolis: Vozes, 2001

Linguagem Gnóstica no Evangelho de João

*Flávio Schmitt**

Resumo

A pesquisa bíblica tem revelado as diferenças históricas, literárias e teológicas entre os evangelhos sinóticos e o Evangelho de João. Enquanto os sinóticos apresentam um quadro estrutural semelhante, o Evangelho de João organiza seu material de uma maneira própria. Além da estrutura, também há diferenças substanciais no conteúdo dos evangelhos.

A diferença de conteúdo está diretamente relacionado com a linguagem utilizada pelos sinóticos e a linguagem utilizada pelo Evangelho de João. Enquanto os sinóticos apresentam um linguagem mais narrativa, o Evangelho de João apresenta uma linguagem mais discursiva. O presente texto investiga a presença da linguagem gnósticos no Evangelho de João. Este trabalho de revisão bibliográfica tem o objetivo de contribuir na compreensão da mensagem do Quarto Evangelho e sua relação com os demais livros do Novo Testamento. O material está distribuído em três partes. A primeira trata de caracterizar a linguagem gnóstica e o Evangelho de João. A segunda parte identifica a linguagem gnóstica no Evangelho. A terceira parte relaciona esta linguagem com a mensagem do Evangelho.

* Flávio Schmitt é doutor em Ciências da Religião pela UMESp, professor na Faculdades EST em São Leopoldo/RS. Email: Flavio@Est.edu.br.

Palavras-chave: Gnosticismo, linguagem gnóstica, Evangelho de João, linguagem joanina.

Introdução

Segundo Houaiss, (1991, p.9), a linguagem “pode se referir tanto à capacidade especificamente humana para aquisição e utilização de sistemas complexos de comunicação, quanto a uma instância específica de um sistema de comunicação complexo”.

A Linguística é a ciência da linguagem. A linguagem é, por excelência, um instrumento de comunicação. Se para os comparatistas e gramaticistas do século XIX, a linguagem era representação do pensamento; desde Saussure linguagem está relacionada à comunicação (FIORIN, 2010, p.34), embora tenha sido Jakobson (1975, p. 123) um dos primeiros linguistas a inserir a observação da comunicação na linguística, ao destacar as funções da linguagem¹.

Na tradição grega a palavra *gnóstico* remonta a Platão. Trata-se de um termo técnico cujo significado poderia ser “levado ao conhecimento” ou “capaz de alcançar o conhecimento”. No uso normal o termo não se aplica aos seres humanos. A palavra se referia às “disciplinas de estudo, faculdades humanas, capacidades”. “Uma pessoa não podia ser chamada gnóstica”. (LAYTON, 2002, p.8).

1 As funções da linguagem são, assim, definidas pelo ato de comunicação. Em linhas gerais, temos, centrada no remetente, a *função emotiva* – ou expressiva –, cuja principal característica consiste no uso de interjeições, já que visa à expressão direta de quem fala. A *função conativa* liga-se ao destinatário, o que pode se dar, principalmente, através de vocativos e imperativos. A *função referencial* diz respeito ao referente ou contexto, ou seja, àquilo de que se fala.

Segundo Layton (2002, p.5), palavra *gnóstico* tem dois sentidos. Num sentido amplo, gnóstico designa todos os movimentos religiosos inspirados na literatura gnóstica. Em outro sentido, gnóstico significa uma antiga seita cristã que se autodenominou de “gnósticos” e que se tornou uma fonte histórica para outros movimentos.

Para Layton, (2002, p.21) “os gnósticos eram uma seita ou movimento do cristianismo”. No entanto, a ausência de aspectos caracteristicamente cristãos em algumas obras tem levado à tese de que os gnósticos teriam existido como um movimento ou seita não cristã, inclusive anterior ao cristianismo. Nesse sentido, não seriam as obras cristã ou gnóstica, mas as pessoas que usaram estas obras que definem o ser ou não gnóstico das mesmas.

Por Gnosticismo entende-se determinadas correntes religiosas da antiguidade que veem a salvação do ser humano na “gnose” = conhecimento. Também pode ser entendido como uma doutrina de salvação, que se baseia em revelações “pneumáticas”, espirituais.

Gnosticismo é um movimento sincretista que se nutre de pensamentos irânicos, judaicos, gregos, que acolhe elementos filosóficos, dos mistérios, das religiões tradicionais e que absorve inclusive partes da fé cristã (HAEGGLUND, 1989, p.27).

1. A linguagem gnóstica

A principal fonte para estudar a linguagem gnóstica são os escritos considerados gnósticos. O que caracteriza estes escritos é sua diversidade. Dada a diversidade destes escritos e a sua distribuição geográfica, Layton (LAYTON, 2002, p.xv) classifica a literatura gnóstica em cinco coletâneas.

A primeira coletânea é formada pela “escritura gnóstica clássica”. A segunda coletânea reúne os escritos de Valentino. Na terceira coleção estão os escritos da escola de Valentino. A quarta coleção é formada pelos escritos de Tomé e de sua escola. Por fim, a última coletânea reúne os demais escritos gnósticos.

Nos três séculos que antecederam o estabelecimento de uma Igreja una e unificada sob o governo imperial romano de Constantino, não havia uma tradição central. Neste contexto as escrituras gnósticas circulavam livremente. Além disso, eram elas que proporcionavam um sistema de símbolos por meio do qual seus leitores podiam se orientar e dar sentido à sua relação com o mundo, com o divino e com os demais seres humanos.

É preciso lembrar que quando do nascimento do cristianismo, não havia mais que a tradição oral de Jesus. Mesmo quando a tradição cristã começa a produzir literatura, não há uma escritura que fosse somente sua. Pelo contrário, o fato de ser um rebento do judaísmo, fez da literatura judaica a fonte de leitura e interpretação para compreender o sentido da vida e morte de Jesus.

Os autores gnósticos com os quais a tradição cristã mais polemizou foram Saturnino, que viveu em Antioquia por volta de 120 d.C.; Basilides, que iniciou seus ensinamentos em Alexandria (117-138 d.C.); e Cerinto, que proclamou o gnosticismo no fim do primeiro século (HAEGLUND, 1989, p.28).

Os primeiros cristãos urbanos produziram uma vasta literatura. Boa parte desta literatura sobrevive de forma fragmentária em forma de “epístolas, apocalipses, biografias e diários de viagem, relatos da paixão de Jesus” (LAYTON, 2002, p.xviii). Esta primeira literatura cristã apresenta mensagens e pontos de vista nem sempre harmôni-

cos, seja com outros textos ou mesmo com os canônicos. Também chama atenção que um mesmo escrito podia receber aceitação de um grupo em determinada localidade e ser rejeitado por outra em outro lugar.

Toda essa diversidade da literatura cristã primitiva se deve às próprias circunstâncias em que surgiram. Os diferentes contextos sociais, culturais e linguísticos contribuíram para isso. Além disso, as diferentes tradições sobre Jesus que se formaram desde cedo no seio cristão, também deixam ecoar suas palavra por meio da literatura produzida pela comunidade cristã primitiva.

Esta mesma literatura que hoje soa estanha aos ouvidos judeus e cristãos, partilha de crenças que ainda hoje integram constituem elementos centrais do cristianismo e judaísmo. A crença num criador onipotente, por exemplo, é comum às diferentes expressões religiosas.

Por conta da ambiguidade presente na literatura gnóstica, ela pode ao mesmo tempo parecer cristã e anticristã, judaica e antijudaica. “A força dessa ambiguidade paradoxal fez da escritura gnóstica um exemplo de escritura herética” (LAYTON, 2002, p.XIX).

Segundo Layton (2002, p.xxi), “as próprias escrituras gnósticas... se sustentam juntas mediante um tipo distintivo de mito escriturístico, um sistema coerente de símbolos que capacitava os gnósticos a se orientar e dar sentido às suas relações com o mundo, o divino e as outras pessoas”.

Na atualidade pode-se desfrutar de uma segurança maior quanto aos textos gnósticos graças aos manuscritos e fragmentos encontrados em Nag Hammadi em 1945. Os dezoito manuscritos ou fragmentos de manuscritos são gnósticos. A “Biblioteca gnóstica copta” como modernamente tem sido designados estes manuscritos, contempla obras gnósticas de Valentino, a literatura de Tomé e escritos herméticos. (LAYTON, 2002, p.XXVI).

A variedade da escrita à mão, dos tamanhos do códice, dos materiais de escrita e até mesmo dos dialetos nos códices sugere que são oriundos de várias partes, ao longo do Vale do Nilo, e foram coletados (a alto preço) por uma pessoa ou grupo interessado” (LAYTON, 2002, p.XXVII).

Ao falar da linguagem própria do grupo religioso gnóstico, Layton chama a atenção para obscuridade do mito gnóstico. Esta obscuridade marca o “caráter esotérico da vida gnóstica numa seita fechada, algumas vezes perseguida, que estava arrogantemente certa de sua superioridade em relação ao resto da humanidade” (LAYTON, 2002, p.18). Quando se referem a si mesmos, ao falar do verdadeiro lar, a nominar as entidades do universo espiritual, ao falar dos inimigos celestes e dos componentes do ser humano, os gnósticos empregam uma linguagem riqueza de imagens e expressões nem sempre compreensíveis nos dias de hoje.

Os gnósticos não se referem a si mesmos, aos antepassados ou pais espirituais como gnósticos. Eles se denominam de “descendência” (semente, posteridade, raça) de Set, “filhos da luz”, “raça perfeita”, “raça indômita” ou “aquelas pessoas”.

Para falar do universo espiritual empregam termos como “luz”, plenitude”, “raiz”. O lar espiritual é povoado por éons, “eternos”, seres incorruptíveis” ou “imortais”. Da mesma forma, as entidades do universo espiritual são denominadas por epítetos como: Eterno, grande, vivente, luminoso, outro, aquele.

Para a humanidade não gnóstica não há uma linguagem fixa. Os inimigos demoníacos dos gnósticos são descritos como “governantes”, “poderes”, “autoridades”, “salteadores”. O universo material é denominado de “trevas”. O universo espiritual de “luz”.

Na descrição do ser humano gnóstico, o corpo é “cadeia”, “escravidão”, “corrente”, “prisão”. A pessoa é alma. O corpo é apenas uma “vestimenta”, uma carcaça. O reino da matéria ao qual o corpo pertence é “sombra”, “caverna”, reino do “sono”. É feminino. (LAYTON, 2002, p.19). O movimento gnóstico é expressão de um profundo medo do ser humano dentro de seu mundo e representa a tentativa de superá-lo.

A leitura que o cristianismo faz do gnosticismo o mundo gnóstico é mau por natureza. O mundo é um cativeiro, reino das trevas. O mundo não é a boa criação de Deus. Além disso, entre Deus e o mundo, espírito divino e realidade material, há um antagonismo irreconciliável.

Para o gnosticismo há dois mundos contrários um ao outro: o mundo do espírito, da luz, de Deus de um lado; e o mundo da matéria, das trevas e dos maus poderes de outro. A este dualismo cosmológico corresponde o dualismo antropológico, ou seja, o ser humano é composto por uma parte divina, espiritual; e uma parte mundana, material, que é o seu corpo.

Para os gnósticos, salvação é libertação. Libertação das garras do corpo e do mundo material. O morrer nada mais é do que o “despir do corpo”. No despir-se do corpo consiste a verdadeira libertação. Esta compreensão gnóstica também explica a razão pela qual a atitude gnóstica se mostra na atitude da ascese e na atitude do libertinismo (HAEGGLUND, 1989, p.30).

2. A linguagem gnóstica no Evangelho de João

Segundo Layton (LAYTON, 2002, p.xi) “Os gnósticos, de fato, constituíram um dos primeiros e mais duradouros ramos da antiga religião cristã”. Esta presença somente foi erradicada após séculos de batalha.

A chave para compreender a erradicação está na cristianização oficial do império romano, quando as “objeções às escrituras gnósticas foram dotadas de força de lei”. Na época de Constantino (313-381 d.C.), muitas cópias das escrituras gnósticas foram banidas e até destruídas.

Este processo teve sequência com a hierarquização, nas decisões conciliares e com a canonização dos livros do NT. Desta forma, a primeira grande ameaça herética à Igreja foi sendo paulatinamente combatida e eliminada.

Para compreender a linguagem gnóstica no Evangelho de João faz-se necessário compreender o processo de formação do evangelho. Senen Vidal, no livro *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, nos apresenta uma teoria sobre a formação do quarto evangelho que de certa maneira sintetiza as teorias de vários pensadores que lhe antecederam na empreitada (O. Culmann, M. Boismark, R. Bultmann, R. Brown, Klaus Wengst).²

Segundo Vidal (1997. p.21) o processo de formação do evangelho pode ser percebido em quatro etapas redacionais. A primeira etapa é denominada de **Tradição Básica**. A segunda etapa é denominada de **Primeiro Evangelho** (1E). A terceira etapa corresponde ao **Segundo Evangelho** (2E). Por fim, a quarta etapa do processo de formação surge o **Terceiro Evangelho** (3E).

A influência gnóstica na comunidade joanina teria assumido contornos literários mais precisos no evangelho a partir da terceira etapa

2 CULLMANN, Oscar. *Der Johanneische Kreis: zum Ursprung des Johannes evangeliums*. Tuebingen: J. C. B. Mohr, 1975. BOISMARD, M. E.; LAMOUILLE, A. *L'Évangile de Jean*. Paris: Édition du Cerf, 1977. BULTMANN, Rudolf Karl. *Das Evangelium nach Johannes*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. WENGST, Klaus. *Interpretación del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988. BROWN, Raymond Edward. *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulinas, 1984.

do processo de formação. Esta etapa coincide com as grandes perseguições aos seguidores de Jesus, nos anos 90-100.

Também Brown (1984. p.57ss) argumenta que nesta fase da redação do evangelho acontece uma mudança geográfica da comunidade (João 7.35). Por conta da perseguição à comunidade joanina na Palestina, a comunidade migra para Éfeso, na Ásia Menor.

Porém, a marca da linguagem gnóstica ficaria impregnada para sempre no evangelho com a quarta etapa do processo, quando do surgimento do **Terceiro Evangelho** (3E), o que corresponde ao atual Evangelho de João.

Nesta etapa o evangelho é alvo de uma nova edição. Novas glosas são acrescentadas ao texto. Nesta fase a comunidade passa por um processo de institucionalização apostólica. A comunidade emprega um grande esforço na ética do amor fraterno e vive na expectativa dos acontecimentos escatológicos futuros (5.28-29, 6.39) (SCHMITT, 2013, p.10).

Neste momento a comunidade tem interesse e necessidade em legitimar sua tradição (13.23-26). Nesta etapa o evangelho “corrige” a versão gnóstica que negligencia e nega a dimensão ética do amor. Nesse sentido, a expressão ética do amor intercomunitário é apontado como estratégia para manutenção da coesão da comunidade e enfrentamento dos conflitos, seja na ameaça interna ou externa (13.34s).

3. Mensagem gnóstica no Evangelho de João

Autores do Novo Testamento fizeram um e outro empréstimo na linguagem gnóstica (Ef. 5.14). Além da linguagem, as concepções

gnósticas também estão presentes no Novo Testamento, em especial na literatura joanina.

Quando em Mateus 22.36 o fariseu pergunta a Jesus sobre o maior dos mandamentos, Jesus responde citando Deuteronômio 6.4 e Levítico 19.18. Com esta resposta de Jesus o evangelista estaria confirmando o valor do Antigo Testamento e desta forma, refutando as teses gnósticas de Valentino e Basíledes, que rechaçavam o Antigo Testamento.

De modo semelhante, quando em Mateus 24.23 são mencionadas as palavras de Jesus advertindo “eis que o Cristo está aqui, ou ali, não lhe deis crédito”, estas palavras estariam fazendo alusão ao discurso de Valentino e Basíledes. Segundo estes gnósticos, haveria três mundos sobrepostos: o hipercosmos, o mundo sobre lunar e o mundo sublunar. Estes estariam no rol dos falsos cristos (Mateus 24.24).

Os gnósticos também acreditavam que por meio da magia seria possível entrar em contato com as forças secretas do universo. Possivelmente o mago mais famoso tenha sido Zoroastro. A própria palavra *gnosis* também expressa a maneira de colocar-se em contato com esta ciência religioso do divino e participar da mesma. Nesse sentido, vale lembrar que Atos 8.9 menciona um certo homem chamado Simão que era mágico. A relação entre a arte mágica de Simão e o gnosticismo ainda está por ser esclarecida (HAEGGLUND, 1989, p.28).

Na carta aos Colossenses, Paulo adverte seus leitores para que não se deixem enganar por “filosofias e vãs sutilezas, segundo a tradição dos homens” (Cl 2.8), numa clara alusão às ideias e concepções, inclusive gnósticas, vigentes naquele contexto.

A presença gnóstica no Evangelho de João se mostra tanto no conteúdo quanto na linguagem. Segundo Hoerster (1996, p.46s), as

discussões acerca da influência gnóstica no Evangelho de João vão da afirmação de que um “personagem de salvação, como aparece nos escritos gnósticos, não pode ser comprovado em épocas pré-cristãs” (C. Colpe), passando pela hipótese de que o evangelho de João não pode ter sido influenciado pelos mandeus (R. Bultmann) e da negação desta possibilidade (W. G. Kümmel), até a afirmação de que João é influenciado por um suposto gnosticismo judaico (R. Schnackenburg).

A ênfase na real encarnação de Jesus logo no prólogo do Evangelho é polêmica antignóstica (Jo 1.14; 1 Jo 4.2; 2 Jo 7; etc.). João está argumentando contra uma compreensão que nega a humanidade de Jesus.

Nesta mesma ênfase, João argumenta contra os gnósticos que também negam a possibilidade de salvação mediante a encarnação. Como para os gnósticos a carne é considerada a prisão do espírito, seria impossível cogitar da encarnação de Jesus.

Linguagem semelhante pode ser constatada quando João alude à ressurreição de Jesus (Jo 20.17). Os gnósticos falavam em ressurreição de outra maneira, a saber, como sinônimo do despertamento. João fala da ressurreição de Jesus com sinais (Jo 20.20) e testemunhos (20.25). Além disso, os gnósticos tem outra compreensão de ressurreição. Para eles, quem chegou à “gnose”, já ressuscitou (2 Tm 4.18). Está em plena posse da nova vida.

Outro aspecto que permite perceber a presença da linguagem gnóstica no evangelho diz respeito ao dualismo. Embora o dualismo (bem e mal, luz e trevas, visível e invisível, corpo e alma, espírito e matéria, inferior e superior) já estivesse presente na filosofia grega desde Pitágoras e na teoria das forças cósmicas contrárias de Empédocles (amor e ódio), esta compreensão irá determinar o entendimento da doutrina da matéria má no gnosticismo. Para muitos gnósticos a matéria era

oriunda de uma degradação de alguma alma. Esta concepção é abertamente combatida e contestada no evangelho quando João afirma que o verbo se fez carne e habitou entre nós (1.14) (HAEGGLUND, 1989, p.30).

O próprio fato do Evangelho de João não apresentar uma narrativa da paixão semelhante ao que fazem os sinóticos, de alguma maneira, poderia ser indício da importância que tem o sofrimento e a morte de Cristo para a comunidade joanina. Aparentemente de Cristo importa apenas o que ele faz para iluminar o ser humano. Cristo, como transmissor do conhecimento de que o ser humano necessita, cumpre a sua jornada ao retornar ao mundo da luz.

Diante do cenário vivido pela comunidade joanina, a fé cristã, viu-se extremamente desafiada pela compreensão gnóstica de Jesus. Ela não pode abrir mão da ressurreição do corpo (1 Co 15.35ss) nem admitir a indiferença com relação à conduta (1 Co 6.12), pois isto significaria trair o Deus criador. Afinal, o evangelho insiste na identidade do Deus Criador e Redentor. Ele afirma perdição não como fatalidade trágica, mas como culpa, e salvação como graça. Finalmente exige como sinal de nova vida não demonstrações heroicas de ascese ou de libertinagem, antes de amor, que entre os gnósticos inexistem (1 Co 8.1ss; 13.1ss).

Conclusão

A presença da linguagem gnóstica no Evangelho de João desempenha uma dupla função. Por um lado, expressa a releitura que os grupos não judeus e oriundos da tradição gnóstica fazem de Jesus e de seu

projeto de vida e salvação. Por outro lado, o evangelho procura corrigir uma visão distorcida sobre Jesus presente na comunidade joanina.

A linguagem gnóstica presente no evangelho serve de modo especial para definir e distinguir as concepções acerca de Jesus e de sua natureza, divina e humana. Para os gnósticos, por ser divino, Jesus não poderia assumir a natureza humana. Já para a comunidade joanina, a encarnação do verbo é a evidência maior da humanidade do filho de Deus.

Se considerarmos que os gentios que se converteram à fé cristã por vezes conservaram modos de pensar e compreender próprios da tradição religiosa da qual migraram, então seria perfeitamente natural cogitar a possibilidade de que concepções e linguagem gnóstica foram incorporados à vida da comunidade joanina. Além disso, a própria compreensão de Jesus pode ter acontecido por meio da interpretação de concepções gnósticas acerca da alma e salvação.

Em grande medida, a presença da linguagem gnóstica no Evangelho de João se dá em função das concepções acerca de Jesus e da salvação. Embora a comunidade tenha inserido uma compreensão cristã nos principais conceitos teológicos, a linguagem continuou sendo a do ambiente onde a mesma estava inserida e do qual recebeu influência.

Rerreferências

- ALMEIRA, Maria aparecida de Andarade. *Profeta e Luz: Categorias Intercambiáveis para consolidar a identidade de Jesus na Literatura Joanina*. São Bernardo do Campo, UMESP, 2013. (Tese de Doutorado).
- BOISMARD, M. E.; LAMOUILLE, A. *L'Évangélie de Jean*. Paris: Édition du Cerf, 1977.

- BRAKEMEIER, Gottfried. *Mundo Contemporâneo do Novo Testamento*. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1971. 141 p. (Polígrafo).
- BROWN, Raymond Edward.. *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulinas, 1984. 216 p.
- BROWN, Raymond Edward. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo, SP: Paulinas, 2004. 1135 p. (Bíblia e história Série maior).
- BULTMANN, Rudolf Karl. *Das Evangelium nach Johannes*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. 563 p. (Kritisch-exegetischer Kommentar ueber das Neue Testament 2. Abtlg.).
- CULLMANN, Oscar. *Der Johanneische Kreis: zum Ursprung des Johannes evangeliums*. Tuebingen: J. C. B. Mohr, 1975. 111 p.
- DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo: Sino-dal, 1993. 96 p. (História da Igreja v. 1).
- FIORIN, José Luiz (org.). *Introdução à Linguística*. 1. Objetos teóricos. 6ª ed. revista e atualizada. São Paulo: Contexto, 2010.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. *A Bíblia e seu contexto*. São Paulo, SP: AM edições, 1994. 565 p. (Introdução ao estudo da bíblia; 1).
- HAEGGLUND, Bengt. *História da teologia*. 4. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1989. 370 p.
- HOERSTER, Gerhard. *Introdução e síntese do Novo Testamento*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 1996. 197 p.
- HOUAISS, Antônio. *O que é língua*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. 8ª. ed. São Paulo: Cultrix, 1975.
- LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Loyola, 2002. 584 p.
- SCHMITT, Flávio. Gnosticismo no Evangelho de João. In: Anais do Congresso da SOTER - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - (2013-2014). Belo Horizonte: PUC Minas, 2013. Disponível -

vel em <http://www.soter.org.br/biblioteca/anais_congresso_soter_2013.pdf.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Pioneira, 1987. 350 p. (Biblioteca Pioneira de ciências sociais História. 10).

VIDAL, Senén. *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1997. 656 p. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 93).

VIDAL, Senén. *El primer escrito cristiano: texto bilingüe de 1 Tesalonicenses con introducción y comentario*. Salamanca: Sígueme, 2006. 126 p. (Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor ; 9).

WENGST, Klaus. *Interpretación del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988. 658 p. (Biblioteca de Estudios Bíblicos).

O rico e Lázaro (Lc 16,19-31): uma leitura atual das desigualdades sociais

*Sandra Regina de Sousa **

Resumo

As parábolas revelam traços da pedagogia pastoral de Jesus. Nelas, a mensagem pede compreensão mais profunda e atualização coerente, em face às realidades desafiadoras dos tempos atuais. No abismo social a dividir ricos e pobres, um dos mais inconvenientes desafios é o binômio fome/desperdício. Nesse contexto, a Palavra de Deus é instrumento de conscientização em favor de um processo de mudança. A parábola evangélica desperta no cristão uma consciência crítica e o move a assumir atitudes positivas de defesa e cuidado em relação ao maltrapilho e abandonado. A fé não lhe permite ficar insensível diante da humanidade faminta à sua porta. Seu agir ético deve refletir a responsabilidade pessoal diante da história. É uma exigência do discípulo do Reino.

Palavras-chave: parábola, consciência, ética, responsabilidade social, amor

* Mestranda em Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Bolsista da FAPEMIG – email: sandrasousa19@yahoo.com.br

Introdução

O texto bíblico nasce da revelação de Deus na história de um povo, que vive sua experiência de fé em meio à dores, alegrias, conflitos, esperanças, aliança, promessa, libertação. Essa história, para além das particularidades, transmite uma mensagem vital à pessoa que a lê, dando-lhe a liberdade para acolhê-la, entrar em diálogo, surpreender-se, deixar-se tocar, perceber seu sentido mais profundo e abrir-se às mudanças. Fazer uma leitura libertadora da Bíblia requer entrega e disponibilidade de se deixar interpelar pelos desafios do mundo; ouvidos atentos ao que Palavra diz; abertura ao forte apelo de conversão que revela aos seres humanos o mistério do Reino e pede uma resposta de fé.

No caminhar com Jesus, as experiências do povo surgem a partir da escuta das suas palavras e da amorosidade dos seus gestos. Ele provoca questionamentos existenciais contando parábolas que falam da vida de forma concreta, que exigem tomada de consciência e mudança nas posturas, que produzem inquietações nas raízes da alma.

O objetivo deste artigo é fazer uma exegese da parábola do rico e de Lázaro, tendo em vista atualizar o texto e provocar a reflexão sobre as desigualdades sociais; a responsabilidade ética diante da fome e do desperdício; a falta de amor ao pobre e a necessidade de criar uma consciência crítica que gere transformações.

O primeiro passo consistirá na análise exegética da perícopé evangélica: delimitar, contextualizar e elucidar seus elementos vitais. O segundo passo terá o objetivo de explicitar a mensagem presente no texto. O terceiro passo se voltará para a atual realidade de desequilíbrio social a ser denunciada à luz do Evangelho.

1. Os elementos vitais

1.1. O texto em seu contexto

A parábola do rico e Lázaro situa-se em Lucas na *subida para Jerusalém* (9,51-19,28). Após a transfiguração, Jesus coloca-se a caminho em direção ao acontecimento pascal: paixão, morte e ressurreição, que marcará o seu viver histórico. Viajante incansável em contínuo movimento, prega e anuncia a Boa-Nova do Reino, tece relações, sofre rejeições, realiza curas. Ao seu lado caminham os discípulos que ele deseja preparar para a continuidade da missão.

“A viagem se torna caminho para a cruz e para a glória. Um êxodo a ser consumado em Jerusalém”. (CASALEGNO, 2003, p.133).

O percurso feito por Jesus é rico em imagens, palavras, gestos, histórias. Ele utiliza-se das parábolas como um meio eficaz de retratar a realidade no seu cotidiano. Através dos personagens, realça a inconveniência das atitudes legalistas, abusivas e excludentes e chama a atenção para o que é essencial no caminho do discipulado do Reino.

A perícope a ser estudada nesse contexto é a de Lc 16,19-31. Está situada entre o capítulo 15, em que as parábolas da ovelha, da moeda e do filho perdidos retratam a misericórdia de Deus com os pecadores e o capítulo 17, em que Lucas reúne vários ensinamentos de Jesus sobre a vida na comunidade: as ocasiões de queda, o perdão fraterno e a fé. O capítulo 16 reúne 2 parábolas, que dizem respeito à forma como administrar a riqueza e a necessidade de compartilhar os bens com os necessitados, embora os versículos 16-18 tratem de três assuntos diferentes: o assalto ao Reino, a perenidade da Lei e a indissolubilidade do matrimônio.

Todo esse conjunto de parábolas apresenta características bem próprias dos escritos de Lucas. Ele ocupa-se das pessoas e de suas posturas diante da vida; acentua a ternura de Jesus para com os humildes e enfatiza o grande perigo que há no mau uso das riquezas.

1.2. A exegese: o abismo entre dois homens

O rico e Lázaro retratam duas realidades opostas a dividir seres humanos. De um lado, o homem imerso na riqueza retrata em sua conduta uma ânsia desmedida de esbanjar, consumir, gastar. Banqueteia-se diariamente, destituído de preocupação ética e consciência crítica com o faminto à sua porta. Ostenta-se de luxo, prazeres, desejos egoístas de prover somente a si mesmo e a tantos que ao seu redor se encontram. O linho mais fino e a cor púrpura são usados cotidianamente por ele, como um príncipe em seus trajes reais. Absorvido totalmente pelo luxo, fica surdo à Palavra.

Do outro lado, o pobre Lázaro, cujo nome significa “Deus é ajudador”, carrega sinais de esperança e espera somente no Senhor. Maltrapilho, coberto de úlceras, maltratado pela vida, depende totalmente da caridade do rico e é, “o símbolo da mais total e completa miséria” (PLOEG, 1999, pp.162-163).

Sua dor retrata outras dores de tantos pobres abandonados nas ruas, vilas, favelas, periferias, reclamando por cuidados, oportunidades, portas abertas, justiça social. Ele representa todos os que são jogados no sistema opressor do mundo, fora do convívio, excluídos da participação justa nas esferas comuns. Esses retratam a desigualdade que se banqueteia e deixa cair as migalhas da mesa sem consciência do miserável de mãos estendidas a pedir insistentemente pelo pão de cada dia.

O abismo divide essas duas realidades de forma desumana. Não há como transpô-lo se o egoísmo envolve a pessoa que possui bens, mas não os transforma em bem para o próximo. O maior mandamento de Jesus Cristo constitui-se de uma só norma e um só princípio: “amar a Deus e ao próximo” (Lc 10,25-28). A práxis cristã exige que barreiras sejam rompidas, distâncias vencidas e a horizontalidade se concretize na história, que é de todos e não só de uns poucos privilegiados.

1.3. O outro lado da moeda

Lázaro, o pobre, morre de maneira insignificante, sem cortejo, pompas ou honrarias e é acolhido no seio de Abraão. A situação se inverte e ele agora assume outro lugar que lhe cabe com justeza. Sua riqueza na terra em tempos de penúria era Deus e, por isso, merecidamente, encontra a paz e o conforto onde a justiça não é medida pela posse de riquezas.

O rico, membro do povo eleito, que viveu as delícias dos bens materiais, esquecido do que é imperecível, morre e vai para o lugar dos tormentos, onde prazeres e banquetes não existem mais. Seu sofrimento é tanto que suplica a ajuda do pobre Lázaro que jazia à sua porta, sem atenção. Não há mais o que fazer. Outro abismo se abre entre esses dois homens.

Nem Moises, nem os profetas, nem os mortos serão ouvidos por aqueles que insistem em permanecer de olhos fechados para o sofrimento alheio. A chance de viver no consolo do outro lado da vida é consolar os que se encontram do lado de cá. É abrir mão do centrar-se em si mesmo e escutar o choro contínuo dos que não têm o que comer, nem caminhos por onde seguir, nem esperança de dias melhores.

Aprender a dividir, compartilhar, estender as mãos generosas e compassivas, mudar situações, abrir espaços, ampliar horizontes, alargar corações. É se deixar iluminar pela luz de Cristo que dissipa as trevas da mesquinhez, do consumismo, do esbanjamento e acende na alma o amor sem medidas.

2. A essência da mensagem

A mensagem expressa na Palavra de Deus desconcerta e abre caminhos para o sentido da existência. Propõe um exemplo de conduta a ser questionado e faz um forte apelo à conversão, mudança radical comprometida com a transformação da realidade, percepção profunda do que é viver com ética em meio ao rebuliço do mundo, onde há tantos desafios e obstáculos. A fé integrada com a vida num dinamismo constante, inspirado pelo Espírito, suscita a liberdade de querer mudar.

A parábola do rico e Lázaro, chama a atenção para a necessidade urgente de uma práxis da solidariedade; conscientização sobre o materialismo desenfreado que coloca os bens como fins e não meios e decisão coerente e pessoal de optar pelo cuidado com o que sofre. No projeto do Reino não cabe desperdício, fechamento, estreiteza de horizontes, falta de misericórdia, mas, em face às aberrações da realidade, exige uma verdadeira luta contra a desigualdade.

A Palavra quer provocar na vida daquele que a escuta desejos ardentes de encostar o coração na miséria do outro, ouvir suas dores mais profundas. Estar junto aos mais pobres, desprovidos de alimentos, privilégios, títulos, bens, assim como Jesus esteve. Acordar para uma

revolução que assegure a igualdade entre todos, jogando por terra um individualismo exacerbado, sem implicações éticas e morais.

3. A realidade atual

“Por igualdade social entende-se a idéia de que as pessoas devem ser tratadas como iguais em todas as esferas institucionais [...] educação, trabalho, consumo, acesso aos serviços sociais, relações domésticas [...]. Mas o que significa ser tratado com igualdade? Todos deveriam ter igual possibilidade de alcançar os vários benefícios e recompensas que uma sociedade torna disponíveis [...]. As pessoas devem receber um ponto de partida igual através da educação e oportunidades de desenvolver talentos. O capitalismo sem reformas promove um conjunto de desigualdades. Uma sociedade marcada por amplas disparidades nos padrões de vida é uma sociedade em que as pessoas se encontram divididas entre si por barreiras de classe e impedidas de compreender e sentir solidariedade pela situação umas das outras (DICIONÁRIO DO PENSAMENTO SOCIAL DO SÉCULO XX, 1996, pp.372-375)

Desequilíbrio, distância, desnivelamento é o que caracteriza o modo de vida na sociedade pós-moderna. Um abismo social a dividir ricos e pobres. De um lado a fome, de outro, o desperdício. A desigualdade reina absoluta hoje e desde tempos muito antigos. Há uma “legitimação” da sua existência no mundo, que permite a reprodução da dominação cotidiana nos níveis mais diversos nas sociedades modernas, reafirmando continuidade com o passado (SOUZA, 2011, p.15).

A fome inscreve-se num dos patamares mais altos da desigualdade. É a prova evidente da insensibilidade humana. Seu grito é calado pela mídia que vende o paraíso na terra e cria cada vez mais obesos e diabéticos. Seu rosto miserável está estampado nas ruas, nas periferias, nas cidades abandonadas pelo poder público, no sertão sem recursos, na exploração do trabalho humano, na escravidão que não é mais de cor ou raça, nos que vivem nos lixões e comem dos restos que caem das mesas de outros, na criança que vai a escola com a única esperança de alimentar-se. A fome mostra o que significa o desperdício.

O verbo desperdiçar exprime a cruel condição de “esbanjar, gastar com exagero, usar sem proveito” (HOUAISS, 2001, p.1010). Há uma cultura do desperdício em diversos níveis da existência. Alimentos, água, papel e outras tantas coisas sendo jogadas fora todos os dias, produzindo uma violência absurda contra a natureza e evidenciando que a consciência humana anda adormecida pelo consumismo ilusório.

Partir o pão com quem tem fome não é virtude cristã, mas um dever ético de qualquer ser humano que tenha um mínimo de sensibilidade e perceba que não há diferenças que justifiquem a desigualdade. “Todos os homens possuem fundamentalmente a mesma potência física e intelectual e que as diferenças são insignificantes (DICIONÁRIO DE POLÍTICA, 1986, p.598).”

Promover a cultura da partilha derruba por terra a prática do desperdício que se faz descaradamente em territórios capitalistas. Uma afronta à situação dolorosa de fome que tantos seres humanos inocentes enfrentam cotidianamente. As realidades sociais de desigualdades gritam por cuidado e exigem de cada pessoa uma livre e responsável atitude. Estar atento ao desperdício é adquirir uma consciência lúcida e transformadora.

O discípulo do Reino é desafiado a estar em sintonia com a situação dos irmãos abandonados. O amor aos pobres responderá ao juízo de Deus: “Eu tive fome e me destes de comer” (Mt 25,35). Não de forma assistencialista, a causar dependência em quem recebe, mas abrindo janelas e portas, estendendo a mão e oferecendo oportunidades, trabalho, consciência e amor.

E o amor “consiste mais em obras do que em palavras” (LOYOLA, 2011, p. 91, nº 230). É movimento do Espírito que está sempre em busca de um bem maior. Rompe com a acomodação e dá-se ao outro sem limites. É generosidade que partilha, divide, oferece. Vai atrás dos desolados, ampara os desvalidos, é âncora para o mais perdido. O mesmo amor com que Jesus amou. Amor de verdade, corajoso, desafiador. Realiza pequenos milagres no cotidiano. Estende-se, alarga-se, envolve.

“Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um” (At 3,44-45). Esse é um bom exemplo de vida cristã. Sem diferenças, desigualdades, desperdícios. Sem a fome que denuncia a falta de responsabilidade com o próximo.

Conclusão

Misericórdia, Senhor, do teu povo que sofre tantos abusos! Da desigualdade, miséria, tragédias. Dos maus tratos e das injustiças, enquanto os ricos se banqueteiam em suas vidas luxuosas, sem sequer se lembrarem dos irmãos empobrecidos. Pobres Lázarus que, feridos, lutam pra reerguer ruínas. Pobres crianças que não veem futuro pela

frente. Pobres jovens mortos pela violência das drogas, estendidos no chão das calçadas, humilhados por homens cruéis. Pobres idosos maltratados, pisoteados, arrastados pela correnteza da intolerância, da impaciência e do desamor. Pobres seres humanos com fome, sede, frio, calor, tristeza. Estão nus, sem a dignidade que os cubra.

Jesus Cristo advertiu muito bem sobre os grandes perigos da riqueza. Ela desvia o olhar, congela os ouvidos, enrijece as mãos, entorpece o coração. O rico, na parábola de Lucas, deixou de lado os ensinamentos da Palavra e escolheu uma vida de banquetes e luxo. Gastou seus bens com o efêmero. Esqueceu-se do pobre que jazia à sua porta. Na virada da vida, a justiça divina apresenta as contas que dinheiro nenhum paga. Àquele que estendia a mão a pedir misericórdia agora é solicitado “molhar a ponta do dedo para refrescar a língua” (Lc 16,24) daquele que o desprezou. Porém, não há mais o que fazer, o abismo é intransponível.

Certamente a Palavra de Deus é um instrumento eficaz na história humana. Interpela consciências, provoca rupturas, acende ideais, estimula a ousadia e a coragem, muda direções. Mas nem sempre é fácil libertar-se da cristalização, do enrijecimento, da cegueira, do individualismo.

A realidade pede com urgência aos que têm fé que se comprometam com a vida dos que vivem esquecidos no caminho da fome e sofrem na esteira da desigualdade social. Enquanto ainda é possível mudar situações cotidianas, é bom que se faça, pois Deus, em seu infinito amor de Pai, não pede outra coisa dos seus filhos e filhas senão gestos concretos de solidariedade feitos com amor. E Dom Helder Camara bem o disse na Missa dos Quilombos em 1981: “Basta de uns tendo de vomitar pra poder comer mais e 50 milhões morrendo de fome num ano só”.

Referências:

- BOBBIO, N.; MATTEUCCIN, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª ed. 1986
- CASALEGNO, Alberto. *Lucas à caminho com Jesus missionário*. São Paulo: Loyola, 2003
- GOURGUES, Michel. *As Parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias*. São Paulo: Loyola, 2005
- JEREMIAS, J. *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1996
- MILLER, D.; OUTHWAITE, W.; BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996
- MORRIS, Leon. *Lucas: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1996
- RUIS-CAMPS. Josep. *O Evangelho de Lucas: o êxodo do homem livre*. São Paulo: Paulus, 1995
- SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011
- VAN DER PLOEG, J.P.M. *Jesus nos Fala: as parábolas e alegorias dos quatro Evangelhos*. São Paulo: Paulinas, 1999

O *Paralytikos*: vigor-de-ter-sido, atualidade e porvir

Everton Nery Carneiro *

Resumo

Essa pesquisa trabalha a interpretação bíblica, pensando que a Bíblia não é um “tudo dito”, e que as várias interpretações não promovem o seu esgotamento, ou seja, ela é sempre um “a dizer”, um anúncio. Neste texto, apresenta-se os resultados da pesquisa, que é realizada tendo como objeto a interpretação bíblica de Mateus 9.2-8. Busca-se expor uma avaliação da interpretação, sua importância e possibilidade de interferência no ambiente social-ecclesial. Para alcançar os objetivos propostos é necessário orientar este estudo a partir de uma hermenêutica bíblica, pois é importante articular narrativa bíblica e hermenêutica às transformações mais amplas que vêm ocorrendo na sociedade, buscando captar então os nexos entre as mudanças na vida social e a Bíblia, assim como também as suas construções simbólicas, pois como resultado da luta das próprias pessoas com deficiência, vem ganhando espaço na sociedade a proposta de romper com os tradicionais paradigmas de segregação e a adoção de procedimentos que pos-

* Profº da Universidade do Estado da Bahia. Doutorando em Teologia (EST); Mestre em Teologia (EST); Especialista em Filosofia Contemporânea (São Bento); Especialização em Ética, Teologia e Educação (EST); Especialista em Educação, desenvolvimento e Políticas Públicas (FACIBA); Licenciatura em Geografia (UEFS); Bacharelado em Teologia (STBNE); Licenciatura em Filosofia (FBB). evertonery@yahoo.com.br

sam contribuir para garantir a todos as condições necessárias à sua participação como sujeitos sociais.

Palavras-chave: Hermenêutica, pessoas com deficiência, análise social, libertação.

Introdução

O diálogo que está em curso
não se subtrai a qualquer fixação.
Mau hermeneuta é o que crê que pode
ou deve ficar com a última palavra.

Hans-George Gadamer

Uma das qualidades de um texto é a sua delimitação, ou seja, um texto necessita ter início, meio e fim. “*O contexto literário tem a ver com o lugar de uma determinada perícopa no contexto de qualquer um dos Evangelhos*”(FEE,1984:105). É Riobaldo, uma personagem de Guimarães Rosa, na sua célebre obra “*Grande Sertão: Veredas*” quem diz:

Baixei, mas fui ponteando opostos. Que isso foi o que sempre me invocou, o senhor sabe: eu careço de que o bom seja bom e o ruim, ruim, que de um lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero os todos pastos demarcados... Como é que posso com este mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas transtraz a esperança mesmo no meio do fel do desespero. Ao que, este mundo é muito misturado.(ROSA, 1986: 206-207)

É extremamente paradoxal, ao se tentar fazer demarcações, mesmo que provisórias, perceber que as demarcações são uma perspectiva vista de um ponto, ou seja, as demarcações não somente são provisórias, como também ilusórias. Neste jogo de provisoriedade e ilusão, tenta-se fazer a demarcação.

A perícope em questão tem seu início em 9.2 e o seu fim em 9.8, apresentando-se de maneira coerente, pois seu conteúdo possui uma mensagem específica que difere tanto da perícope anterior, como também a posterior. Assim, apesar da perícope anterior ter em comum com a perícope em estudo um relato de milagre, cada um desses milagres possui uma mensagem própria, entendendo sempre que *“um texto tem em suas margens muitos outros textos.”*(ORLANDI, 2005:110)

Pode-se estabelecer a delimitação do início desta perícope pelo final da perícope anterior que estabelece uma mudança de lugar ao dizer: *“Jesus entrou num barco, voltou para o lado oeste do lago e chegou à sua cidade”* (Mateus 9.1).

No que se refere à delimitação do fim desta perícope, pode-se identificá-la em 9.8 quando o autor bíblico diz: *“Quando o povo viu isso, ficou com medo e louvou a Deus por dar esse poder a seres humanos”* (Mateus 9.8).

No versículo 9.9, que é o início da perícope posterior, existe uma mudança de lugar, apesar de aparentemente de uma forma geral, continuar em Cafarnaum, pois assim diz o texto *“Jesus saiu dali e, no caminho...”* (Mateus 9.9) significa um outro espaço em Cafarnaum e um outro tempo. Além disso, percebe-se alterações, inicialmente de gênero, pois enquanto a perícope em estudo apresenta um relato de milagre, a perícope posterior apresenta um relato de chamado, no caso o chamado de Mateus. Outra alteração diz respeito aos personagens, saem o *“paralytikos”* e *“algumas pessoas”* e entram Mateus e *“muitos publicanos”*.

1. “Levante-se, pegue a sua cama e vá para a sua casa”

O Evangelho de Mateus, entre outras possibilidades, parece usar essa história para mostrar o exemplo dos novos poderes dos cristãos. É possível que ele preserve a versão mais próxima do original, cuja narrativa pode ser lida nos outros sinóticos. Deve ser então, uma narrativa bastante difundida sobre Jesus e o “*Paralytikos*” de Cafarnaum.

Em seu texto, Mateus parece não se sentir obrigado a moldar a narrativa de uma forma que creia ser mais apropriada a sua comunidade, pois, para ele é provável que o milagre, a Palavra de Vida tenha mesmo acontecido dessa maneira. Essa forma de revisionismo construtivo, ou melhor, de uma hermenêutica que é eminentemente ética e ao viver plenamente reconstrói o passado, o vigor-de-ter-sido. As palavras de Jesus e a forma como Mateus relata as histórias são as que ele acredita abordarem com mais força e mais proveito os problemas e as pessoas de sua comunidade. Para Mateus, esta versão alcança esses objetivos. “*Também é claro que Mateus, como os outros evangelistas, está interessado em formar e reformar o comportamento, crenças e atitudes do cristão.*” (MEEKS, 1996:126). Temos como por exemplo, a própria perícopie em estudo.

A cura do “*paralytikos*” em 9.2-8 desenvolve o tema da autoridade de Jesus em perdoar pecados, como também do seu exercício ético, tanto no que se refere à Palavra humana, como também à Palavra Divina, tratando com franqueza a origem da autoridade com a qual Jesus atua. No centro de toda a discussão está a oposição entre o pecado e o perdão. Seguindo Marcos, Mateus trata abertamente essa questão, que até agora foi tema latente na narrativa. Jesus cura o “*paralytikos*” dizendo: “*os teus pecados estão perdoados*” (Mateus 9.2c) e, assim, pro-

voca o primeiro conflito público com os líderes locais que, neste caso, são escribas. Jesus e, por meio dele, a comunidade mateana, como o autor afirma várias vezes, têm a autoridade de perdoar (ou não) os pecados? Os escribas chamam isso de blasfêmia, exatamente a acusação que volta à tona na passagem do julgamento quando perguntam a Jesus: “Você é o Messias, o Filho de Deus?” (Mt 26.63).

Que “pecado” o *“paralytikos”* pode ter cometido? Fica-se sem saber; contudo, sabe-se que no mundo antigo, as doenças eram associadas a algum tipo de falha com os deuses, ou pecado. Na verdade, Jesus admite que não precisava dizer: “Os seus pecados estão perdoados” (Mt 9.5). Mas para deixar claro que pode fazê-lo, diz: “Os seus pecados estão perdoados”. A questão da autoridade (quem está no comando, quem estabelece as regras e as interpreta e, acima de tudo, quem fala pelo Deus de Israel) surge como asserção principal. É a questão fundamental que vem em primeiro plano, no início do capítulo 9 e vai se formando em toda a narrativa.

A fé, “... que só pode ser mesmo objeto de Fé...” (LEÃO, 2000:16), respeitada por Jesus em Mateus é aspecto importante desta história. Nos sinóticos, é um grupo de pessoas que traz o *paralytikos* (em Lc 5.20 ele é “homem”) para ser curado. Ao ver a fé daquelas pessoas, isto é, a fé expressa¹ pelos que agiam em favor do *paralytikos*, Jesus, em sua ação ética é movido a perdoá-lo e curá-lo. Nesta história, atos de fé efetuam mudança e cura mesmo em situações particulares.

Desde o início da sua vida pública, a palavra que Cristo dirige aos homens impressiona pelo seu tom e pela sua autoridade.

1 “A vigência da fé, em que mora e vive o cristão, é um espaço de verdade originária, isto é, irredutível, indeclinável e incompreensível para a atitude interrogativa do filósofo.” LEÃO, 2000. p. 16.

Jesus terminara assim o seu discurso. As multidões eram tocadas pelo seu ensinamento porque ele ensinava como quem tem autoridade e não como os escribas. (HENRY, 2003:50)

A narrativa vai se encerrando exatamente com as multidões (*ochloi*), que se admiram, temem e dão glórias, porque o poder foi dado “aos homens” (*anthropois*). Quem são esses homens? A comunidade de fé, que recebe poder. Agora a comunidade tem o mesmo poder de perdoar. Receberam esse poder de Jesus, que o recebeu de Deus. O milagre aqui parece ter a finalidade de reforçar a afirmação de Mateus, onde não se deve esquecer que “*o decisivo no milagre é sua significância salvífica*. Traduzindo: ‘*O que Deus quis com isso?*’”(SANTOS, 1970:894).

2. Texto e simetria

A perícopes em estudo, enquanto grande gênero literário do Novo Testamento é classificada como Evangelho, no caso o de Mateus. Como sub-gênero esta perícopes é um relato de milagre. Esta análise está dentro do campo hermenêutico e através desta leitura busca-se produzir em seu estudo uma possibilidade de análise do texto, pois:

Felizmente para o moderno estudioso da bíblia, a análise literária tem produzido um corpo substancial de conhecimento concernente às características dessas formas literárias e dos princípios necessários para interpretá-las adequadamente. (VI-RKLER, 2001:121-122)

Dentro da análise literária percebemos a existência de uma estrutura simétrica, tal como está disposto abaixo:

- 9.2. Pessoas trazem (ação) para Jesus ver (visão);
- 9.3. Falação, acusação e não-ação;
- 9.4. Percepção de Jesus (Jesus fala de forma interrogativa);
- 9.5. O Pecado e o Perdão;
- 9.6. Percepção das pessoas (Jesus fala de forma afirmativa);
- 9.7. Silêncio, aceitação e ação;
- 9.8. As pessoas vêem (visão) o que Jesus faz (ação).

Esta relação simétrica tem como centro o binômio pecado-perdão, que se movimenta em um processo de expansão ou contração em relação aos demais eixos da estrutura simétrica.

3. Portas de entrada

Não se tem a pretensão de aqui oferecer a chave definitiva de interpretação da narrativa em estudo, mesmo que ela existisse, mas apenas ofertar mais uma chave de leitura desse diverso e plural texto na sua perspectiva hermenêutica. Serão consideradas três palavras-chave nesta narrativa: pecado, perdão e *paralytikos*.

Ao se abordar o pecado no Antigo Testamento, vê-se que o israelita não faz distinção entre a ação e aquele que a realiza. Uma ação é sempre a expressão daquele que a faz. “A abrangência do conceito de pecado inclui desde a transgressão de normas até a profundidade ontológica do ser humano, o que explica a ampla terminologia bíblica, perpassando o Antigo e o Novo Testamento.” (Dicionário Brasileiro de Teologia, 2008:767). Mateus 9.2-8 aborda a ideia que Jesus perdoa também enquanto liberta o homem de sua condição de *paralytikos*. A Palavra de Deus liberta do pecado, o maior de todos os males: “Então algumas pessoas trouxeram um

paralítico deitado numa cama. Jesus viu que eles tinham fé e disse ao paralítico: “- Coragem meu filho! Os seus pecados estão perdoados” (Mt 9.2). Numerosas são as palavras com a significação de pecado na Bíblia. O termo usado mais frequentemente vem de uma raiz significando extraviar-se, errar seu alvo. Ação boa é aquela que atinge resultado positivo; ação pecaminosa, pelo contrário, não conduz a resultado algum. Na Bíblia são numerosos os “pecadores”, cujas ações são definidas como desvio. Outra palavra corrente para pecado vem de uma raiz que designa algo torto, curvo. Aqui a ação pecaminosa se opõe à ação direta. Portanto, o pecado é aquilo que se afasta do sagrado, tudo que se opõe à Palavra de Deus, a própria vida. Ora, o ser humano na Bíblia não é considerado como indivíduo isolado, pois o Antigo Testamento sempre o vê onde ele está, isto é, na vida, e esta só está presente onde o ser humano é posto em relação com outros seres humanos, na comunidade. Assim, o pecado é aquilo que danifica a aliança ou a comunidade, aquilo que as põe em perigo. Em outras palavras, quando se peca, é sempre em relação a outro, seja ser humano, seja Deus. O pecado, portanto, é o aspecto de uma relação, tal como a justiça. É produto e também violação de um dever que se havia aceitado. Vê-se que a noção de pecado abrange toda a vida do indivíduo, bem como a da nação, ou contra o bem de seu próximo, contra os fracos e os pequenos, a viúva, o órfão (Dicionário Vine, 2002:218) “...awôn, péshâ e râshâ, três dentre os termos mais expressivos do Antigo Testamento para referi-se ao pecado, mais denunciam atitudes de vida do que simplesmente atos isolados”. (MOSER, 1996:221)

No Antigo Testamento, encontra-se o Livro denominado Levítico que consiste num conjunto de normas e leis para orientar e disciplinar a vida daquele povo. Para os seguidores desta cultura religiosa, “tanto a doença crônica quanto a deficiência física ou mental, e mesmo qualquer

deformação por menor que fosse, indicava um certo grau de impureza ou de pecado” (SILVA, 1986:74). Neste livro, tem-se um exemplo desta concepção a respeito das pessoas com deficiência:

O senhor deus disse a Moisés o seguinte: - Diga a Arão que nenhum descendente dele que tiver algum defeito físico poderá me apresentar as ofertas de alimentos. Essa lei valerá para sempre. Nenhum homem com defeito físico poderá apresentar as ofertas: seja cego, aleijado, com defeito no rosto ou com o corpo deformado; ninguém com uma perna ou braço quebrado; ninguém que seja corcunda ou anão; ninguém que tenha doença nos olhos ou que tenha sarna ou outra doença de pele; e ninguém que seja castrado. Nenhum descendente do sacerdote Arão que tiver algum defeito poderá me apresentar as ofertas de alimento; se ele for defeituoso, estará proibido de oferecer o meu alimento. Esse homem poderá comer dessas ofertas, tanto as que são sagradas como as que são muito sagradas; mas ele não poderá chegar perto da cortina do Lugar Santíssimo; nem chegar perto do altar, pois tem um defeito e tornaria impuras essas duas coisas. Eu sou o Senhor, e as dediquei a mim. (Lv 21.16-23)

Entretanto, do mesmo escrito em que esse texto foi retirado, encontra-se também um outro, que assim afirma: *“Não amaldiçoe um surdo, nem ponha na frente de um cego alguma coisa que o faça tropeçar. Tenha respeito comigo, o seu Deus. Eu sou o Senhor”* (Lv 19.14).

O Novo Testamento não considera a obediência irrefletida aos mandamentos como ideal, pois segundo Mateus, Jesus disse: *“- Felizes as pessoas que têm o coração puro, pois elas verão a Deus.”* (Mt 5.8), portanto, o homem deve purificar o seu coração de forma a execrar o mal. A contraparte desta verdade é que o bem deve ser feito por amor a Deus e ao próximo, *“... pois eles pela prática sabem a diferença entre o que*

é bom e o que é mau” (Hb 5.14b). Tendo o cristão a capacidade de fazer tal distinção, mostra-se o Evangelho como aquele que previne contra o legalismo, isto é, a ausência de coração no cumprimento dos mandamentos. É por amor e misericórdia que se deve socorrer o desafortunado, perdoar o próximo e, sendo necessário, dar a vida pelos irmãos.

A partir disso é preciso tratar sobre o perdão. Toda uma série de expressões no Antigo Testamento e no Novo Testamento designam o ato do perdão e permitem definir sua natureza. A expressão mais corrente é “remir”, “abandonar” (uma transgressão), em comparação com a remissão de uma dívida, como “- *Coragem, meu filho! Os seus pecados estão perdoados.*” (Mt 9.2c) ou “*Feliz aquele cujas maldades Deus perdoa e cujos pecados ele apaga!*”(Sl 32.1). Há as expressões como algo que não mais se quer ver, por exemplo: “*Feliz aquele cujas maldades Deus perdoa e cujos pecados ele apaga!*”(Rm 4.7); ou ainda “esquecer”, como algo cuja lembrança se quer evitar “*Nenhum dos pecados que cometeu será lembrado contra ele*”(Ez 33.16). Algumas vezes o verbo “perdoar” é empregado em sentido absoluto, pois Jesus em Mateus diz: “*Se alguém disser alguma coisa contra o Filho do Homem, será perdoado; mas quem falar contra o Espírito Santo não será perdoado, nem agora nem no futuro.*” (Mt 12.32).

Assim, o perdão é o ato que restabelece o ser humano em sua verdadeira relação com Deus, arrancando o elemento perturbador desta relação que é o pecado.

É preciso observar, contudo, que, segundo todas as definições, este ato do perdão não consiste em negar pura e simplesmente a falta do ser humano, em fazer como se ela não existisse. A Palavra de Deus, geradora do perdão, age em pleno conhecimento de causa e em plena soberania. Inclusive em relação ao pecado, ao perdão e aos adversários de Jesus, Carter assim afirma:

Aparentemente os escribas pensam que Jesus desonra a Deus anunciando o perdão, algo que eles reclamam que ele não tem nenhuma autoridade para fazê-lo. Na sua visão teológica, Deus não designa homens como Jesus para anunciar o perdão. Mas a audiência sabe que Deus comissionara Jesus para este papel(1.21). Jesus desafia seu veredicto, sua autoridade de fazer tal determinação, e seu esquema teológico. Sua preocupação de onde se encontra o perdão de Deus pode refletir os debates pós-70 acerca de como se experimenta a expiação, agora que o templo fora destruído. (WARREN, 2001:285)

O perdão em Jesus Cristo é colocado em dupla perspectiva. Por um lado, a ênfase é colocada no caráter imerecido do perdão (Dicionário Brasileiro de Teologia, 2008:780). Na realidade, as condições indispensáveis para o perdão são exigências irrealizáveis pelo ser humano entregue a si mesmo. Ele não pode salvar-se a si mesmo (Mc 10.26s). Do ponto de vista do ser humano, o perdão aparece como uma impossibilidade.

Assim, tudo o que se refere ao perdão, converge em Jesus, pois o perdão se torna um ato vivo para o ser humano, essencial para o estabelecimento da nova aliança. Assim, ao contrário do judaísmo, para o cristão, o perdão não concerne apenas ao vigor-de-ter-sido. É o gesto vivo da Palavra de Deus, que o homem conhece no ato e que lhe abre o porvir.

No que se refere à paralisia, no Novo Testamento sempre se encontra o adjetivo, *paralytikos* (paralítico), palavra usada por onze vezes; Mat. 4.24; 8.6; 9.2,6; Mc 2.3-5,9,10; Lc 5.24. Esse termo grego significa “frouxo”, “solto”, segundo BEULKE (2004:113). As causas conhecidas da paralisia são estas: 1. inflamação do cérebro e da coluna espinal, o que pode levar a uma paralisia parcial ou completa; 2. injúrias da coluna vertebral; 3. pressão na curvatura da espinha; 4. tumores que

deformam a espinha; 5. apoplexia, causada por alguma lesão vascular do cérebro, ou por causa de uma hemorragia, como no caso de uma congestão. Mateus relata que Jesus curou pessoas com esse tipo de enfermidade, embora a ciência continue essencialmente impotente diante da mesma (Dicionário Vine, 2002:849).

É importante ressaltar que a palavra “paralítico”² não é possivelmente a melhor tradução para a palavra grega “*paralytikos*”, pois não corresponde necessariamente na atualidade às denominadas pessoas com deficiência³. Os paraplégicos e os tetraplégicos (paralíticos de hoje), possivelmente teriam poucas condições de sobreviver no mundo antigo, pois “*paralytikos*” era quem não podia andar, seja qual for o motivo. Entendendo desta forma, quando um “*paralytikos*” consegue andar, a profecia em Isaías⁴ de que os coxos andarão⁵ é mais que cumprida, é superada, pois o Reino de Deus, a construção do projeto ético de Jesus tem a ver com o poder dinâmico da Palavra de Deus por meio do qual “...

2 **Nota do autor:** Outras possibilidades existem no que se refere ao português “paralítico”, como cita Beulke: “Aleijado – em grego: *chalos*, aparece 14 vezes na Bíblia. Algumas dessas referências: Mt 21.14; 11.5; Mc 9.45; Jo 5.3; At 3.2; 8.7; Hb 13.12. A palavra grega *anápeiros* também foi traduzida para o português como ‘aleijado’, em Lc 14. 13,21. A palavra grega *Kullos* quer dizer ‘manco’ e aparece quatro vezes: Mt 15.30-31; 18.8; Mc 4.43.” BEULKE, 2004.p.113.

3 **Nota do autor:** Ver artigo de Dwight Peterson, onde o autor explica e propõe que em lugar de se traduzir “*paralytikos*” por paralítico, deveria ser utilizada a palavra em inglês “*cripple*”, que significa “aleijado” em português. Deve-se chamar atenção que ao fazer tal proposta, o autor está assumindo a sua própria condição de “*cripple*” (aleijado). PETERSON, 2006, v. 16. p. 261-272.

4 **Nota do autor:** Ao entender que o primeiro século conhecia Isaías como um livro, isto nos leva a afirmar que a discussão das diferentes camadas literárias do livro de Isaías é irrelevante para esta pesquisa.

5 Em Isaías 35.5-6 assim lemos na **Bíblia de Estudo NTLH**. 2005: “Então os cegos verão, e os surdos ouvirão; os aleijados pularão e dançarão, e os mudos cantarão de alegria. Pois fontes brotarão no deserto, e os rios correrão pelas terras secas.”

os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são curados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e os pobres recebem o evangelho.” (Mt 11.5)

4. O Paralytikos: atualização e atualidade

Analisando as informações disponíveis a respeito das condições de existência dos seres humanos desde as sociedades mais primitivas até aquelas mais próximas da atualidade, é possível verificar como estas concebiam e se relacionavam com as pessoas com deficiência.⁶

Nas sociedades primitivas e antiguidade, devido ao caráter cíclico da natureza, totalmente fora do controle dos seres humanos, os deslocamentos do grupo eram constantes, sem que o mesmo pudesse auxiliar aqueles que não se encontrassem em condições de acompanhar o seu ritmo. “(...) em função desta prática, abandonavam aqueles que não pudessem mover-se com agilidade, ou que tivessem alguma diferença que impedisse sua mudança de um lugar para outro com rapidez” (BIANCHETTI, 1998:27). Dentre estes abandonados, encontravam-se pessoas com deficiência. Este procedimento não resultava de um sentimento de ódio ou desprezo, mas decorria do processo de seleção natural⁷ a que a humanidade ainda se encontrava submetida.

6 Toda perda ou anormalidade de uma estrutura ou função psicológica, fisiológica ou anatômica que gere incapacidade para o desempenho de atividade, dentro do padrão considerado normal para o ser humano. **(Decreto Nº 3298, de 20 de dezembro de 1999)**

7 **Nota do autor:** Muitos autores possuem opiniões diversas sobre a seleção natural, ainda que, a seleção natural exerceu uma influência na evolução do homem arcaico e na formação dos grupos sociais. A humanidade, no início da sua história, se encontrava nas fases primitivas do progresso social e sua cultura era bastante rudimentar, nessas condições as sociedades humanas eram influenciadas pela seleção natural, mesmo sabendo que a seleção não era um fator principal e sim secundário da evolução.

Nas sociedades escravistas, grega e romana, verificou-se a supervalorização do corpo perfeito, da beleza e da força física, pois estas dedicavam-se predominantemente à guerra, que tinha a finalidade de conquistar escravos e manter a ordem vigente. Nessas sociedades, amparados em leis e em costumes, se uma criança apresentasse, ao nascer, algum “defeito” que viesse a se contrapor de alguma forma ao ideal proposto, era eliminada ou abandonada sem que isso fosse considerado crime.

Na antiguidade clássica, em particular, Atenas, Platão que viveu entre 428-348 a.C., ao buscar descrever sobre como deveria ser uma república perfeita, afirma: “... e no que concerne aos que receberam corpo mal organizado, deixa-os morrer (...). Quanto às crianças doentes e as que sofrerem qualquer deformidade, serão levadas, como convém, a paradeiro desconhecido e secreto”. (PLATÃO apud SILVA, 1986:124)

Apesar disso, é possível defrontar-se com Homero, “*que segundo relatos baseados na tradição e em diversos escritores antigos*” (SILVA, 1986:104), era cego. Segundo Cícero:

Homero era cego, segundo a tradição. Seus poemas são verdadeiros quadros: que lugares, que praias, que paragens da Grécia, que tipos de combates, que estratégias de batalhas, que manobras navais, que movimentos de homens e animais são tão fielmente retratados pelo autor, que parece nos colocar sob os olhos, o que ele mesmo não havia nunca visto! O que é, então, que faltou a esse grande gênio não mais do que a outros homens verdadeiramente sábios, para aproveitar todos os prazeres de que a alma é capaz? (CÍCERO apud SILVA, 1986:104)

Na descrição de Cícero, Homero enxergava além, fazendo descrições que fazem qualquer um perceber com detalhes aquilo que estava

vendo, apesar de não enxergar. Ter essa compreensão provoca uma série de questionamentos, como faz a Rede Ecumênica em Defesa das Pessoas com Deficiência:

A deficiência é realmente algo que, de fato, mostra a fraqueza da vida humana? É esta uma interpretação limitadora e opressiva? Não seria melhor adotar uma interpretação diferente e mais radical? A deficiência é realmente algo limitador? Enfatizar a deficiência como sendo uma perda é adequado, apesar de ser um estágio de uma jornada assumida pelas próprias pessoas com deficiência? A linguagem da diversidade não seria mais adequada? Viver com uma deficiência é viver com habilidades e limitações que outras pessoas não possuem? Todos os seres humanos vivem com limitações. Não seria a deficiência algo que Deus mesmo criou a fim de construir um mundo mais diversificado, plural e rico? Não seria a deficiência um presente de Deus ao invés de uma condição limitadora que algumas pessoas precisam suportar? (REDE ECUMÊNICA EM DEFESA DAS PESSOAS COM DEFICIÊNCIA, 1995:13)

Além de Homero, autor da *Odisseia*, no mundo antigo é possível perceber Moisés como pessoa com deficiência, ele que segundo a tradição é o autor do *Êxodo*. Em *Êxodo* o autor bíblico assim escreve:

Então, disse Moisés ao Senhor: ah! Senhor! Eu não sou homem eloqüente, nem de ontem, nem de anteontem, nem ainda desde que tens falado ao teu servo; porque sou pesado de boca e pesado de língua. (Ex 4.10)

“Pesado de boca e pesado de língua”⁸ são duas coisas distintas e é possível que Moisés seja gago e com uma péssima dicção ou até mesmo

8 **Nota do autor:** A NTLH, em lugar de “pesado de boca e pesado de língua” coloca “... nunca tive facilidade para falar...” **Bíblia de Estudo NTLH**. 2005.

“fuem”, ou seja, uma pessoa com deficiência. As condições estão dadas e Deus responde a Moisés:

Porém o Senhor lhe disse: Quem dá a boca ao ser humano? Quem faz com que ele seja surdo ou mudo? Quem dá a vista ou faz com que ele fique cego? Sou eu, Deus, o Senhor. Agora vá, pois eu o ajudarei a falar e lhe direi o que deve dizer (Ex 4.11-12)

Decididamente, o cego, o mudo, o coxo, o pesado de boca e de língua, enfim, as pessoas com deficiência são parte da criação de Deus em toda sua diversidade. No que se refere a Moisés, Deus manda tirar os israelitas do Egito, baseado na capacidade de Deus, pois:

Talvez tenha sido por esta razão que Deus escolheu alguém com dificuldade para falar, pois isso impediria Moisés de confiar demasiadamente em si mesmo em vez de depender de Deus. O propósito de Deus é fazer com que, através do seu conhecimento, tenhamos uma visão diferente de nós mesmos, de nossas capacidades e de nossos pontos fracos. Quando atingimos a maturidade, somos capazes de identificar nossos pontos fracos, e a tendência é fugir deles. Como reagir a um chamado que evidencia nossas fraquezas? (WONDRACEK, 2006:15)

Pode-se fazer uma leitura da deficiência como algo que demonstra a fraqueza humana, não numa perspectiva limitadora ou opressiva, mas sim num olhar da fragilidade, da finitude e da própria humanidade do ser humano. Esta é uma interpretação diferente e radical, onde esse radical significa estar vinculado às suas raízes, ou seja, às raízes do Cristo de Deus e estas como sendo criadoras não criam a deficiência como algo limitador e sim como parte da experiência da pluralidade e diversidade da criação e presença de Deus, pois ao se viver com deficiências

vive-se a plenitude da vida nas habilidades e limitações que outros seres humanos não possuem ou possuem de outras formas, entendendo que todos os seres humanos vivem com algum tipo de limitação ou e com habilidades diferenciadas. Fazer todo esse entendimento é compreender a riqueza da criação e a expressão da benção de Deus em lugar do estabelecimento de limitações, pecado ou maldição.

Algumas pessoas com deficiência, que sobreviviam no modo de produção escravista e que não eram escravos nem amos, acabavam vivendo sob a proteção de um poderoso. Isto passou a ocorrer, principalmente, na Roma dos Césares, em tempos mais sofisticados, onde *“deficientes mentais, em geral tratados como ‘bobos’, eram mantidos nas vilas ou nas propriedades das abastadas famílias patrícias, como protegidos do pater famílias”*. (SILVA, 1986:130)

Na antigüidade, em alguns lugares onde ocorria grande concentração humana, pessoas com deficiência passaram a ser utilizadas para mendigar ou simplesmente serem reificadas⁹, tornando-se parte de espetáculos circenses. Quando estas, em razão de sua não-normalidade, começaram a ser utilizadas economicamente como pedintes ou enquanto seres bizarros em espetáculos, neste momento elas passaram a ter algum valor mercantil. Este acontecimento pode ser observado nas palavras de Durant, o qual afirma que *“existia em Roma um mercado especial para compra e venda de homens sem pernas ou braços, de três olhos, gigantes, anões, hermafroditas”*. (DURANT *apud* SILVA, 1986:130)

9 **Nota do autor:** Reificar é uma daquelas palavras cujo significado é diametralmente oposto ao que o senso comum indica. Reificar é a característica de ser uma coisa. Portanto, a reificação de uma pessoa não é dar-lhe o status de rei. Muito pelo contrário. É tirar-lhe a condição de ser humano, transformando-a em objeto. Os escravos, para serem juridicamente considerados como tal, eram reificados, transformados em coisas. Somente com essa condição é que podiam ser livremente comprados e vendidos.

A vinculação entre deficiência e forças demoníacas ou maus espíritos, que se encontra presente nos principais pensamentos teológicos ocidentais, teve origem na prática das comunidades primitivas, o que se pode constatar ao analisar alguns povos que viveram e ainda vivem neste modelo de sociedade.

No que se refere ao cristianismo, pensamento teológico predominante no ocidente¹⁰, existem textos bíblicos em que aparecem pessoas com deficiência sendo curadas¹¹ por Jesus. Existem nos Evangelhos, aproximadamente 40 narrativas de milagres de Jesus. Dessas narrativas, pelo menos 21 são relacionadas a pessoas com deficiência, inclusive Mateus 9.2-8.

Na atualidade, começam a ganhar espaço novos entendimentos a respeito da relação entre pessoas com deficiência, aprendizado e desenvolvimento. Uma das principais contribuições neste sentido tem sido oferecida pela Rede Ecumênica em Defesa das Pessoas com Deficiência que afirma:

Provavelmente nós todos já experimentamos limitações, seja no modo como nos movemos, sentimos, pensamos ou percebemos

10 “Mas o que é isso, o ocidente? Será que o Ocidente é um espaço geográfico que possui uma história comum, como querem geógrafos e historiadores? Será que o Ocidente é o espaço onde, por oposição ou antítese ao Oriente, a ética esta em crise, sugerindo-nos uma fuga ao leste do globo terrestre como solução para a referida crise? Por Ocidente, nos termos aqui manifestos, não se compreende um espaço geográfico. Nas palavras de Heidegger: ‘Ocidente não é pensado regionalmente em oposição ao Oriente. Não é pensado simplesmente como Europa e sim, dentro da história do mundo, pela proximidade à origem.’” CABRAL, 2009.p. 20.

11 **Nota do autor:** É possível perceber a partir da narrativa de Mateus 9.2-8 que cura é cuidado, sendo uma via de duas mãos, ou seja, é algo que se constrói em comum, sobre uma base mínima de identificação onde as condições de possibilidade de emergência de uma outra configuração depende do olhar do outro e de uma escuta que agencia o desejo no processo de cura e de afirmação da vida.

mos o mundo. Devido aos nossos impedimentos e conseqüentes deficiências, temos sido marginalizados através de atitudes, ações e barreiras na sociedade. Em muitas sociedades, pessoas com deficiência têm se organizado em fortes grupos de pressão que lutam contra este tipo de marginalização e em favor de direitos e de independência para as pessoas com deficiência, independência mesmo dos familiares que são seus cuidadores. Mas um dos maiores desafios de muitos cuidadores é manter viva a voz dos que não têm voz, uma vez que as pessoas das quais cuidam, muitas vezes, podem ser tão profundas e múltiplas deficiências que elas somente são compreendidas na profundidade da relação amorosa do cuidado. (REDE ECUMÊNICA EM DEFESA DAS PESSOAS COM DEFICIÊNCIA, 2005:09)

Visto desta forma, os princípios para o desenvolvimento das pessoas com deficiência são os mesmos aplicados aos demais seres humanos, ou seja, a palavra de ordem é cuidado. No que se refere ao processo de aprendizagem e desenvolvimento do ser humano, esta abordagem afirma que *“o processo principal que caracteriza o desenvolvimento psíquico de uma pessoa é um processo específico de apropriação das aquisições do desenvolvimento das gerações humanas precedentes”*(LEONTIEV, 1978:323). Mas estes conhecimentos não se fixam morfológicamente e não se transmitem por hereditariedade.

Sendo assim, o ser humano não deve ser estudado como um indivíduo isolado, mas como alguém que possui um desenvolvimento relacionado a múltiplos fatores, os quais são estabelecidos por fatores econômicos, políticos, sociais e culturais, presentes e combinados ao longo do processo histórico.

Neste modelo, a linguagem é indispensável no processo de apropriação da experiência acumulada historicamente pela humanidade,

sem o qual não pode ocorrer a atualização histórica do ser humano, pois:

... sem atividade coletiva não há conhecimento, nem linguagem, nem simbolismo possível. Se, pois, a emoção ritualizada desempenha sem dúvida um papel no advento da atividade simbólica, se ela parece ter antecedido as manifestações mais decisivas da vida e da alma coletiva, é preciso reconhecer nela um intermediário necessário entre o automatismo e o conhecimento. (WALLON, 1995:102)

O ponto de partida na busca do entendimento a respeito da educação das pessoas com deficiência deve estar assentado no pressuposto de que *“o defeito por si só não decide o destino da personalidade, senão as conseqüências sociais e sua realização sócio-psicológica”*. (VIGOTSKY, 1997:29)

Na atualidade vive-se um momento de transição de paradigma, em que se busca garantir melhores condições de vida para as pessoas com deficiência. Essa ebulição das idéias inclusivas propõe a construção de um novo tipo de sociedade através de transformações nos ambientes físicos e na mentalidade do ser humano no que se refere indistintamente a todas as pessoas, assim como das pessoas com deficiência.

Para não concluir...

Refletir, aprofundar e trabalhar a temática abordada ao longo deste texto é uma tarefa, não somente das pessoas com deficiência ou de quem possui uma relação direta ou indireta com este segmento social,

mas de todos aqueles que lutam para superar o processo de exploração e marginalização de que são vítima amplas parcelas da sociedade contemporânea. Isto se faz necessário para se romper com o senso comum a respeito das atuais condições de existência das pessoas com deficiência e, assim, elaborando uma visão crítica capaz de não-naturalizar a marginalização de que são vítimas. Desta forma, mesmo que não se supere as atuais condições de exclusão deste segmento social, pode-se apontar possibilidades por onde esta discussão deve trilhar e apontar também alternativas transformadoras. Tem-se aqui, portanto, a dimensão do já e o ainda não.

O abalo nos alicerces da modernidade, ou seja, a contestação da racionalidade, das certezas, da ciência positiva, bem como dos paradigmas universais, trouxe o ser humano (*dasein*) para um novo momento histórico, caracterizado primordialmente pela refutação ao anterior. Neste mundo pós-moderno as afirmações definitivas e absolutas não acham guarida. Vive-se num imenso complexo de possibilidades e palpites, podendo todos, aparentemente, gozar do mesmo espaço, ser considerados igualmente bons.

À sociedade impõe-se um estereotipo do ser humano, sem levar em conta que todos são diferentes entre si, não existindo ninguém igual ao outro. Até mesmo gêmeos univitelinos têm diferenças. Sendo assim, entende-se que as pessoas com deficiência têm seu lugar na sociedade e devem ser respeitadas como seres humanos.

Neste viés, falar em inclusão social não é simplesmente falar em igualdade de direitos, mas em respeito à diversidade, ou seja, em respeito à diferença. Cidadania, então, envolve e define o direito de ser diferente, por mais marcante que essa diferença possa ser, como afirma Boaventura: "*Temos o direito de ser iguais sempre que a diferença nos*

inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza.” (SANTOS, 1999:44)

Entre o já feito, já construído e o a fazer, em parte ainda não realizado é que se defronta, de uma forma geral, dentro da análise do texto neo-testamentário, e em particular, o Evangelho de Mateus na perícopé estudada, com a concepção de relação direta entre a doença/deficiência e pecado e entre a cura da doença e o perdão divino. Assim o texto de Mateus 9.2-8, possui essas relações que aparecem e são reafirmadas em João 5.14. Aí, após haver ministrado a cura a um enfermo, Jesus adverte: “- *Escute! Você agora está curado. Não peque mais, para que não aconteça com você uma coisa ainda pior.*”(Jo 5.14). Algo similar se verifica na Carta de Tiago:

Se algum de vocês estiver doente, que chame os presbíteros da igreja, para que façam oração e ponham azeite na cabeça dessa pessoa em nome do Senhor. Essa oração feita com fé, salvará a pessoa doente. O Senhor lhe dará saúde e perdoará os pecados que tiver cometido. Portanto, confessem os seus pecados uns aos outros e façam oração uns pelos outros, para que sejam curados. A oração de uma pessoa obediente a Deus tem muito poder.(Tg 6.14-16)

Entretanto, apesar de se admitir a existência desse modo de pensar na tradição judaica, entende-se que a postura de Jesus é justamente a de romper com esse modo de pensar, no que se refere à relação causa e efeito: tal pecado gera tal consequência. Isso, tanto está evidenciado em João 9.1-3, como também na perícopé estudada, na perspectiva de que o perdão dos pecados é a cura fundamental, que coloca a pessoa novamente na relação verdadeira com Deus. A pergunta que Jesus

faz: “*é mais fácil curar ou perdoar pecados?*” é sempre atual, deixando transparente a idéia de que não existe relação de causa e efeito, pois são duas realidades distintas, mesmo porque pecadores são todas as pessoas, sem distinção. Percebe-se, assim, que tanto uma como a outra abordagem, revelam aos olhos da sociedade o pecador. Tanto na perspectiva da punição, como da ruptura com essa tradição é preciso entender que:

Qualquer moléstia importante cuja causa é obscura e cujo tratamento é ineficaz tende a ser carregada de significação. Primeiro, os objetos do medo mais profundo (corrupção, decadência, poluição, anomia, fraqueza) são identificados com a doença. Os sentimentos relacionados com o mal são projetados numa doença. E a doença (assim enriquecida de significados) é projetada no mundo [...]. E são as doenças das quais se acredita terem múltiplas causas (isto é, as doenças misteriosas) que reúnem as maiores possibilidades de serem usadas como metáforas para o que se considera social ou moralmente errado. (SONTAG, 2002:76-79)

A compreensão aqui é de uma estrutura recheada de misticismo e carregada de preconceito, sendo preciso abrir os olhos e o coração e num movimento contínuo fechar as portas da exclusão e do preconceito.

O cenário da Palestina dos tempos de Jesus é interessante para considerações sobre exclusão. As formulações escritas e orais sobre pureza levavam a situações de arbitrariedade escandalosa. Pobres e doentes eram objeto de desprezo por parte dos representantes da religião oficial. Em Jesus, percebe-se atitudes de cuidado, perdão e cura. Mais importante que as curas são os muros que Jesus derruba.

Existem, atualmente, muros de vergonha, muros de preconceito, muros de ódio, muros de competição, muros de medo, muros de ignorância, muros de preconceito teológico e mal-entendidos culturais. A igreja é convidada a ser uma comunidade inclusiva e a derrubar muros. (REDE ECUMÊNICA EM DEFESA DAS PESSOAS COM DEFICIÊNCIA, 2005:07)

Jesus não somente abre o Reino aos pobres, mas diz que deles é o Reino. Assim, percebe-se que o pobre, na pregação de Jesus, tem sentido mais amplo; não é somente o que tem menor condição econômica; é aquele que, por ser excluído, está aberto para Deus, demonstra disponibilidade para Deus, é um dependente de Deus, como todos os seres humanos devem ser em sua fragilidade. Mistério e razão estão aqui em constante diálogo e todos os seres humanos são convidados a derrubar todos os muros, pois *“de onde menos se espera encontra-se revelação profunda da graça de Deus. Para perceber esse agir misterioso de Deus, é preciso humildemente deixar-se surpreender.”* (KUPKA, 2008:165)

Ao se surpreender, o ser humano defronta-se com questões acerca da dependência e independência, que são particularmente agudas para as pessoas com deficiência. A luta e a vitória do ser humano se sintetizam e alongam em busca da liberdade, seja movimentando-se ou desejando não movimentar-se como fez Rosa Parks. A existência ética, ou a vida se manifesta como luta e vitória da liberdade, indicando o modo de ser do vivo na Vida.

A teologia precisa mostrar que o desafio colocado pelas pessoas com deficiência ocorre porque eles têm algo a ensinar. As pessoas com deficiência ensinam a todos. Ensinam solidariedade, ensinam a confiança em Deus, ao esperar com fé o pão de cada dia. Paralelamente, tem-se muito a aprender com as pessoas com deficiência, pois não se pode

esquecer que todos os seres humanos são portadores de limitações. As limitações constituem parte integrante da condição humana. Isso mostra que não se pode olhar com sentimento de superioridade para qualquer que seja a pessoa, pois num certo sentido, todos os seres humanos convivem com limitações. Todos são, de uma forma ou de outra, pessoas com deficiência. O ser humano está sempre na esfera entre o ficar e o sair, entre o direito à locomoção e o direito à não-locomoção.

O mundo atual “padroniza” tudo em função de parâmetros econômicos de mercado. Assim como o meio ambiente clama pela preservação de sua rica diversidade, também os seres humanos, criados todos à imagem e semelhança de Deus, devem clamar por respeito à sua também rica diversidade, trabalhando sem desigualdade de qualquer espécie para reproduzir na terra as mesmas condições de vida do céu. Caso isso seja de outra forma, a proclamação dos milagres de Jesus torna-se apenas histórias de um passado, que não traduzem um vigor-de-ter-sido, sendo tão somente curiosidades a serem acreditadas e isso está em oposição ao Projeto de Jesus, pois a fé seria neste sentido a aceitação de fatos históricos e isto provoca uma deformação da fé, pois milagres são relevantes não como histórias mas como interpretação, compreensão e experiência de vida. Assim, o milagre, seja em Cafarnaum seja nos confins da terra tem significado para a atualidade em que vive o ser humano e a sua comunidade de fé, na esperança do porvir.

Rereferências

BEULKE, Gisela. ***Saúde e doença: um desafio constante***. Práticas diaconais: subsídios litúrgicos. Orgs. Rodolfo Gaede Neto. Rosane

- Pletsch e Uwe Wegner. São Leopoldo – Rio Grande do Sul. Sinodal/CEBI. 2004.
- BIANCHETTI, L. Aspectos históricos da apreensão e da educação dos considerados deficientes. In: BIANCHETTI, L. e FREIRE, I. M. **Um olhar sobre a diferença: interação, trabalho e cidadania**. Campinas/Sp: Papyrus, 1998.
- BROWN, Raymond. **Introdução ao Novo Testamento**. Paulinas. São Paulo-SP. 2002.
- Bíblia de Estudo NTLH**. Barueri, São Paulo. Sociedade Bíblica do Brasil. 2005.
- Bíblia de Estudo NVI** – Nova Versão Internacional / Organizador Geral Kennet Barker; Co-organizadores Donald Burdick... (et al.). São Paulo. Editora Vida. 2003.
- CULLMANN, Oscar. **A formação do Novo Testamento**. Tradução de Bertolo Weber. – 7 ed. Ver. – São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- Dicionário Brasileiro de Teologia/ Fernando Bortolletto Filho, Organizador. São Paulo. ASTE, 2008.
- Dicionário Vine. O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento. W.E. Vine; Meryll F. Unger; William White Jr. Tradução Luis Aron de Macedo. Rio de Janeiro – RJ.Ed CPAD.2002.
- FEE, Gordon D. & STUART, Douglas. **Entendes o que lêes?** São Paulo: Vida Nova, 1984.
- HENRY, Michel. **Palavras de Cristo**. Tradução de Florinda Martins. Edições Colibri. Lisboa.Portugal. 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá cavalcante Schuback.5ª edição. Petrópolis. Vozes. Bragança Paulista. Editora Universidade

- São Francisco. 2008. Coleção Pensamento Humano.
- JAPIASSÚ, Hilton. **Dicionário Básico de Filosofia**. Hilton Japiassú, Danilo Marcondes. 3ª edição revisa e ampliada. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 1996.
- KUPKA, Cláudio. **Espiritualidade na música pop. Uma abordagem a partir da experiência da banda U2**. Aconselhamento pastoral e espiritualidade. Lothar Carlos Hoch e Thomas Heimann (orgs.). São Leopoldo/EST. Sinodal. 2008.
- LEÃO, Emanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. Vol 02. 2ª edição. Editora Vozes. Petrópolis – Rio de Janeiro. 2000.
- LEONTIEV, Aléxis. **O desenvolvimento do psiquismo**. Lisboa: Horizonte, 1978.
- MEEKS, Wayne A. **O mundo moral dos primeiros cristãos**. Tradução de João Resende. São Paulo – São Paulo. Paulus. 1996.
- MOSER, Frei Antonio. **O Pecado do descrédito ao aprofundamento**. Petrópolis,RJ:Vozes,1996.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e Texto: formulação e circulação de sentidos**. Campinas – São Paulo. Fontes. 2ª edição. 2005.
- OVIDEO, Aránzazu. **La fecundidade de la filosofia latinoamericana: Raúl Fornet-Betancourt**. Aicante. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2005
- PETERSON, Dwight N. **Translating paralytiko, in Mark 2.1-12: A Proposal**. IN: Bulletin for Biblical Research, Winona Lake, 2006, v. 16. p. 261-272.
- REDE ECUMÊNICA EM DEFESA DAS PESSOAS COM DEFICIÊNCIA. **Uma igreja de todos e para todos: uma declaração teológica provisória**. Tradução de Iara Muller e Wener Ewald. São Paulo. Aste. 2005.

- ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 22ª edição. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1986.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **A Construção multicultural da igualdade e da diferença**. Oficina do CES nº135, Centro de Estudos Sociais, Coimbra, jan. 1999.
- SANTOS, Manuel Augusto. **Para uma teologia do milagre**. Teocomunicação. Vol. 1, nº 1. Porto Alegre. PUC, 1970.
- SILVA, Otto Marques da. **A Epopéia Ignorada: a pessoa deficiente na história do mundo de ontem e de hoje**. São Paulo: Ed. CEDAS, 1986.
- SILVA, Deonísio da. **De Onde Vêm as Palavras**. São Paulo – SP. A Girafa Editora, 2004.
- SONTAG, S. **A doença como metáfora**. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- VIGOTSKI, L. S. **Fundamentos de Defectologia. In: Obras completas**. Tomo V. Havana: Editorial Pueblo y Educación, 1997.
- VIRKLER, Henry A. **Hermenêutica avançada: princípios e processos de interpretação bíblica**. Traduzido por Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Ed. Vida, 2001.
- WALLON, H. **As origens do caráter na criança**. São Paulo: Nova Alexandria, 1995.
- WARREN, Carter. **O Evangelho de São Mateus: comentário socio-político e religioso a partir das margens**. Tradução de Walter Lisboa. São Paulo-SP, Paulos, 2002.
- WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. **Caminhos da graça: identidade, crescimento e direção nos textos bíblicos**. Viçosa – Minas Gerais. Ultimato. 2006.

O poder libertador da espiritualidade de Jesus

*João Luiz Correia Júnior**

Resumo

Vivemos num mundo em que cresce o nível de insatisfação e de vazio existencial. Muitas pessoas buscam, na religião, consolo, solução imediata para problemas pessoais e familiares. Diante dessa demanda, Igrejas Cristãs têm ofertado produtos religiosos (ou produções religiosas) que aliviam momentaneamente o sofrimento, mas não libertam da dor, pois não tratam das causas da doença. Parece não se investir em ofertas de caminhos que conduzam a uma espiritualidade fundamentada na pessoa de Jesus, por meio da conversão contínua, na busca da libertação pessoal e comunitária. Em meio a tais desafios, este trabalho objetiva apresentar resultados da pesquisa sobre a espiritualidade de Jesus, buscando analisar seu potencial libertador. A metodologia utilizada foi a exegese e hermenêutica de perícopes dos Evangelhos, em confronto com a pesquisa bíblica e histórica. Os resultados apontam para o fato de que Jesus assumiu uma vida missionária inspirada no Espírito do Deus de Israel. Como judeu da Galileia, aprendeu muito da espiritualidade piedosa, esperançosa e combativa do seu povo. Nesse contexto de luta, resistência e esperança na intervenção

* Doutor em Teologia (Área de concentração: Bíblia). Professor pesquisador da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. E-mail: jota@unicap.br

divina em favor dos empobrecidos, foi construindo os alicerces de uma espiritualidade apropriada para tempos de crise; de profunda intimidade com Deus; espiritualidade do amor solidário, de comunhão e do diálogo, em meio aos conflitos; enfim, uma espiritualidade contemplativa na ação. Tais aspectos configuram a espiritualidade de Jesus como excelente caminho de fé, com alto poder libertador; ao longo dos séculos foi, e continua sendo paradigma religioso para muitas pessoas que buscam sentido para a vida.

Palavras chave: Libertação. Fé. Religião. Evangelho.

Introdução

O termo “espiritualidade” designa o conjunto dos desejos e das atividades humanas voltadas para tudo o que se busca como essencial, realidades ou valores considerados como fundamentais, que impulsionam o agir na vida diária.¹ Antes de ser expressão religiosa, a espiritualidade é algo constitutivo do ser humano.

Assim, toda pessoa cultiva espiritualidade. Não é algo somente de crentes religiosos. Até quem se diz ateu ou agnóstico tem sua própria espiritualidade e, às vezes, em grau muito elevado. Pensemos, por exemplo, num homem como Che Guevara, e em tantos outros homens e mulheres que cultivaram elevadíssimos valores humanos e até deram generosamente a própria vida em prol de nobres causas e de pessoas pelas quais julgaram que valia a pena entregar-se até a morte.

1 CATÃO, Francisco. *Espiritualidade Cristã*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 15.

Também cultiva sua própria espiritualidade quem é egoísta, fechado sobre si mesmo, autodestrutivo ou destruidor de outras pessoas e de bens da vida. Pois, trata-se sempre de quais valores são considerados como fundamentais, que impulsionam o agir na vida diária. Enraizada no amor ou fundada no egoísmo, o decisivo é que a espiritualidade é, sem dúvida, um estilo de vida, um modo de sentir, pensar e agir segundo valores tomados como essenciais, que direcionam a ação humana e lhe dão sentido ao longo da existência.

É nesse aspecto que estamos investigando aspectos da espiritualidade de Jesus. O trabalho está sendo desenvolvido no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco, em parceria com o biblista Sebastião Armando Gameleira Soares.² Os resultados apontam para o fato de que Jesus assumiu uma vida missionária inspirada no Espírito do Deus de Israel. Como judeu da Galileia, aprendeu muito da espiritualidade piedosa, esperançosa e combativa do seu povo. Nesse contexto de luta, resistência e esperança na intervenção divina em favor dos empobrecidos, Jesus foi construindo os alicerces de uma espiritualidade apropriada para tempos de crise; de profunda intimidade com Deus; espiritualidade do amor solidário, de comunhão; de enfrentamento dos conflitos, mantendo o diálogo com os adversários; enfim, uma espiritualidade contemplativa na ação.

Tais aspectos configuram a espiritualidade de Jesus como excelente caminho religioso, com alto poder libertador que, ao longo dos sécu-

2 Alguns comentários de passagens do Evangelho de Marcos, que aparecem ao longo deste artigo, foram extraídos do livro que fiz em coautoria com Sebastião Armando SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR, João Luiz; OLIVA, José Raimundo. Comentário do Evangelho de Marcos. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

los, continua sendo paradigma (modelo, referencial) para muitas pessoas que encontraram sentido para a vida.

Embora nosso objetivo seja estudar a Espiritualidade de Jesus a partir dos Evangelhos, utilizando os resultados da atual pesquisa sobre o Jesus histórico, particularmente seguimos o Evangelho de Marcos como o texto de referência, sobretudo porque é tido como o testemunho mais antigo da catequese das comunidades cristãs, trazendo-nos, quem sabe, mais perto do Jesus histórico. Isso não impede que façamos referência aos outros Evangelhos.

1. Espiritualidade para tempos de crise

Jesus cultivou sua espiritualidade em tempos de profunda crise do modelo de mundo então existente. A exploração (econômica e política) que pesa sobre o povo provoca ações de resistência armada, sufocadas de forma sangrenta pelo poder romano... Tais resistências surgem da base popular, motivados pela fé no domínio de Iahweh sobre o povo, que se apoiam nas interpretações apocalípticas (de que Deus vai revelar, a qualquer momento, o seu poder em favor dos pobres) e que proclamam chegado o momento do triunfo de Deus sobre seus inimigos. Essas ideias germinam particularmente no campo.³ Surge, portanto, desse contexto, uma espiritualidade “escatológica”⁴, isto é, uma espi-

3 GALLARDO, Carlos Bravo. Jesus, homem em conflito: o relato de Marcos na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 48.

4 Escatologia (do grego antigo εσχάτος, “último”, mais o sufixo -logia) é uma área dos estudos tológocios que trata, antes de tudo, do propósito misterioso de Deus que está atravessando a história humana e levando-a à sua consumação; na linguagem comum, o termo se refere aos últimos eventos do mundo ou ao fim da humanidade, o que é uma redução do conceito teológico.

ritualidade apropriada para enfrentar tempos de crise⁵, em que tudo parece chegar ao fim.

A crise não deve ser interpretada como uma desgraça na vida de alguém, mas pode ser tomada, inclusive do ponto de vista da espiritualidade, como uma graça para encontrar novos rumos na existência, como se lê nos escritos proféticos e apocalípticos. Assim, marcado por esse contexto histórico de crise, de fim de um estilo de vida, fim de um mundo, fim dos tempos, provavelmente em busca de respostas sobre como viver segundo os apelos de Deus em tempos de tanta perplexidade, Jesus deixou Nazaré e foi à procura de João Batista, líder de um movimento de cunho escatológico (conforme Mc 1,1-12).⁶

João assume a missão de convocar o povo a preparar-se para o grande acontecimento da intervenção definitiva de Deus. Como profeta, empreende o trabalho de “conscientização” popular. Esse profetismo, de algum modo, influenciou a espiritualidade de Jesus, que foi batizado por João no rio Jordão (provável sinal de discipulado). “Depois que João foi preso...” (Mc 1,14)⁷, Jesus levou adiante o trabalho de conscientização iniciado por seu mestre João.

Nesse contexto ameaçador em que o sistema político prende e mata profetas, Jesus se apresenta como o profeta dos últimos tempos, “proclamando o Evangelho de Deus” numa linguagem escatológica: “Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho (Mc 1,14-15).

5 Para aprofundar o tema “crise”, sugiro a leitura de BOFF, Leonardo. *Vida segundo o Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1982, pp. 16-19.

6 THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 595.

7 A partir desta citação, sigo a tradução da BÍBLIA DE JERUSALÉM: Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

Em sua espiritualidade escatológica, na iminência do “fim” (εσχάτος /*éshatos*/), Jesus conclama a que se tire lições da crise por meio do arrependimento e conversão, que consiste em “crer no Evangelho”, um novo comportamento social segundo os planos de Deus (Reino de Deus), em pleno contexto de dominação e exploração do maior de todos os Impérios até então conhecidos na Região. Cada momento, de certo modo, é último, é único. O julgamento e a salvação irrompem a todo instante, como se vê claramente nos textos proféticos.

Para cultivar essa espiritualidade de cunho escatológico, em tempos de intensa crise, Jesus necessitou estar em constante sintonia com Deus e seus propósitos, o mesmo que dizer em profunda intimidade, como nos diz o profeta Amós: “O Senhor Iahweh não faz coisa alguma sem antes revelar o seu segredo a seus servos, os profetas (...). O Senhor Iahweh falou, quem não profetizará?” (Am 3,7-8). É o que veremos adiante.

2. Espiritualidade de intimidade com Deus

Os Evangelhos nos mostram Jesus a orar em muitas ocasiões. As narrativas não só se referem à constância, mas revelam uma profunda intimidade com Deus. Encontramos Jesus em oração nos momentos mais importantes de sua vida missionária. Por exemplo, após o Batismo, antes de dar início à missão, “O Espírito o impeliu para o deserto” (Mc 1,12); no início de sua atividade missionária: “De madrugada, estando ainda escuro, ele levantou e retirou-se para um lugar deserto e ali orava” (Mc 1,35); antes da escolha dos Doze, “...ele foi à montanha para orar e passou a noite inteira em oração a Deus” (Lc 6,12-13);

Antes de questionar os discípulos sobre quem de fato pensam ser ele, após um certo tempo de convivência... “Certo dia, ele orava em particular, cercado dos discípulos, aos quais perguntou: “Quem sou eu, no dizer das multidões?” (Lc 9,18); na transfiguração. Apesar de este episódio ser narrado por Mt (17,1-9) e por Mc (9,2-10), Lucas é o único que lembra a intenção de Jesus: “subiu a montanha para orar” (Lc 9,28); na hora da decisão final de entregar-se, no Monte das Oliveiras (Lc 22,39-41): “Ele saiu e, como de costume, dirigiu-se ao monte das Oliveiras. Os discípulos o acompanhavam. Chegando ao lugar, disse-lhes: ‘Orai para não entrardes em tentação’... E afastou-se deles mais ou menos a um tiro de pedra, e, dobrando os joelhos, orava”.

A novidade presente na prática orante de Jesus, conforme relatos dos Evangelhos, é que ele não se limitou aos costumes piedosos do seu povo. Jesus passa horas em oração (Mc 1,35; 6,46), e mesmo noites (Lc 6,12) em oração a sós, fora das horas habituais de oração (Mc 14,32ss). Em sua oração pessoal, Jesus ora na língua materna, o aramaico e, ao seu discipulado, dá como oração comunitária uma oração formulada na língua materna, o Pai-Nosso. Retira, desse modo, a oração do espaço litúrgico da língua sacra e a insere no seio da vida cotidiana. Um outro aspecto de novidade é que Jesus em sua oração, ao se dirigir a Deus, não usa epítetos (palavras que qualificam ou dão atributos a Deus, tais como “Altíssimo”, “Onipotente”, “Senhor”), conforme costume do Judaísmo; a interpelação de Jesus na prece é simplesmente *Abba*, palavra que expressa intimidade amorosa.⁸

8 JEREMIAS, Joachim. Teologia do Novo Testamento: a pregação de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1977, p. 287-289.

Nessa intimidade com o Pai, Jesus foi crescendo em confiança (fé, do grego πιστις, significa “confiança”), ao ponto de colocar sua vida e segurança nas mãos de Deus, em meio aos conflitos do cotidiano da vida missionária. Jesus testemunha aquela confiança radical que abre o ser humano à vida, às relações sem exclusão, ao novo, ao futuro; confiança que comunica segurança de si, “autoridade” (no grego do Novo Testamento εξουσια), poder viver com coragem e alegria. O contrário de fé não é a incredulidade, mas o medo que fecha a pessoa em si mesma e arrasta-a à idolatria, que é justamente a ilusão narcisista de projetar na falsa imagem de si mesmo(a) a angústia do próprio vazio de poder.

Na intimidade com Deus por meio da oração, foi cultivando o amor a Deus, que se expressou concretamente no amor solidário para com as pessoas do seu contexto histórico. De fato, conforme a teóloga alemã Dorothee Sölle, “o verdadeiro amor a Deus tem que se apresentar à realidade na qual vivemos”⁹.

3. Espiritualidade do amor solidário

A espiritualidade de Jesus não foi uma espiritualidade estéril, intimista, do tipo que serve egoisticamente para alívio alienador da própria consciência, em meio aos desafios do sofrimento humano. Definitivamente não! A experiência prática do amor solidário de Jesus, tal se lê nas narrativas dos Evangelhos, foi a manifestação pública de sua

⁹ SÖLLE, Dorothee. Deve haver algo mais: reflexões sobre Deus. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 101.

espiritualidade, por meio de gestos concretos em prol da restauração da saúde das pessoas, homens e mulheres com quem se deparou em sua ação missionária.

É o que se percebe logo no início do Evangelho de Marcos (1,23-34), onde encontramos Jesus em plena atividade missionária. É interessante que essa atividade consista em restaurar a saúde das pessoas para que exerçam o seu protagonismo na sociedade. A primeira cura, de um homem conturbado mentalmente, ocorre no espaço público, a Sinagoga (cf. Mc 1,23-28). A segunda cura, de uma mulher com o corpo debilitado pela febre, ocorre no espaço privado, a casa (Mc 1,29-34).¹⁰ Em ambos os casos, percebe-se o protagonismo de Jesus, animado pelo espírito do amor solidário.

Nessas e nas demais narrativas de cura (também chamadas “relatos de milagres”) que encontramos nos Evangelhos, percebe-se que a ação terapêutica ou taumatúrgica de Jesus têm como objetivo trazer ajuda concreta, material, curativa. Essas ações de Jesus contêm não só um protesto indignado contra o sofrimento injusto do ser humano, como também suscita ou reanima o espírito de solidariedade.

A prática solidária de Jesus é fruto da fé no Deus da Vida, cultivada por meio de uma espiritualidade fecunda, capaz de restaurar a saúde mental e física de homens e mulheres, marcados pelas doenças do corpo e pela insanidade mental, típicas do empobrecimento crescente e da insatisfação psíquica daquele contexto histórico.

10 Na cultura androcêntrica e patriarcal, o espaço público é reservado ao protagonismo do homem, enquanto o espaço privado é reservado ao protagonismo da mulher. Sobre “androcentrismo” e “pratiarcalismo”, ler FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Caminhos de Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009, p. 133.

Na expressão “tua fé te salvou” (Mc 5,34; 10,52), importante ressaltar que as palavras “salvação” e “saúde” têm a mesma origem: *salus*, *salutem*. De fato, na mentalidade da Bíblia, não se trata só de salvar a alma, mas de restaurar a pessoa em sua integridade e totalidade, devolvendo-lhe a dignidade de seres humanos para que siga a sua vida com saúde, em *shalom*, (“vai em paz”, cf. Mc 5,34), trabalhando em condições de igualdade com os demais para reintegrar-se socialmente.

Sempre que as pessoas ouvirem as narrativas das ações de Jesus em prol da vida, elas não vão ficar conformadas com o fato de haver tão pouco pão, de não haver nenhuma cura para muitos doentes, de não haver para os perturbados nenhum teto... Sempre que essas narrativas forem contadas, as pessoas vão deixar de virar as costas para os enfermos que parecem sem esperança.¹¹

A espiritualidade de Jesus é, portanto, uma espiritualidade fértil, capaz de gerar saúde e restaurar vidas, tanto no espaço público como no espaço privado. É uma espiritualidade contagiante que se expressa na prática solidária. Quem se deixa tocar por esse espírito experimenta uma transformação é radical e global da própria existência, na comunhão como os demais.

4. Espiritualidade de comunhão

Como se percebe nas narrativas dos Evangelhos, a espiritualidade de Jesus não é aquela praticada por eremitas que se exilam no alto de um monte ou num deserto, e ficam ali em oração, longe do mundo.

11 THEISSEN; MERZ, 2002, p. 338.

Embora tenha procurado lugares solitários para orar, Jesus não preferiu ficar no isolamento. Procurou, logo no início, participar de um grupo, o de João Batista. Em seguida, formou seu próprio grupo (Mc 1,16-20; 3,13-19).

Embora nesses trechos acima citados só encontremos o chamado de homens, é importante ressaltar que no Evangelho de Lucas, após o chamado dos doze, mencionados pelo nome (Lc 6,12-16), temos o chamado de três mulheres, também mencionadas pelo nome (Lc 8,1-3).

O grupo de Jesus era uma facção com atividade extragrupo, isto é, voltada para fora do grupo. A tradição do evangelho refere-se ao grupo de Jesus com uma missão para a sociedade israelita como um todo, também para a Galileia, Pereia e Judeia. Esse grupo, portanto, tinha as características de um movimento social: membros do grupo trabalhavam por mudar aspectos da estrutura social, que provocavam exclusão social.¹² Com homens e mulheres (não se sabe exatamente quantas pessoas eram, pois os números têm forte conotação simbólica) Jesus foi gradativamente formando um grupo de discípulos e discipulas missionários, que colaboravam diretamente na missão de viver e anunciar uma experiência de vida segundo os critérios do Reino de Deus.

Com seus discípulos e discipulas, Jesus foi desenvolvendo uma espiritualidade cujos ensinamentos estão presentes nas páginas dos Evangelhos. Trata-se de uma espiritualidade que denominamos aqui “de comunhão” por, pelo menos, três motivos:

12 MALINA, Bruce J. *O evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. São Paulo: Paulus: 2004, p. 56.

- Em grupo, Jesus e as pessoas com quem conviveu puderam se conhecer melhor, apoiando-se mutuamente em suas vulnerabilidades, fraquezas e virtudes, colocando seus dons materiais e talentos pessoais a serviço uns dos outros (por exemplo, isso está claro na cura da sogra de Pedro, em Mc 1,29-31).

- Em grupo, Jesus e as pessoas com quem conviveu puderam aprofundar a fé, buscando fazer a vontade de Deus, substituindo os laços de consangüinidade (tão importantes em sua cultura), pelos laços de companheirismo na missão. Isso está evidente na passagem de Mc 3,31-35 (cf. Mt 12,46-50; Lc 8,19-21), em que solicitam a Jesus interromper a pregação para atender seus familiares que o chamavam à porta. Diante da situação, ele aproveitou para questionar: “Quem é minha mãe e meus irmãos? E, repassando com o olhar os que estavam sentados ao seu redor, disse: Eis a minha mãe e os meus irmãos. Quem fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, irmã e mãe”.

-Em grupo, Jesus e as pessoas com quem conviveu puderam, sobretudo, desenvolver uma vida segundo o Espírito de Deus, por meio do estudo e da reflexão em torno das Sagradas Escrituras, relidas e reinterpretadas à luz da vida cotidiana e suas necessidades, como vemos no episódio da colheita de espigas (Mc 2,23-28) e da cura do homem da mão seca (Mc 3,-6).

Os Evangelhos descrevem a convivência de Jesus com seu grupo como de família. Os novos ideias do Reino de Deus reúnem, criam novos vínculos e, assim, surge uma nova “casa”, a partir da qual toda a vida se redivide pelas categorias do serviço recíproco e da partilha dos bens (cf. Mc 1,29-31). Trata-se de realidade tão radicalmente nova que Jesus chega a falar de “nascer de novo” (cf. Jo 3). Essa comunhão de família se reflete na convivência das primeiras comunidades cristãs,

como se pode ver nos Atos dos Apóstolos, capítulo 1 a 7, e nas Epístolas (cf. 1 Cor 11,17-33).¹³

Ao longo dos séculos, muitas pessoas de fé cristã viveram intensamente a espiritualidade de comunhão fraterna, fazendo intensa experiência de vida comunitária. Contudo, a vida em comunidade é, contudo, exigente, desafiadora; supõe a capacidade de lidar com personalidades diferentes, algumas das quais difíceis de convivência. Para tanto, é importante cultivar um outro aspecto da espiritualidade que ajude a enfrentar conflitos. É o que refletiremos a seguir...

5. Espiritualidade do conflito

Jesus, com o seu grupo de discípulos e discipulas, vivenciaram uma espiritualidade que os impulsionava a inserir-se no mundo, animados pela fé em Deus. Iniciou seu trabalho a partir da Galileia (cf. Mc 1,14a e 14,28). Animado por uma espiritualidade apropriada (a espiritualidade do conflito), Jesus – corajosamente – dá início à proclamação do “Reino de Deus”. Segundo Giuseppe Barbaglio, as fontes cristãs atestam como dado historicamente inabalável que Jesus não somente falou do “Reino de Deus”, mas também fez dele o tema central de sua pregação.¹⁴

Por meio dessa fórmula, “Reino de Deus”, há uma crítica a todo absolutismo terreno; todo e qualquer poder civil, militar ou religioso

13 Sobre a importância e o significado do símbolo da casa nos Evangelhos, conferir o nosso Comentário do Evangelho de Marcos. SOARES; CORREIA JÚNIOR; OLIVA, 2012, p. 21-25.

14 BARBAGLIO, Giuseppe. Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica. São Paulo Paulinas, 2011, p. 261.

é relativizado. Trata-se de uma nova ordem da sociedade, sob a soberania de Deus. É nova ordem econômica, política, social e cultural, que exige das pessoas uma mudança radical de comportamento que parta do mais profundo do coração (do grego, *metanoia*). É como mudar a direção da caminhada, inverter o próprio percurso, buscar novos marcos de referência...

É preciso abrir-se ao acontecimento do Reino, deixar-se levar por seu dinamismo, acolhendo a soberania de Deus na própria vida. Essa nova consciência, resultado do trabalho profético de “conscientização”, lembremo-nos do saudoso Paulo Freire, se manifesta em novas relações humanas a partir das quais a situação das pessoas realmente muda: pobres recuperam sua dignidade, quem está marginalizado é acolhido e o poder se redefine como serviço fraterno ao conjunto do povo.

“Crer”, do grego *pístis*, “confiança”, traduz um verbo hebraico que quer dizer “estar firme”, sentir-se confiante, sem vacilar. Daí deriva a idéia de fidelidade. Crer é ser fiel. Nossa palavra “amém” é um termo hebraico da mesma raiz que significa “firme”, digno de confiança, bem estabelecido. Não se trata de admitir o Evangelho como se aceitasse uma nova crença, mas de empenhar a própria vida, estabelecendo-a sobre novo fundamento.

“Crer no Evangelho” é assumir o anúncio da vitória de Deus, em Jesus, como novo alicerce da vida. Não se trata de aderir antes de tudo a nova doutrina. Estamos diante de um novo acontecimento: a chegada do Reino de Deus revelado na ação e na palavra de Jesus de Nazaré, e de seus seguidores e seguidoras. As expressões usadas no texto equivalem ao seguinte: “Mudem de vida radicalmente e ponham no Evangelho (acontecimento da vitória de Deus em Jesus) o firme

alicerce de suas vidas”. Mudar de vida vai significar concretamente ouvir a voz de Jesus, segui-Lo, sentindo-se inteiramente firme nessa nova opção, a ponto de ter coragem de empreender rupturas radicais.

Neste ponto, é importante ressaltar que é próprio da espiritualidade do conflito aguçar novos conflitos. Basta lembrar o profeta Elias. No momento em que o rei Acab o encontra, diz-lhe com irritação: “Estás aí, flagelo de Israel!” (1Rs 18,17). Elias respondeu corajosamente: “Não sou eu o flagelo de Israel, mas és tu e tua família...” (1Rs 18,18). É que a simples presença do profeta traz à tona as contradições do sistema e, destarte, as acirra, necessariamente. Hoje, como sabemos, ao assumir a opção pelos pobres, a Igreja logo é acusada de promover a luta de classes. Uma vez que tem como objetivo animar a instauração do Reino de Deus em pleno coração do anti-Reino, a consequência natural dessa ação (impulsionada pelo Espírito de Deus) será mexer com os interesses dos que detêm o poder econômico, o poder político e o poder ideológico. É como mexer, agitar casa de marimbondos. Em Mc 4,10-13, Jesus interpreta seu ministério e a oposição que se levanta contra si apelando para o texto de Isaías 6,9-10, cujo contexto é o conflito social e político em Judá.

Contudo, a Espiritualidade do Conflito ao mexer com os interesses dos que se locupletam da situação desumana da sociedade, contrária ao Reino de Deus, convoca tais pessoas a que parem para pensar e tomem consciência de que também estão se desumanizando ao manterem as estruturas injustas da sociedade. Desse modo, tal espiritualidade é um convite à conversão de toda a sociedade. É um convite à abertura dos corações para que o Reinado de Deus se instaure pacificamente. Caso contrário, os conflitos se tornarão ainda mais ferrenhos e a violência tornará tudo um caos... E esse não é o objetivo. É uma consequência

provocada pela intransigência em não querer mudar para que todos (e não apenas alguns privilegiados) tenham vida com dignidade. É o que vemos nas palavras de Deus ao profeta Isaías (6,8-13).

A Espiritualidade do Conflito não tem como objetivo encerrar ou promover o conflito, mas ajudar a pessoa a enfrentá-lo com equilíbrio, lucidez e sabedoria. O objetivo último é o amor compassivo para com os demais, inclusive os adversários. Por isso Jesus ensinou também o amor aos inimigos do Reino de Deus (cf. Mt 5,43-48), com o intuito de possibilitar sempre o diálogo, apesar das diferenças.

6. Espiritualidade do diálogo

Jesus foi capaz de enfrentar conflitos porque, como percebemos nos Evangelhos, cultivou a abertura para o diálogo com as pessoas, inclusive com aquelas que contestavam a sua prática missionária. São conhecidas as calorosas discussões de Jesus com escribas e fariseus. Apesar de ser duramente questionado em sua prática missionária, não se esquivou do diálogo com eles.

Impressiona, sobretudo, o diálogo inusitado que se dá entre Jesus e uma mulher estrangeira (siro-fenícia), que encontramos em Marcos (7,24-30) e em Mateus (15,21-28).¹⁵ A conclusão é significativa, sobretudo em Mateus. Jesus lhe fala emocionado: “Mulher, grande é tua fé”. A partir daquele momento, “sua filha ficou curada” (Mt 15,28). O vocativo, na língua do Novo Testamento, é raro, e sugere intensa carga emotiva.

¹⁵ Baseamo-nos aqui em nosso Comentário de Marcos. SOARES; CORREIA JÚNIOR; OLIVA, 2012, p. 290-293.

Sem dúvida, o diálogo verdadeiro, aquele em que as pessoas envolvidas estão abertas à escuta do que o outro tem coragem de dizer, tem força (em grego, *dynamis*, poder dinâmico), capaz de restaurar vidas (no caso, a vida da filha da mulher estrangeira), e até de reconfigurar rumos (no caso, a missão de Jesus, que agora se abre para os estrangeiros).

O diálogo é exigente. Supõe uma espiritualidade que lhe dê suporte. É fruto da espiritualidade que cultiva profunda relação pessoal com Deus. Caracteriza-se como relação “pessoal” não porque necessariamente se reconheça Deus como realidade “pessoal”, mas no sentido de que a pessoa se sente envolvida e como que atraída por uma força ou dinamismo que a toma totalmente, “como se” se tratasse de um tu transcendente, capaz de exigir até a própria vida. Por isso, a espiritualidade que é, concretamente, o conjunto de valores que determinam um jeito de viver, tem em seu nível mais profundo o aspecto de diálogo. “Escutamos” o chamado da vida e a ele “respondemos”, de uma ou outra maneira, como se se tratasse de uma voz, de uma relação que se manifestasse pela Palavra, daí falar-se de “revelação” e de “resposta”.

Por ter cultivado a espiritualidade do diálogo, encontramos Jesus continuamente ouvindo as interpelações e questionando seus interlocutores. Assim, vejamos:

- Para enaltecer essa qualidade dialogal de Jesus, Lucas narra que já aos 12 anos foi encontrado no Templo por seus pais, “sentado em meio aos doutores”, em franco diálogo, “ouvindo-os e interrogando-os” (Lc 2,46).
- Um dos diálogos mais significativos é o de Jesus com a samaritana, através do qual ele vai ajudando a mulher a tomar consciência da sua própria realidade e a faz descobrir novo sentido para a sua vida e missão (cf. Jo 4,29).

- Um dos mais famosos é o diálogo com os discípulos de Emaús (Lc 24,13-35).

Jesus teve de enfrentar muitos conflitos, a começar no próprio ambiente dos seus discípulos. Era difícil a eles compreender a mente de Jesus. Vemos isto, particularmente claro na conversa que precede o episódio da partilha dos pães (cf. Mc 6,35-39), e que é decisivo para compreender o sentido do gesto. Como também foi difícil para Jesus curar a cegueira do grupo, sobretudo no que dizia respeito ao seu trágico destino; basta ler o trecho do evangelho de Marcos sobre a caminhada da subida a Jerusalém (cf. 8,22 – 10,52).

Logo no início de sua missão, as controvérsias com os adversários começaram a surgir. Contudo, em nenhum momento encontramos Jesus fechado, acuado, medroso, sem enfrentar os questionamentos dos adversários. Pelo contrário, de modo inteligente, ele soube transformar os questionamentos dos inimigos em ensinamentos para todos os que escutavam (cf. Mc 2,1 – 3,6)

Impressiona, nesse sentido, o diálogo de Jesus com o mestre da lei (legista), em Lc 10,25-37 (com paralelos em Mt 22,34-40 e Mc 12,28-31) que, na narrativa lucana, tem como ponto crucial a parábola do samaritano (Lc 10,29-35). Do diálogo surge um ensinamento, não só para os adversários, como também para todas as pessoas que escutam admiradas tamanha sabedoria, que só pode vir de Deus.

7. Espiritualidade contemplativa na ação

A forma de contemplar mais conhecida é aquela em que nos confrontamos com a natureza e com o cosmos e somos sobressaltados

por sua grandiosidade e beleza. Um grande místico, que saboreou a contemplação a partir da natureza (a bela região da Úmbria, Itália, onde viveu), foi Francisco de Assis (1182-1226), patrono universal da Ecologia.

Mas a espiritualidade contemplativa tem outra dimensão pouco conhecida e, por conseguinte, pouco valorizada: a espiritualidade contemplativa na ação. Em nosso tempo, Dom Helder Camara (1909-1999) pode ser apresentado como mestre da contemplação em sua ação sociorreligiosa na defesa dos direitos humanos e na opção evangélica pelos pobres. Isso é particularmente evidente em suas Cartas, das quais podemos aprender muito.¹⁶

Ser contemplativo na ação, expressão proveniente da espiritualidade de Santo Inácio de Loyola (1491-1556), tem a ver com as atitudes mais profundas com as quais abordamos a vida e pressupõe entrega e compromisso, dois lados do amor; compromisso por meio da entrega e por causa dela; entrega a Deus em gratidão e amor que se origina da contemplação do que Deus faz no mundo e em nós e pelo mundo e por nós (conforme os Exercícios Espirituais de Santo Inácio n. 230-237). A entrega envolve a oferenda de nossos dons e talentos a Deus para serem usados em prol do Reino (EE 234). E esse não é apenas um gesto casual, mas também sinal de uma atitude constante e mais profunda que caracteriza e orienta toda a nossa conduta nas várias circunstâncias da vida.¹⁷

16 As cartas ou “Circulares” de Dom Helder estão sendo publicadas na Coleção Obras Completas Dom Helder Camara, em três volumes, publicado pela CEPE Editora, nestes últimos anos.

17 LONSDALE, David. Olhos de ver, ouvidos de ouvir. Introdução à espiritualidade inaciana. São Paulo: Loyola, 2002, p. 119.

Como se percebe, a espiritualidade contemplativa na ação se inspira na espiritualidade de Jesus. Nos Evangelhos, tomemos como exemplo Mc 6,34: “Assim que ele desembarcou, viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles, pois estavam como ovelhas sem pastor. E começou a ensinar-lhes muitas coisas”.

Ao desembarcarem, Jesus viu a grande multidão... Sem dúvida, Jesus era um contemplativo na ação. Em meio à atividade missionária, ele está sempre atento: contempla a dura realidade do povo ao seu redor (“uma grande multidão” abandonada à própria sorte), “como ovelhas sem pastor”. Essa contemplação lhe causa profunda compaixão. Por meio da contemplação, Jesus não enxergou somente uma grande quantidade de pessoas a sua procura, mas viu profundamente a situação de sofrimento daquela gente. Este ver em profundidade remete à subjetividade de Jesus, na medida em que causou repercussão em seu interior, uma emoção forte que lhe “revolve as entranhas”, descrita com o termo grego *splanchnízomai*¹⁸.

Esta forte repercussão subjetiva, emocional, que mexe com Jesus em suas entranhas, provoca-o à ação solidária em prol do seu povo. Não se trata, portanto, de um mero sentimentalismo estéril, passivo, desprovido de gesto concreto. Pelo contrário: trata-se de um sentimento interior que revolve o mais profundo da consciência diante

18 O verbo grego *splanchnízomai* é derivado do substantivo *splánchnon* “entranhas”, “vísceras”, “intestinos”, “coração”. Trata-se das partes internas do corpo, das quais, na Antiguidade, compreendia-se originar as emoções fortes. O verbo grego, portanto, significa movimento ou impulso que brota das próprias entranhas da pessoa. É por isso que os tradutores precisam lançar mão de expressões como “foi tomado de compaixão” ou “seu coração se comoveu com eles”. Contudo, nem mesmo essas expressões conseguem captar a profunda emoção física e emocional da palavra grega para “compaixão”. NOLAN, Albert. Jesus antes do cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 49.

do sofrimento humano, que leva à ação em prol das pessoas que a ele recorriam, e das quais se aproximou solidariamente, tais como na narrativa de cura do leproso (Mc 1,40-42), de pessoas endemoninhadas (Mc 5,1-20; 9,14-29), mendigos cegos (Mc 10,46-52) e muitas outras pessoas pobres, aflitas e marginalizadas, como mulheres e crianças.

Assim, desenvolver uma espiritualidade contemplativa na ação é, sobretudo, participar ativamente do mistério salvífico da ação de Deus no palco da história humana. Ai estão alguns dos argumentos para que percebamos as características dessa espiritualidade contemplativa na ação, que vê Deus agindo em pleno contexto histórico do tempo presente (naquela época, dentro do anti-Reino (de Herodes, aliado do imperialismo romano, e da aristocracia sacerdotal do Templo de Jerusalém).

A espiritualidade contemplativa na ação deve animar para que não se cair na tentação de achar que tudo está perdido. É hora de agir e ver Deus agindo, por meio das ações concretas que constroem aqui e agora relações humanas justas e solidárias.

Conclusão

A espiritualidade se configura como fenômeno interior profundo que corresponde à experiência, por parte do ser humano, de um “encontro” ou relação pessoal com a dimensão transcendente da vida, identificada ou não com a divindade ou com uma divindade pessoal. Essa relação determina a direção da existência de alguém quanto à busca da verdade e a uma maneira própria de viver e ver o mundo e a si próprio(a).

Nesse sentido, a espiritualidade cristã é o entrelaçamento de três amores: amor a Deus, amor interpessoal e comunitário e amor aos pobres. Esses três amores que, na verdade, são um único amor, se alimentam de uma fonte secreta, aquela dimensão que chamamos de “mística” e que brota e flui como relação profunda e íntima com o “Pai que está lá, no segredo; e (...) vê no segredo” (cf. Mt 6,6). São três expressões da comunhão profunda com a Fonte: é oração contemplativa, filial, de louvor e ação de graças; as relações de fraternidade ou solidariedade em comunidade são a expressão da comunhão entre nós; o amor aos pobres se concretiza na dedicação a projetos e ações de transformação do sistema coletivo de vida (relações, estruturas e cultura), por isso é eminentemente político, reconstrutor das relações de poder na sociedade. Assim, em síntese, as três grandes marcas da atitude ou do hábito espiritual cristão são: oração, comunhão e política, justamente o que vemos em Jesus, por exemplo, no episódio da partilha do pão. Sua compaixão de pastor (cf. Mc 6,34), leva-o a identificar-se com o “EU SOU”, o Deus do Êxodo que se compadece do povo, e desce para libertá-lo (cf. Mc 6,49-50; Ex 3,7-15), e lhe providencia caminho e pão através do deserto (cf. Sl 105, 26-45; 147). Mas fica evidente que essa transformação operada pela passagem do Senhor só acontece mediante a mudança profunda de nossos critérios de vida: se, em nome de Deus e, como comunidade de Jesus, temos a coragem de assumir sobre nossos ombros a desgraça dos pobres; desalienamos nossa consciência e, em vez de pôr confiança nos poderosos, cremos no pouco de que dispomos; e, corajosamente, nos organizamos e abrimo-nos a partilhar o que temos. E eis o milagre, da partilha surge a abundância e ainda sobram “doze cestos” para o futuro. É assim que a vida pode virar banquete coletivo (cf. Mc 3,34-44). O apóstolo Paulo

o compreendeu profundamente e expressa de forma lapidar em Rm 12,1-2: “Exorto-vos, portanto, irmãos, pela misericórdia de Deus a que ofereçais vossos corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual. E não vos conformeis com as estruturas do sistema deste mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito”¹⁹.

Que esta singela reflexão sobre a espiritualidade de Jesus apresentada neste livro, inspire a nossa espiritualidade cristã no tempo que se chama hoje. São os nossos sinceros votos. Assim seja!

Referências

BARBAGLIO, Giuseppe. Jesus, hebreu da Galiléia: pesquisa histórica.

São Paulo: Paulinas, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM – Nova edição revista e ampliada. São Paulo:

Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. Vida segundo o Espírito. Petrópolis: Vozes, 1982

CAMARA, Dom Helder. Coleção Obras Completas – Volumes 1 a 3.

Recife: CEPE Editora, 2009 a 2011.

CATÃO, Francisco. Espiritualidade Cristã. São Paulo: Paulinas, 2009.

FIORINZA, Elisabeth Schüssler. Caminhos de Sabedoria: uma intro-

dução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: 2009.

19 Bíblia de Jerusalém com modificação pelos autores, para deixar perceber que “conversão” é romper com a “forma” impressa nas estruturas do sistema vigente e transformar-se radicalmente desde a profundidade dos sentimentos mais íntimos.

- GALLARDO, Carlos Bravo. Jesus, homem em conflito: o relato de Marcos na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1997.
- JEREMIAS, Joachim. Teologia do Novo Testamento: a pregação de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1977.
- LONSDALE, David. Olhos de ver, ouvidos de ouvir. Introdução à espiritualidade inaciana. São Paulo: Loyola, 2002.
- MALINA, Bruce J. O evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea. São Paulo: Paulus: 2004.
- NOLAN, Albert. Jesus antes do cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1988.
- SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR, João Luiz; OLIVA, José Raimundo. Comentário Bíblico Latinoamericano. Novo Testamento. Marcos. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- SÖLLE, Dorothee. Deve haver algo mais: reflexões sobre Deus. Petrópolis: Vozes, 1999.
- THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. O Jesus histórico: um manual. São Paulo: Loyola, 2002.

Lendo a Bíblia Positivamente: Leitura Popular da Bíblia com pessoas vivendo com AIDS.

*Elisa Fenner Schroder **

Resumo

Ler a Bíblia em qualquer contexto é ao mesmo tempo interessante e desafiador. A Bíblia, ainda que escrita a mais de dois mil anos atrás pode ser atual ainda hoje e encontrando um novo sentido a partir de cada contexto. Ler os textos bíblicos no contexto de pessoas que vivem e convivem com HIV ou AIDS é provocador e instigador, uma vez que as doenças graves, assim como é o caso da AIDS, são vistas como castigo merecido em virtude dos pecados cometidos. A Oficina Contextualizando, realizada na Casa Fonte Colombo- Centro de promoção da pessoa soropositiva- HIV, tem por objetivo introduzir a participante no estudo básico sobre os textos sagrados. Fazendo uma abordagem panorâmica da história dos textos mais conhecidos, buscando aproximar as pessoas com os textos bíblicos a partir de uma reflexão contextualizada. A temática desenvolvida nesta oficina tem como foco a leitura popular da Bíblia a partir da realidade e vivência cotidiana de cada participante. É valorizada e incentivada a participação das integrantes da oficina, para que compartilhem suas experiências e percepções so-

* Doutoranda em Teologia, Faculdades EST, Bolsista CAPES. Email: elisaschroder@yahoo.com.br

bre os textos trabalhados, possibilitando releituras e reinterpretações de passagens bíblicas. Desta forma, através da leitura popular da Bíblia o povo encontra novas formas de interpretar a vida através da Bíblia adquirindo um novo sentido.

Palavras-chave: Leitura Popular da Bíblia. HIV e AIDS. Casa Fonte Colombo.

A Casa Fonte Colombo é um espaço de acolhimento às pessoas que vivem e convivem com HIV na região metropolitana de Porto Alegre. As pessoas que freqüentam a instituição vivem em situação de vulnerabilidade social. A luta é contra o preconceito existente na sociedade. Uma sociedade que discrimina e marginaliza sem motivos, onde a pessoa é valorizada por aquilo que possui e não por aquilo que ela é. Por estar inserida nesse contexto, senti-me desafiada a encontrar na Bíblia respostas ou ao menos indicações de caminhos a seguir, de forma que, essas pessoas possam sentir-se acolhidas e amadas pelo próximo, ao mesmo tempo em que resgatam a sua relação com Deus.

A Bíblia contém a palavra de Deus. Embora ela tenha sido escrita em outros tempos ela continua sendo atual, respondendo aos desafios de hoje. A Escritura conta a história do povo de Deus. Nela encontramos relatos sobre os sofrimentos e dificuldades que o povo encontrava em seu tempo. A opressão e exploração que o povo sofria. Atualmente, o povo continua sendo oprimido e explorado. A luta por justiça, pelo direito a terra, igualdade social, igualdade entre os gêneros continuam fazendo parte das lutas da população.

A Oficina Contextualizando, que realizamos na Casa Fonte Colombo junto a mulheres que vivem com HIV e AIDS tem por objetivo res-

tabelecer a relação entre as pessoas e Deus e entre elas com o próximo. Através das Escrituras Sagradas pretendemos mostrar que as histórias e personagens bíblicos muito têm a ver com nós ainda hoje, que as lutas sociais e culturais, a desigualdade de direitos e a opressão também existiam naquele.

Propomos uma leitura contextualizada, por isso também a escolha do nome, onde as próprias mulheres interpretam os textos sagrados a partir da sua realidade e do seu contexto. Nós podemos tentar nos aproximar do que elas vivem, mas nunca aprenderemos o suficiente para saber como elas pensam e de que forma interpretam a vida. Por isso, nos propomos a ler a Bíblia a partir da sua experiência.

1. A Casa Fonte Colombo - Centro de promoção da pessoa soropositiva-HIV

Realizo o trabalho voluntário na Casa Fonte Colombo desde 2011. A experiência tem sido de grande valia, proporcionando conhecimento sobre o que significa viver e conviver com o HIV e a AIDS. Ouvindo os relatos das pessoas que frequentam a instituição, percebem-se quais são as suas necessidades, dificuldades, dúvidas e medos. É possível observar que, receber o diagnóstico positivo para o HIV e AIDS é um choque, um processo muito doloroso e que leva certo tempo até que seja compreendido. A negação e o sentimento de culpa são as primeiras reações que surgem. Além do medo do desconhecido, as pessoas precisam aprender a conviver com muitas perdas. Perda do emprego, do apoio da família, da saúde e, além disso, o medo da morte eminente.

No ano de 1999, na cidade de Porto Alegre, foi criada uma casa de apoio às pessoas vivendo com HIV e AIDS. Esta casa recebeu o nome

de Casa Fonte Colombo (Centro de Promoção da Pessoa Soropositiva - HIV). A instituição tem por objetivo a promoção da vida da pessoa vivendo com HIV e AIDS. Ela busca ser presença solidária e eficaz junto à pessoa que vive com HIV e AIDS, sua família e o meio em que está inserida, “para que ele possa conviver com a doença tendo uma melhor qualidade de vida, recuperando a autoestima e reintegrando-se no meio familiar e social” (FONTE COLOMBO; 2000).

As atividades da instituição estão pautadas sobre quatro pilares: prevenção, assistência, reinserção social e reestruturação dos laços familiares (FONTE COLOMBO, 2011). São sobre estas bases que a instituição desenvolve todas as suas atividades, visando à conscientização da importância da prevenção, evitando que mais pessoas sejam infectadas com o vírus; prestando serviço de assistência social, com o objetivo de reintegrar as pessoas na sociedade e no seio familiar. A Casa Fonte Colombo está comprometida com as pessoas mais pobres e marginalizadas.

Na Casa Fonte Colombo, os/as usuários/as (forma como a própria instituição denomina as pessoas que fazem uso dos serviços oferecidos) encontram um espaço de convivência, recebem informações sobre prevenção e tratamento, encaminhamentos médicos, além de receber doação de alimentos e roupas, bem como atendimento psicológico e pastoral, além de massagens, *reike*, corte de cabelo, distribuição de roupas, banho e têm a oportunidade de participar de oficinas cujo objetivo é melhorar a autoestima e o empoderamento (Empowerment” ou “empoderamento” são termos criados nos últimos anos e que remetem à ideia de potencializar, capacitar e apoderar. Não significa simplesmente dar poder a alguém, mas, muito mais, indica uma ação em que o sujeito se converte em um

agente ativo como resultado de um acionamento) (STRECK, 2001. p. 193), do usuário/a. Essas atividades são desenvolvidas com o apoio de voluntários/as, onde cada uma se coloca a serviço daquilo que sabe fazer.

A instituição tem como missão contribuir no controle da epidemia através da prevenção e da assistência às pessoas que vivem com HIV e AIDS. A Casa Fonte Colombo se propõe a desenvolver um trabalho em parceria com a sociedade civil, com vistas à superação do estigma que afeta as pessoas que vivem com HIV e AIDS. Por isto, uma das suas frentes de trabalho é atuar na propagação de informações sobre as formas de transmissão e tratamento da doença. Também desenvolve campanhas de incentivo ao diagnóstico, conscientizando a população da importância em fazer o teste.

Durante os treze anos de atividades da Casa Fonte Colombo cerca de 1774 pessoas vivendo com HIV e AIDS passaram pela instituição. Nesse período foram registrados 271 óbitos. No ano de 2013 há 376 usuários que frequentam a instituição ao longo da semana. Destas, 213 são mulheres e 143 homens. Do total de usuários 17% receberam o diagnóstico no último ano; 68% vivem com HIV e AIDS de um a dez anos e, 12% vivem com HIV e AIDS há mais de 10 anos. Em relação à faixa etária podemos dizer que o maior número está entre os 30 aos 49 anos de idade (Informações obtidas através da secretaria da Casa Fonte Colombo).

O resultado positivo para o HIV e AIDS afeta todo o sistema em que a pessoa está inserida, mexe com as estruturas da pessoa e da família. Preconceito, falta de informação ou medo fazem com que a própria família acabe excluindo a pessoa com HIV e AIDS do seu convívio ou restringindo o contato. Assim, quem já está vivendo um momento de

dificuldade por causa do diagnóstico sofre ainda mais com a perda do apoio da família e amigos. É comum a pessoa que vive com HIV optar em não revelar sua nova condição, embora essa situação também lhes traga sofrimento. Essa é uma forma que elas encontraram de ao menos não perder os laços familiares.

A maioria dos depoimentos pessoais das mulheres descreve o quanto elas ficaram abaladas em saber que haviam contraído HIV ou AIDS, e as dificuldades em enfrentar esse conhecimento. Começam a questionar suas vidas inteiras, a se preocupar com o futuro e com o que irá acontecer com elas, suas relações mais próximas e a família, principalmente os filhos. Muitas mulheres ficam com raiva ou culpam a si mesmas, independente de como contraíram a doença. Muitas se sentem abandonadas e sozinhas.

As doenças mexem com a estrutura do indivíduo e da família. Muitos sentimentos tomam conta da pessoa e as perdas geralmente são difíceis de serem trabalhadas. “Assim como outros pacientes moribundos, pessoas com AIDS enfrentam a tarefa amarga de aguentar muitas perdas: a perda do trabalho, das capacidades físicas, dos planos para o futuro, sonhos, amigos e parentes” (SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1994, p. 83).

A temática do HIV/AIDS precisa ser trazida para a discussão nos mais diferentes âmbitos da sociedade e também na teologia. Faz-se necessário criar espaços onde as pessoas que vivem com HIV e AIDS ou convivem com essa realidade, possam se sentir acolhidas. A Casa Fonte Colombo é um desses espaços. Faz-se necessário que novos espaços como esse sejam pensados, onde as pessoas não sofram preconceitos ou discriminação, mas, pelo contrário, encontrem apoio e possam celebrar a vida em meio ao sofrimento.

2. Considerações sobre as doenças na Bíblia

Desde os tempos antigos, as doenças graves são relacionadas ao mal ou castigo relacionadas à culpa das suas vítimas. No Antigo Testamento, a doença é entendida como uma “culpa concreta provocada pela transgressão da lei de Deus. Ela é o efeito da ordem estabelecida de Deus, que está vigente em toda criação (Sl 19)” (SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1994, p. 44-45). O HIV/AIDS veio para substituir doenças como a lepra na Idade Média e a tuberculose no século XIX. Essas doenças são marcadas por simbolismos negativos que associam a doença e cura ao bem e o mal praticado (SAMPAIO, 2002, p. 24). Nos tempos bíblicos, encontramos relatos sobre a lepra e como as pessoas que viviam com a doença eram excluídas da sociedade e não tinham direito às necessidades básicas de sobrevivência. “As pessoas com lepra eram reunidas e obrigadas a morar longe das cidades, para que a doença não se espalhasse pela população” (HENN, 2004). As pessoas com lepra não deviam ser tocadas. A lepra era uma doença grave e para qual a cura era desconhecida. Atualmente o HIV e AIDS ocupou o lugar da lepra antigamente, “as epidemias é que são consideradas pestes. E essas ocorrências de doença coletiva são encaradas como castigos impostos. A ideia da doença como um castigo é a mais antiga explicação da causa das doenças” (SONTAG, 2007, p. 112).

Embora muito se tenha avançado no campo das ciências ao combater a diversas doenças, “o advento da AIDS deixou claro que doenças infecciosas estão longe de ter sido derrotadas, e que seu repertório não se esgotou” (SONTAG, 2007, p. 133). A AIDS, assim como a lepra, não tem cura. As pessoas que vivem com HIV/AIDS são pessoas discriminadas e forçadas a viver à margem da sociedade. Nós somos chamados

a agir como Jesus agiu com os leprosos, como nos relata o Evangelho de Marcos (1.40-45). Jesus tocou e curou um leproso. “Assim também somos convidados a agir. Tocar, abraçar, considerar e respeitar, muito contribui para que haja cura, para que as pessoas com HIV/AIDS se sintam cada vez mais parte desta sociedade” (HENN, 2004).

O estigma se fazia presente na vida das pessoas doentes nos tempos bíblicos. A doença era vista com o um castigo de Deus (SAMPAIO, 2002, p. 24). Ficar doente era sinônimo de morte. “Quem estava doente já pertencia ao mundo dos mortos. A única saída dos doentes era voltar se a Deus, confessar os seus pecados, rezar para que ele tirasse o doente do poder da morte” (SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1994, p. 45). Pode-se dizer que essa forma de relacionar doença e pecado continua no imaginário social ainda hoje.

No caso do HIV/AIDS, essa associação da doença com castigo divino foi reforçada. No entanto, a doença é relacionada ao que se considera como comportamentos imorais da pessoa. A doença é vista como algo merecido pela pessoa. Além de sofrer com os medos que a doença trás, por ser uma doença sem cura e que pode ser transmitida para outras pessoas, o indivíduo também sofre com o sentimento de culpa de ter se exposto à doença, além de se sentir abandonado por todos e também por Deus. Hoje, somos chamados a desfazer essa imagem da doença como pecado e castigo por mau comportamento (CLIFFORD, 2005, p. 3).

A Bíblia traz diversos relatos de pessoas doentes ou com alguma deficiência, tais como cegos, surdos, paralíticos, leprosos, entre tantas outras doenças que aparecem nos textos bíblicos (Mt 8.1-4; 5-13). Nos relatos bíblicos, essas doenças são curadas por Jesus. Muito mais do que a cura física, as pessoas doentes esperavam uma cura espiritual que era proporcionada por Jesus, uma vez que ele não curava simples-

mente, ele também incitava uma mudança de vida dessas pessoas para as quais anunciava a vinda do Reino de Deus inclusive com a prática de solidariedade em benefício dos que necessitam.

Na prática de Jesus, relatada nos evangelhos, os marginalizados e excluídos pelo restante da sociedade eram acolhidos por ele. Jesus lutava por igualdade e justiça social. Por isso, “o uso da religião para condenar e estigmatizar perverte absolutamente a revelação do Deus cristão manifestado na prática de Cristo. Ele não veio para condenar, mas para salvar os que estavam perdidos” (JUNGES, 1999, p.190). Pertence a nós seguir os exemplos de Jesus e praticar ações que venham a diminuir o estigma e preconceito existente em torno do HIV e AIDS. A própria vida de Jesus e seu ministério são cheios de exemplos e desejo de trazer conforto para os/as angustiados. Em seu ministério, ele realizou diferentes curas, andou com os pobres e defendeu igualdade social (KURIAN, 2012, p. 16).

As Escrituras Sagradas nos relatam esta história de como Deus se relacionou com o povo ao longo do tempo (CLIFFORD, 2005, p. 6). Deus está ao lado do povo oprimido e marginalizado. Esta também é a situação de quem vive com HIV e AIDS atualmente. A epidemia do HIV/AIDS representa um desafio para a sociedade como um todo. As pessoas que convivem com o vírus e a doença podem ser comparadas aos pobres e oprimidos de quem o evangelho nos fala (SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1994, p. 83)

Desconstruir leituras opressoras da Bíblia, que contribuem para aumentar ainda mais o sofrimento de quem vive com HIV e AIDS é o nosso objetivo na Oficina Contextualizando realizada na Casa Fonte Colombo. A luta das pessoas que vivem com HIV e AIDS é uma luta contra o preconceito e estigma que afetam de forma tão significativa.

3. Oficina contextualizando- proposta, objetivos

O grupo é composto por mulheres (6 a 10 participantes) em idade média de 35 a 40 anos de idade. São mulheres em situação de vulnerabilidade social que vivem nas periferias de Porto Alegre e cidades vizinhas. O grupo se reunia para as atividades inicialmente três vezes por mês, e no ultimo semestre os encontros aconteciam quinzenalmente. A oficina acontece paralelamente às outras atividades da Casa Fonte Colombo semanalmente.

A Oficina Contextualizando tem por objetivo introduzir a participante no estudo básico sobre os textos sagrados. Fazendo uma abordagem panorâmica da história dos textos mais conhecidos, buscando aproximar as pessoas dos textos bíblicos a partir de uma reflexão contextualizada. A temática desenvolvida nesta oficina tem como foco a leitura popular da Bíblia a partir da realidade e vivência cotidiana de cada participante. É valorizada e incentivada a participação das integrantes da oficina, para que compartilhem suas experiências e percepções sobre os textos trabalhados, possibilitando releituras e reinterpretções de passagens bíblicas.

Percebemos que as mulheres conseguem entender o foco central do texto e atualizá-lo de forma muito precisa. Elas falam o que realmente sentem em relação aos textos, conseguem se colocar no lugar do personagem e questionam a realidade da época atualizando para o contexto atual. Percebemos que elas começaram a refletir sobre as histórias bíblicas que são trabalhadas em situações que acontecem no seu dia-a-dia. Elas relacionam os personagens e histórias bíblicas com pessoas e acontecimentos atuais, situações que aconteceram com elas durante a semana. Foram trabalhados personagens como Jó, Davi, Sa-

lomão, Abraão, textos como o Bom Samaritano (Lc 10.25-37); o cego Bartimeu (Mc 10.46-52); a mulher samaritana (Jo 4.5-42), Marta e Maria (Lc 10.38-42); Eva (Gn 2), Maria, Maria Madalena e temas como perdão, solidão, violência doméstica, entre outros. Como disse o Frei Bernardi:

Do encontro cotidiano com pessoas soropositivas, seja no atendimento na Casa Fonte Colombo, seja nas periferias de Porto Alegre onde se fazem campanhas de orientação e prevenção, bem como trabalhos de formação e informação em escolas, grupos de jovens, de casais, de mulheres, de agentes de pastoral, brotam as reflexões que aqui partilhamos (BERNARDI, 2002. p. 26-27).

No decorrer da Oficina as mulheres vão trazendo suas histórias de vida, o que acontece no seu cotidiano. Suas histórias vão sendo misturadas com os personagens bíblicos ou com as reflexões trazidas para o grupo. Percebemos que algumas transformações vêm ocorrendo. Se no início, ouvir uma crítica ou uma opinião divergente era motivo de estresse entre elas, agora o respeito pelo diferente vem sendo exercitado. Sendo assim, a Oficina é um espaço onde as mulheres sentem-se acolhidas e amadas. É um espaço de empoderamento, pois ajuda as mulheres a se tornarem sujeitos das suas próprias vidas. Ela tem possibilitado que essas mulheres estabeleçam uma nova relação com Deus, pois se sentem amadas por Ele e da mesma forma estabelecem novos relacionamentos consigo mesmas e com o próximo.

Se no princípio da oficina as usuárias tinham receio de refletir sobre os textos bíblicos, hoje elas relatam sentir prazer em fazer parte do grupo. As avaliações que realizamos com as participantes no final de cada encontro são positivas. Segundo elas, a oficina permitiu novos olhares para sua realidade. Conforme relato, dizem nunca ter pensado

que os textos bíblicos podiam ser tão atuais e fazer algum sentido para as pessoas que vivem com HIV/AIDS. O uso da Bíblia trouxe para elas uma experiência de cura, não cura física, mas uma cura espiritual que se reflete nas suas atitudes diante do próximo e consigo mesmas.

Mudanças na forma de ver a vida, de encarar a doença e de assumir responsabilidades também vêm sendo percebidas. Podemos dizer que a Bíblia tem sido um instrumento útil na educação e transformação dessas mulheres. A Leitura Popular da Bíblia tem uma metodologia eficiente no trabalho com as mulheres que vivem com HIV e AIDS uma vez que através desse método é possível fazer uma releitura da sua própria realidade a partir da Bíblia.

A Oficina Contextualizando utiliza o método de leitura popular da Bíblia, que surgiu na América Latina a partir da década de 60. Numa época em que o povo estava passando por situações de opressão. A leitura popular da Bíblia é um método de interpretação dos textos Bíblicos que tem como sujeito o pobre. É uma leitura que parte do contexto, da vivência dos pequenos e marginalizados (MESTERS; OROFINO, 2012).

As Comunidades Eclesiais de Base desenvolveram uma nova forma de ler a Bíblia, baseando-se no método *Ver-Julgar-Agir*. Este método descobriu uma nova maneira de ser Igreja inserida no mundo.

Antes de procurar saber o que Deus falou no passado, ele procura **Ver** a situação do povo hoje, os seus problemas. Em seguida, com a ajuda de textos da Bíblia, procura **Julgar** esta situação. Isto faz com que, aos poucos, a fala de Deus já não venha só da Bíblia, mas também dos próprios fatos iluminados pela Bíblia. E são eles, os fatos, que assim se tornam os transmissores da Palavra de Deus e que levam a **Agir** de maneira nova (MESTERS; OROFINO, 2012).

A Bíblia tinha chegado às mãos do povo. As pessoas pobres das comunidades liam a Bíblia a partir da sua realidade de vivência e de fé. Na medida em que liam os textos Bíblicos viam suas histórias sendo narradas neles. O povo de Deus apresentado na Bíblia era oprimido assim como elas. Nasce uma experiência de Deus e da vida. Suas lutas não eram diferentes das lutas atuais. Buscavam por “terra, justiça, partilha, fraternidade, vida de gente” (MESTERS; OROFINO, 2012). Começa a transparecer a dimensão política da fé, que luta pelos direitos das pessoas, pela justiça e igualdade social.

Quando o povo lê o texto bíblico a partir da sua realidade ele adquire outro sentido. “O povo compreende o texto bíblico quando pode com ele iluminar a sua própria realidade. Compreende-se o texto quando através dele se revela na história atual a palavra de Deus” (RICHARD, 1988, p. 15). O povo identifica na história bíblica a sua própria história, identifica os mesmos problemas, os mesmos desafios e assim percebe que se Deus agiu entre o povo pobre do texto bíblico, Deus também pode agir da mesma forma na sua vida.

O Frei Carlos Mesters elencou três elementos no qual se baseia a leitura popular da Bíblia:



(PEREIRA; MESTERS, 1994, p. 31)

Segundo Mesters, “estes três elementos juntos “Realidade – Comunidade - Bíblia” ajudam a fazer a interpretação correta, cujo objetivo ultimo, não é interpretar a Bíblia, mas interpretar a vida com a ajuda da Bíblia” (PEREIRA; MESTERS, 1994, p. 31). A Bíblia será o instrumento que ajudará a interpretar a realidade atual, em busca de elementos que possam contribuir para que haja uma transformação social.

O processo de leitura popular da Bíblia tem como objetivo revelar Deus hoje na caminhada do povo. A partir da situação atual questiona o texto bíblico, ao mesmo tempo em que o texto bíblico ajuda a clarear a situação atual. A interpretação do texto bíblico parte dos problemas e perguntas atuais, da experiência de fé da comunidade e a partir da história relatada no texto bíblico. O texto bíblico quando interpretado ajuda a tornar real a fé que temos.

Quando o povo discute o texto Bíblico discute ao mesmo tempo sua própria realidade. As histórias se misturam e se completam. A Bíblia ilumina a vida e a vida ajuda a compreender a Bíblia. O objetivo da Leitura Popular da Bíblia junto com o povo “não é interpretar a Bíblia, mas é interpretar a vida com a ajuda da Bíblia”. É preciso trazer o texto Bíblico para o presente, somente assim ele ganha um novo sentido. A metodologia utilizada na Leitura Popular da Bíblia não segue em si uma estrutura. Ela funciona como uma conversa. Uma troca de ideias sobre o texto Bíblico. Há espaço para todos. É assim buscamos realizar na Oficina Contextualizando.

Na oficina realizada na CFC incentivamos as mulheres a refletir sobre sua realidade, a dizer o que pensam, o que sentem. A atualização dos textos Bíblicos é feita a partir da sua realidade. São as mulheres integrantes do grupo que, através da sua experiência fazem a atualização do texto. Através desta experiência, nós facilitadores

aprendemos a ler a Bíblia sob o ponto de vista das mulheres que vivem com HIV.

A Oficina Contextualizando, que realizamos na Casa Fonte Colombo junto a mulheres que vivem com HIV e AIDS tem por objetivo restabelecer a relação entre as pessoas e Deus e entre elas com o próximo. Através das Escrituras Sagradas pretendemos mostrar que as histórias e personagens bíblicos muito têm a ver com nós ainda hoje, que as lutas sociais e culturais, a desigualdade de direitos e a opressão também existiam naquele tempo.

Propomos uma leitura contextualizada, por isso também a escolha do nome, onde as próprias mulheres interpretam os textos sagrados a partir da sua realidade e do seu contexto. Nós podemos tentar nos aproximar do que elas vivem, mas nunca aprenderemos o suficiente para saber como elas pensam e de que forma interpretam a vida. Por isso, nos propomos a ler a Bíblia a partir da sua experiência.

A Oficina quer ser um espaço educativo e que venha a contribuir na formação e informação das pessoas. Ela é um espaço onde a espiritualidade se reflete, seja através das orações, ou na leitura dos textos Bíblicos, mas é também um espaço de partilha, de acolhimento, de construção de relações.

Jesus nos ensinou a sermos solidários e agir em favor de nosso próximo. Como cristãs nós podemos nos colocar à disposição daquelas pessoas que sofrem, ouvindo as suas aflições, partilhando assim suas angústias e juntos encontrar um novo sentido para a vida. O HIV e a AIDS não tem cura, mas “por meio das escrituras e oração podemos encontrar esperança e significado daquilo que parece estar perdido” (KURIAN, 2012, p. 16). As escrituras apontam que “os milagres de Jesus, às vezes mostram que a cura não é apenas alguma coisa que

acontece uma vez. A cura é um processo que acontece gradativamente e de forma diferente em cada um” (KURIAN, 2012, p. 81). A cura da AIDS está nas palavras. Está em diminuir o estigma em torno da doença e assim diminuir o sofrimento das pessoas que vivem e convivem com HIV e AIDS para que elas sejam vistas como seres humanos em sua integralidade e que merecem ser cuidados e amparados em suas dificuldades.

Referências

- BERNARDI, José. Os desafios pastorais da AIDS. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Pastoral DST/AIDS. *Viu e teve compaixão... Igreja e AIDS*. Fortaleza: CNBB, 2002.
- CLIFFORD, P. *La teologia cristiana y la epidemia VIH/SIDA*. Buenos Aires: Epifania, 2005.
- FONTE COLOMBO Centro de Promoção da Pessoa Soropositiva-HIV. *Boletim*, ano 1, n. 1, abr. 2000.
- FONTE COLOMBO Centro de Promoção da Pessoa Soropositiva-HIV. *Relatório anual da instituição*. 2011.
- HENN, Fernando. *Quebrar o silêncio restaurar dignidade*. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/mensagem/2004_072.html>. Acesso em: 20 abr. 2010.
- JUNGES, José Roque. A questão ética da Síndrome de Imunodeficiência Adquirida: do preconceito à solidariedade. In: JUNGES, José Roque. *Bioética: perspectivas e desafios*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

KURIAN, Manoj. *Ouvindo com amor: aconselhamento pastoral: uma resposta cristã para as pessoas vivendo com VIH*. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=kurian%2C%20manoj.%20ouvindo%20com%20amor%3A%20aconselhamento%20pastoral%3A%20uma%20resposta%20crist%C3%A3%20para%20as%20pessoas%20vivendo%20com%20vih&source=web&cd=1&ved=0CEQQFjAA&url=http%3A%2F%2Fvd.pcn.net%2Fes%2Findex.php%3Foption%3Dcom_docman%26task%3Ddoc_download%26gid%3D23%26Itemid%3D30&ei=EDXOT5qzIZOc8QTluKyFCw&usg=AFQjCNGwXDx6ImixwuYhL4CzopFloYH7iA>. Acesso em: 12 maio 2012.

MESTERS; OROFINO. Disponível em: <<http://www.cebi.org.br/noticia.php?secaoId=12¬iciaId=132>> Acesso em: 03 nov. 2012.

PEREIRA, Nancy Cardoso; MESTERS, Carlos. *A leitura popular da Bíblia: à procura da moeda perdida*. Belo Horizonte: CEBI, 1994.

RICHARD, Pablo. *Leitura popular da Bíblia na América Latina* (Hermenêutica da libertação). RIBLA n. 1 - 1988/1. Petrópolis: Vozes / São Paulo: Imprensa Metodista / São Leopoldo / Sinodal, 1988.

SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. AIDS e religião: aproximações ao tema. *Impulso: Revista de Ciências Sociais e Humanas*, Piracicaba, v. 13, n. 32, 2002.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. *Como acompanhar doentes*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SONTAG, Susan. *Doença como metáfora: AIDS e suas metáforas*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

STRECK, Valburga. Família e escola: em busca de condições de empoderamento. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, v. 37, n. 158, 2001. p. 193.

Evangelhos Apócrifos e História da Literaturas Cristã: Interesse e Atualidade

*Irineu J. Rabuske **

Introdução

A recente publicação do “evangelho segundo Judas”, pela National Geographic Society, deu mais ênfase ainda a um interesse crescente pela literatura cristã apócrifa de alguns anos a esta parte. Não é simplesmente por causa do evangelho segundo Judas (ZILLES, 2006), agora disponível ao público, que o tema se tornou atual. Basta verificar a literatura das últimas décadas e constatar-se-á que em todos os níveis, desde os mais especializados até ao nível de divulgação, tem aumentado muito a produção literária.

Trataremos, aqui, dos *evangelhos apócrifos*, com o que estamos estabelecendo uma delimitação: ocupar-nos-emos dos textos que de alguma maneira podem ser classificados como evangelhos e que, por outro lado, também são considerados apócrifos. Isso porque na literatura cristã antiga não surgiram apenas evangelhos apócrifos. Ao contrário, nos primeiros séculos da era cristã floresceu toda uma literatura, nos mais diversos gêneros literários, que também é classificada como apócrifa.

* Mestre em Ciências Bíblicas, doutor em teologia. Professor de Novo Testamento na Faculdade de Teologia (FATEO) da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

1 Conceitos

Para iniciar, será necessário esclarecer os dois termos que vêm justapostos: o substantivo *evangelho* e o adjetivo *apócrifo*. Com isso já será possível, de alguma maneira, perceber o que caracteriza os textos ora em questão.

1.1 - Evangelho

O termo *evangelho* é-nos bastante familiar. Não é necessário ter muita iniciação religiosa cristã para saber que na Bíblia existem textos que são denominados evangelhos. O termo faz parte da cultura geral ocidental. O que não significa que saibamos exatamente o que é, em última análise, um evangelho. Por essa razão, ocuparemos um pouco de nosso tempo para nos familiarizar com este conceito.

Na Grécia antiga existia o termo *euangélion* e seu significado era simplesmente “boa notícia”. Qualquer boa notícia era um *euangélion*. O termo continuou a ser usado no período da dominação romana, com o mesmo sentido. Mais ainda, adquiriu também um sentido mais específico, por ser usado pelo sistema imperial, para anunciar as suas “boas notícias”. Assim sendo, adquiriu a conotação de propaganda imperial. A partir de então, o *euangélion* é a propaganda ideológica imperial, passando também a significar qualquer tipo de propaganda feita por grupos tendentes se expandir.

Neste sentido é que o termo começa a ser utilizado no cristianismo iniciante. O apóstolo Paulo, grande impulsionador da missão do cristianismo entre os povos não judeus e primeiro cristão a elaborar textos que até hoje sobrevivem na Bíblia, é também o primeiro a utilizar o termo *evangelho*. O apóstolo designa com esse termo a sua atividade

missionária, bem como o conteúdo dessa atividade: o anúncio de que a salvação, problema que atormentava qualquer pessoa naquela época, havia sido conseguida por Cristo para toda a humanidade, ao se oferecer na cruz por nós e que agora qualquer pessoa, tanto judeu quanto não judeu, tinha acesso a essa salvação mediante a fé em Jesus Cristo (Cf. Gl 2,15-21; Rm 1,16-17).

Alguns anos mais tarde, um escritor cristão, denominado Marcos pela tradição, valeu-se desse termo para designar toda uma narrativa sobre a atividade de Jesus em sua vida terrena, que culminou com a morte na cruz. Seu é o mais antigo dos quatro “evangelhos” presentes na Bíblia. Chama a atenção que Marcos utilizou em seu evangelho uma antiga narrativa da paixão de Jesus e se percebe que todo o texto de Marcos se orienta para a narrativa da paixão (Mc 14,1-16,8). A partir de seu modelo, outros também compuseram “evangelhos”. A paixão é sempre o ponto alto desses evangelhos, tanto que um teólogo definiu os evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas (sinóticos) como sendo narrativas da paixão, precedidos por um ampla introdução (KÄHLER, 1961, 61).

1.2 - Apócrifo

Além dos evangelhos que foram acolhidos na Bíblia cristã, há um grande número de outros textos que apresentam maior ou menor semelhança com esses evangelhos. Alguns apresentam características extremamente próximas aos evangelhos da Bíblia. Outros são tão diversos, que, se lidos sem aviso prévio, o leitor nem mesmo imaginaria que se trata de um “evangelho apócrifo”. Esses são os dois extremos, entre os quais se podem constatar uma escala crescente de diferenciação dos evangelhos “oficiais”.

Por quê esses evangelhos são chamados de “apócrifos”? Aqui é preciso analisar, em primeiro lugar, o próprio termo “apócrifo”.

O termo procede do verbo grego *apokrypto*, que significa ocultar, esconder, dissimular, cobrir, com ampla atestação no grego profano. Um historiador grego, narrando as peripécias de uma guerra, informa que até “a neve cobriu as armas...”. A partir desse verbo, formou-se o adjetivo *apókryfos*: subtraído à vista, oculto, escondido, secreto (grego profano). – de livros: apócrifos, i. e., mantidos em segredo, não lidos nas reuniões, nas igrejas, não reconhecidos (ROCCI, 1987, 219s). Pode-se observar no grego profano um uso bastante amplo, tanto do verbo, quanto do adjetivo, dentro do campo semântico de ocultar, cobrir, esconder, dissimular, com aplicação aos mais variados objetos e às mais variadas situações.

Aplicado a textos do Cristianismo Primitivo, o adjetivo “apócrifo” adquire o sentido bem mais específico, que chegou até às nossas línguas modernas. Seu significado toma duas direções, que, apesar de suas oposições, mantêm relação entre si:

(1) Com o conceito “apócrifo” designam-se revelações secretas, que não constam no conjunto das revelações geralmente aceitas, mas que, para determinados grupos, têm relevância bem maior do que os ensinamentos conhecidos e aceitos no ambiente eclesial. “Apócrifo” tem aqui um tom positivo, sem reservas, estando o termo, com o mesmo significado, também presente em Clemente de Alexandria.

(2) Em contrapartida, os seguidores da Igreja Ortodoxa, defendendo um cânon escriturístico claramente delimitado, tomam a designação “apócrifo” como sinônimo de “falsificado”, “não confiável”. No *Decretum Gelasinaum*, uma lista canônica do século VI, o termo “apócrifo” aparece de maneira estereotipada, em referência a um grande número

de escritos, com significado equivalente a “herético”. Nega-se qualquer base de autoridade ao acervo escriturístico assim denominado (KLAUCK, 2002, 8).

1.3 - Evangelho Apócrifo

Portanto, evangelho apócrifo é um texto que tem semelhança com os textos reconhecidos pela Igreja Cristã como “evangelhos” autorizados a serem lidos na liturgia e utilizados na pregação. Essas semelhanças podem ser mínimas, em alguns casos, e até impressionantes, em outros, quando eventualmente trazem textos paralelos a Mt e Lc, principalmente, ou até, apresentando algum dito “ágrafo” que pode ser cotejado em algum padre da Igreja, embora isso seja bem raro, mas ocorre.

Aqui faz sentido concentrar a atenção no que distingue os assim chamados evangelhos apócrifos daqueles que foram acolhidos no texto oficial da Bíblia, e que desde a tradição mais antiga são chamados de “canônicos”, isto é, foram acolhidos no “cânon” da Igreja, ou seja, na lista dos livros considerados inspirados por Deus. Os evangelhos apócrifos distinguem-se por:

- 1) Desvio da “regula fidei” em um ou outro aspecto. A *regula fidei*, em português regra de fé, significa o conjunto das verdades de fé professadas pela Igreja. Mas geralmente não são textos “heréticos” da primeira à última linha.
- 2) Horizonte narrativo marcado pela fantasia, pelo pensamento mitológico, típico da Antigüidade, por vezes chegando ao limite do excêntrico... e, sobretudo, apresentando grande liberdade de invenção narrativa, sem muito compromisso com a tradição cristã comum e universal.

2 Ambiente Histórico, Cultural e Religioso

Os evangelhos apócrifos surgiram durante os primeiros séculos do cristianismo. Alguns são bastante antigos, podendo-se admitir sua datação em torno da metade do século II. Mais precisão é impossível alcançar, apesar de todos os esforços das ciências histórico-críticas. Mais importante do que isso, é a caracterização do cristianismo primitivo, desde seu surgimento até os séculos III / IV. O cristianismo primitivo não foi um movimento monolítico, como manuais de história muitas vezes dão a entender. Ao contrário, houve uma diversidade de tendência nos primeiro século da era cristã. Tudo isso pode, contudo, ser reduzido, basicamente, a dois ambientes distintos de evolução.

1) Judeu-Cristianismo

É o primeiro ambiente, a partir da origem palestinese. O movimento de Jesus aconteceu numa província da Palestina, a Galiléia. Após a morte e ressurreição de Jesus, os discípulos se re-agruparam, em Jerusalém, onde Jesus havia sido executado, bem como na própria Galiléia, o palco da atividade do Jesus terreno durante três anos. Neste ambiente, os adeptos do novo movimento religioso, o cristianismo, são, em sua esmagadora maioria, judeus.

Esses primeiros cristãos não rompem imediata e radicalmente com o judaísmo. Ocorre um fenômeno de simbiose: os “cristãos” reúnem-se num dia especial, o primeiro da semana, mas continuam a participar do ritual religioso judaica, em Jerusalém no templo, nas demais localidades, na sinagoga local.

2) Etno-Cristianismo

Esse segundo ambiente cria-se a partir de Antioquia e da incursão do apóstolo Paulo no mundo dos “povos”. O apóstolo Paulo, ainda no

início de sua missão, quando ainda não era missionário autônomo, mas estava engajado na comunidade de Antioquia, rompeu os limites do judeu-cristianismo, dirigindo-se diretamente aos pagãos, com o intuito de ganhá-los par ao cristianismo. A iniciativa foi coroada de sucesso, criando-se o enorme problema da convivência de cristãos judeus e cristãos de origem pagã na mesma comunidade.

O problema foi solucionado como o famoso “Concílio Apostólico”. O apóstolo Paulo, acompanhado de seu colaborador Barnabé, dirigiu-se a Jerusalém. Lá houve um grande conselho da comunidade, tendo à frente os apóstolos. Nessa assembléia foi decidido que a conversão dos pagãos era obra divina e que eles deveriam ser plenamente integrados na comunidade. Temos uma ampla referência a essa assembléia apostólica no livro dos Atos dos Apóstolos (At 15). O próprio apóstolo Paulo também se refere pessoalmente a esse concílio apostólico (Gl 2,1-10).

Nesses dois ambientes é que surge toda uma literatura que podemos chamar de “cristã”, pois foi criada por pessoas ou grupos dentro desses dois ambientes do Cristianismo primitivo. Era o que se lia entre os cristãos. Essa literatura não era aceita nas assembléias litúrgicas, e em vários lugares foi inclusive combatida, por contrariar aspectos fundamentais da fé cristã que estava alicerçada na pregação apostólica, desde Paulo.

Assim sendo, sínodos regionais e concílios sentiam-se na obrigação de confeccionar listas de livros que eram julgados como autênticos, isto é, que não contrariavam nenhum aspecto fundamental da fé universalmente professada.

A partir disso, é compreensível que se tenha chegado a controvérsias que podem acabar em confronto, com ordens de destruição destes livros. Deve-se recordar que, além das listas de livros considerados

inspirados, elaboradas em diversos sínodos e concílios, há também o famoso *Decretum Gelasianum*, do século IV, da época do Papa Dâmaso. Neste decreto são elencados todos os livros que na época eram conhecidos e que eram considerados “apócrifos” pelo magistério eclesiástico. Apesar das objeções, deve-se considerá-lo autêntico.

2.1 - Ambiente judaico-cristão

O cristianismo nasceu dentro do judaísmo. Jesus era judeu. Os apóstolos e discípulos eram judeus, embora alguns possam ter sido de origem helênica, a julgar pelo nome, como Filipe, por exemplo.

As comunidades formadas por pessoas provindas do judaísmo e em parte ainda ligadas ao judaísmo, são o primeiro palco em que surgem escritos que não serão considerados suficientemente ortodoxos nos sínodos e concílios posteriores.

O que caracteriza a literatura surgida neste ambiente? Somente nestas comunidades podem surgir evangelhos apócrifos que defendam a tese de que Jesus, a princípio, era apenas um homem. Mas não era um homem qualquer e devido a suas especiais qualificações, foi adotado por Deus como filho, no sentido exato do termo. Isso teria acontecido no momento em que Jesus foi batizado por João Batista no rio Jordão (Lc 3,21-22). Temos uma reminiscência disso em Lc 3,22. Neste evangelho oficialmente acolhido na Bíblia, a voz do céu diz a respeito de Jesus: “Tu é meu filho, bem-amado, no qual pus toda a minha complacência”. Há uma outra versão dessa frase, presente em alguns manuscritos antigos, em que se pode ler: “Tu és meu filho, eu, hoje, te gerei”. Essa versão pode dar a entender que naquele momento Jesus se tivesse tornado filho de Deus. Mas, segundo a doutrina da igreja, Jesus desde sempre foi filho de Deus.

Há também apócrifos que são mais fideístas, se assim se pode dizer, e que propugnam para a mãe de Jesus uma origem toda especial nos desígnios de Deus, enquanto o nascimento de Jesus é descrito como algo totalmente mágico, já que não se trata do nascimento de uma criança como qualquer outra.

2.2 - Ambiente etno-cristão:

Este é o ambiente onde surgiu a grande maioria dos evangelhos apócrifos e cujos textos ainda hoje em grande parte nos são conhecidos em sua íntegra. São as comunidades que se formaram em ambiente não judeu, compostas proponderantemente por pessoas provindas dos pagãos, de gentios, portanto. Essas comunidades estavam mais vulneráveis a uma onda que desde o final do século I pervadia o mundo de então, o *gnosticismo*. Conforme o mito gnóstico, que aparece em várias formulações, os seres humanos não passam de cemitérios de faíscas ou fagulhas divinas que se perderam na terra. Fim e destino do ser humano é responder às três questões básicas: quem sou? donde vim? para onde vou? Com o cultivo do conhecimento (*gnosis*) é possível alcançar este objetivo final da existência.

Uma série de evangelhos, principalmente os encontrados em 1945 em Nag Hammadi, no Alto Egito, apresentam fortes sinais dessa doutrina gnóstica. Eles interpretam Jesus Cristo a partir da teoria gnóstica. Assim sendo, o que vale é o espírito, o corpo e tudo o que se relaciona com a realidade material, pouca importância tem. Isso desenvolve-se em duas direções: por um lado, leva ao desprezo do material, do humano, inclusive do matrimônio e da sexualidade; por outro lado, levava também à permissividade, uma vez que tudo o que é material não poderá afetar o espírito.

O mais recente desses evangelhos, o assim chamado evangelho segundo Judas só poderá ser entendido a partir desse pano de fundo. Trata-se, com muita probabilidade de um evangelho gnóstico pertencente ao mesmo grupo dos encontrados em Nag-Hammadi em 1945. Nele defende-se a tese de que Jesus tinha consciência de sua origem divina e aspirava a libertar-se do corpo de corrupção. Para isso, elegeu um discípulo especial, ao qual transmitiu ensinamentos especiais e reservados a respeito. É Judas. Assim sendo, Judas cumpre um desejo de Jesus, é fiel a Jesus até às últimas conseqüências. Torna-se causa instrumental para que Jesus possa atingir seu objetivo final. Depois disso, não foi compreendido pelos demais, que não haviam tido acesso a ensinamentos tão profundos e reservados.

Percebe-se que por trás do texto está um grupo de cristãos gnósticos, que tentam fazer uma justificativa teológica de sua visão cristã, pervadida pelo princípio gnóstico.

2.3 - Relacionamento entre os dois ambientes

Do que foi exposto, poder-se-ia concluir que há dois tipos de evangelhos apócrifos, claramente diferenciáveis quanto à sua origem e pela identificação do mundo de idéias judeu-cristãs ou etno-cristãs. No entanto, a realidade não é tão simples assim.

Não podemos cair no simplismo de imaginar que os dois mundos eram completamente isolados. Pelo contrário, nas comunidades hele-nistas, nos grupos de influxo gnóstico, pode-se constatar igualmente a presença de elementos judaicos. Eles não haviam rompido completamente com a tradição judaico-cristã.

Por outro lado, em comunidades judeu-cristãs pode-se identificar a presença, cá e lá, a presença de elementos gnósticos. Mais ainda, em

algumas comunidades judeu-cristãs, pode-se observar o desenvolvimento do pensamento gnóstico a partir da idéia veterotestamentária de *sabedoria*.

Há indícios e citações antigas que comprovam a existência de toda uma literatura apócrifa em comunidades judeu-cristã. Contudo, de toda essa produção literária, pouco material sobreviveu. Praticamente só nos restam fragmentos dispersos. Isso está diretamente ligado à história das relações entre judaísmo e cristianismo nos primeiros séculos da era cristã. As comunidades judeu-cristãs aos poucos foram-se extinguindo e não tinham motivação suficiente para fazerem sobreviver a sua literatura. Bem diversa foi a situação das comunidades gnósticas que se retiraram sempre mais para o deserto e não mediram esforços, apesar das perseguições, para fazerem sobreviver seus escritos.

Disso tudo, conclui-se que estabelecer a gênese das idéias em cada evangelho apócrifo não é algo tão simples quanto possa parecer. Requer-se um enorme esforço de pesquisa histórico-crítica. O campo é fértil também para literatura sensacionalista. Ao leitor cabe a tarefa de identificar a literatura séria, com embasamento científica, que não está a serviço de nenhum outro interesse, senão da informação séria e fundamentada para o público.

3 Época de composição

Há na pesquisa certa tendência a datar os evangelhos apócrifos o mais cedo possível dentro do surgimento do cristianismo. Isso os colocaria em franca concorrência com os evangelhos canônicos, que encontramos na Bíblia.

O estudo comparativo, contudo, mostra que os apócrifos são todos posteriores aos evangelhos de Marcos, Mateus e João. Chega-se a esta conclusão mediante a análise minuciosa dos materiais dos evangelhos canônicos que também estão presentes nos evangelhos apócrifos. Além do mais, percebe-se que os apócrifos, quando reproduzem em material proveniente dos evangelhos canônicos, não citam textualmente, mas apóiam-se em versões orais destes evangelhos, tal como eram veiculadas nas comunidades. A grande maioria das pessoas conhecia os evangelhos apenas pelo ouvido, já que cópias não eram tão abundantes assim, devido às dificuldades que envolviam o processo de escrita na época e o alto custo da produção de cópias.

Assim sendo, uma vez que o último evangelho da Bíblia, o evangelho de João, foi redigido em torno do ano 90 d.C. ou um pouco adiante, os evangelhos apócrifos devem ter surgido apenas a partir dos inícios do século II.

4 Importância dos Evangelhos Apócrifos

Do que acabamos de expor alguém poderia concluir que os evangelhos apócrifos, neste caso, não teriam maior importância. Não é bem assim. Malgrado as controvérsias e atritos que seu surgimento ocasionou, eles sobreviveram. Hoje são importantes documentos para:

- entender o mundo diversificado que era o cristianismo primitivo;
- eles também preservaram algumas tradições antigas que, por um ou outro motivo, não foram incorporadas nos textos dos evangelhos canônicos, e que sobrevivem até hoje: o nome dos pais de Maria (Joaquim e Ana), nome dos Magos (Gaspar, Melquior e Baltasar), assunção de Maria...(ZILLES, 2004; MORALDI, 1999).

Há atualmente certa tendência a ver nos evangelhos apócrifos, como nos demais escritos apócrifos em geral, material para re-avaliar o cristianismo e re-escrever sua história, que teria supostamente sido a história da imposição de uma tendência, em detrimento de outras que teriam tido igual possibilidade e viabilidade histórica. Os apócrifos, nesse caso, seriam documentos para reconstruir grupos e tendências do cristianismo primitivo, que teriam sido sufocadas pelo grupo hegemônico, que conseguiu impor seu pensamento e sua política religiosa. No caso dos “evangelhos” apócrifos, eles nos forneceria uma imagem mais fiel e perdida do Jesus histórico. Nesse caso, desperta-se nas mentes a teoria da conspiração, a começar pelos títulos das obras (PIÑERO, 2002). De maneira semelhante procede-se em relação ao movimento de Qumran, apresentando-o como um movimento sufocado pelo Cristianismo oficial (RABUSKE, 1995).

Na verdade, os evangelhos apócrifos não são exatamente isso, mas são documentos que mostram como era a mentalidade cristã da época, com seus mais variados matizes. Incluíam-se nisso lendas, histórias fantásticas, narrativas exóticas etc. Alguns textos são de extremo gosto popular, outros, mais intelectuais. Alguns, em seu todo, ou em sua parte, apresentam realmente desvios doutrinários que não foram aceitos pelo magistério eclesiástico. Contudo, os evangelhos apócrifos, como toda a literatura apócrifa em geral, merece nossa atenção, pois faz parte da história da evolução do cristianismo desde as suas origens até sua consolidação, a partir dos séculos IV e V. É possível, inclusive, falar de certa “recepção” dos evangelhos apócrifos, como da literatura apócrifa em geral. Contrariamente à tese mais divulgada é a de que os apócrifos foram simplesmente sufocados e coibidos, de modo que atualmente, a partir deles, se poderia reconstruir um Cristianismo mais genuíno, po-

de-se aludir dois indícios da leitura dos apócrifos na Igreja dos primeiros séculos: a) Discurso de São João Teólogo sobre o adormecimento da santa genetriz de Deus”, do Pseudo-João; trata-se de um texto sobre o trânsito de Maria, com vários elementos que até hoje permanecem na piedade popular universal; esse texto era lido ainda durante todo o séc. V na liturgia de 15 de agosto na igreja de Jerusalém (KLAUCK, 234-243; b) O Alcorão, no início do séc. VII, contém várias referências a Jesus e a Maria, provenientes da literatura apócrifa; ao menos na Península Arábica, deve-se supor que os apócrifos circulassem na comunidade cristã. KAMEL, 2007, 59-62; GLIKLA, 2006, 15-22).

Conclusão

Os evangelhos apócrifos não devem ser vistos como alternativa aos evangelhos canônicos. Não se trata de resgatar uma imagem de Jesus ou de outros personagens neotestamentários que, segundo a teoria da conspiração, teriam sido sufocados e distorcidos na literatura canônica.

Por outro lado, é possível encontrar nos evangelhos apócrifos certos elementos que podem corroborar traços do Jesus histórico que, nos textos canônicos, permaneceram demasiadamente estilizados e, por vezes, simplesmente esquematizados.

Na linha da “terceira onda” da pesquisa do Jesus histórico, resta, aqui, uma estrada bem longa ser percorrida. Os evangelhos apócrifos podem colaborar no resgate de uma imagem do Jesus histórico bem mais aderente à vida e suas circunstâncias, o que seria altamente auspicioso para um anúncio do Cristo da fé nos dias atuais.

Referências

- CHARLESWORTH, J. H. *Gli Pseudepigrifi dell Antico Testamento*. Brescia: Pauldeia, 1990.
- ERBETTA, Mario. *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*. Torino, Marietti, 1966, 2v.
- FARIA, Jacir de Freitas. *As Origens Apócrifas do Cristianismo*. São Paulo: Paulinas
- FARIA, Jacir de Freitas. *As Origens Apócrifas do Cristianismo: comentário aos evangelhos de Maria Madalena e de Tomé*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- FARIA, Jacir de Freitas. Evangelhos Apócrifos: preciosidades que não entraram no cânon. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, v. 42/43, p. 191-210, 2002.
- GNILKA, Joachim. *Bíblia e Alcorão: o que os une, o que os separa*. São Paulo: Loyola,
- GNILKA, Joachim. *Bíblia e Alcorão: o que os unie – o que os separa*. São Paulo: Loyola, 2006 (trad.: Irineu J. Rabuske).
- JENKINS, Philip. *Hidden Gospels: how the search for Jesus lost its way*. New York: Oxford University Press, 2001.
- KLAUCK, H-J. *Evangelhos Apócrifos*. São Paulo Loyola, 2002 (trad.: Irineu J. Rabuske).
- MICHAELIS, Wilhelm. *Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament*. Bremen: Carl Schuenemann Verlag, 1956. [EST]
- MINCATO, R. Importância da Literatura Judaica e Apócrifa no Período do Novo Testamento. Teocomunicação, Porto Alegre v. 32, (n. 136), p. 255-276. (jun) 2002.
- MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos*. São Paulo: Paulus, 1999 (Bi-

- biblioteca de Estudos Bíblicos).
- PAGELS, Elaine. *Os Evangelhos Gnósticos*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2006.
- PIÑERO SÁENS, Antonio. *O Outro Jesus Segundo os Evangelhos Apócrifos*. São Paulo: Mercury, 2002.
- RABUSKE, I. J. Qumran e o Novo Testamento. In: *Teocomunicação*, v. 25, n. 108, jun. 1995, p. 305-316.
- RABUSKE, Irineu J. Evangelhos Apócrifos; interesse e atualidade. In: SANTOS, Eduardo da Silva (org.). *Religião em Debate*. Porto Alegre, Edições EST, 2007, p. 53-61.
- RAMOS, Lincoln. *A Paixão de Jesus nos Escritos Secretos: Evangelho de Nicodemos (Atos de Pilatos), Descida de Cristo aos Infernos, Declaração de José de Arimatéia*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SANTOS OTERO, Aurelio. Los Evangelios Apócrifos. In: *Estudios Bíblicos*, Madrid v. 52/31, p. 416-417, 1994.
- SANTOS OTERO, Aurelio. *Los Evangelios Apócrifos: colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*. Madrid: La Editorial Católica, 1985 (Biblioteca de Autores Cristianos 145).
- SCHMITT, Flávio. Ditos de Jesus nos Evangelhos Apócrifos. In: *Anais do Salão de Pesquisa das Faculdades EST: 14 a 16 de setembro de 2011*. Faculdades EST, São Leopoldo, RS, Brasil: 10. edição. São Leopoldo, RS, p. 141. [recurso eletrônico – 1 disco laser para computador – artigos e capítulos de livro]
- VIELHAUER, Philip. *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva: introducción al nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*. Salamanca: Sígueme, 1991 (Trad. bras.: História da Literatura Cristã Primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos

Pais Apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005).

ZILLES, U. *Evangelhos Apócrifos*: tradução, e introdução. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

Libertação feminina a partir de uma leitura sem preconceitos do Evangelho segundo Lucas

Antônio Renato Gusso()*

*Sandra de Fátima Krüger Gusso (**)*

Resumo

Destaca-se nesta comunicação que a maneira como as mulheres aparecem no livro de Lucas é um dos assuntos “periféricos” que podem ser chamados de importantes em sua obra. Consciente ou não, Lucas mostrou um quadro bem positivo a respeito das mulheres, o que não era natural para a sociedade de sua época, quando muitas vezes elas passavam despercebidas. O escrito de Lucas, além de uma opinião particular, pode muito bem estar refletindo uma visão do início do cristianismo a respeito desta questão. Visão diferente da sociedade em que estava inserido. Uma visão de valorização feminina, que aponta para a igualdade dos gêneros. Como destacou Carson, Lucas não se lançou a um esforço de convencimento como se apresentasse uma grande descoberta, ao falar das mulheres em seu Evangelho, mas trabalhou seus relatos de forma natural, mostrando que as mulheres têm uma grande participação no plano divino. Diante desta importante constatação, quando se busca em muitas fontes subsídios que ajudem a acabar com

* Antônio Renato Gusso é Doutor em Ciências da Religião - Universidade Metodista de São Paulo. Doutor em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

** Mestre em Educação (PUCPR), Especialista em Tecnologias Educacionais (PUCPR).

a discriminação contra as mulheres, a leitura sem preconceitos deste Evangelho também se mostra um instrumento valioso de libertação. Assim, esta pesquisa inicial tem como objetivo descobrir e mostrar indícios explícitos ou implícitos de Lucas a este respeito.

Palavras-chave: Mulheres, libertação, preconceito, Evangelho de Lucas, Bíblia.

Introdução

Lucas ao escrever o Evangelho que leva o seu nome, assim como os demais evangelistas, naturalmente, procurou destacar a pessoa de Jesus. Jesus é o foco. Mas outros temas importantes também aparecem na obra, mesmo que o autor os tenha utilizado de forma inconsciente. Ou melhor, sem a intenção de destacá-los.

A maneira como as mulheres aparecem neste livro é um dos assuntos “periféricos” que podem ser chamados de importantes. Consciente ou não, Lucas mostrou um quadro bem positivo a respeito das mulheres, o que não era natural para a sociedade de sua época, quando muitas vezes elas passavam despercebidas ou, claramente, se encontravam em situação de opressão. Os escritos de Lucas, além de uma opinião particular, podem muito bem estar refletindo uma visão do início do cristianismo a respeito desta questão. Visão diferente da sociedade em que estava inserido. Não uma visão de superioridade da mulher sobre o homem, mas de valorização feminina, que aponta para a igualdade. Como bem destacou Carson, Lucas não se lançou a um esforço de convencimento como se apresentasse uma grande descoberta, ao falar

das mulheres em seu Evangelho, mas trabalha seus relatos de forma natural, mostrando que as mulheres têm uma grande participação no plano divino (CARSON, et al. 1997, p.146).

Diante desta constatação tão importante para a atualidade, quando ainda se buscam em muitas fontes subsídios que ajudem a diminuir ou, melhor ainda, acabar com a discriminação contra as mulheres, este Evangelho também se mostra um instrumento valioso. Assim, esta pesquisa tem como objetivo, analisando algumas das passagens de Lucas onde mulheres aparecem como personagens principais, ou mesmo periféricas, descobrir e mostrar a “opinião” explícita ou implícita deste autor a este respeito.

1 Isabel

Os três primeiros capítulos do Evangelho Segundo Lucas destacam as pessoas de Jesus e seu precursor, João Batista. Mas também não se pode deixar de notar, em especial nos capítulos um e dois, três figuras femininas marcantes: Isabel, Maria e Ana. Neste ponto será destacada a pessoa de Isabel, mãe de João Batista, mulher com papel importante no cenário da vinda do messias, mas que só foi lembrada por Lucas, dentre os quatro evangelistas.

Isabel, ou como é chamada no texto grego, Elisabete (VElisa,bet), nome que tem suas raízes no hebraico e significa “Deus é meu juramento”, (DOUGLAS, 1983, p.755). Foi a primeira mulher a ser citada neste Evangelho, e isto de forma muito positiva. Ela aparece como esposa de um sacerdote chamado Zacarias e, ela mesma, também de família sacerdotal, uma descendente de Arão. Assim como o marido já

era de idade avançada e não podia ter filhos, pois era estéril (Lc 1.5-7). Como diz (RIENECKER, 2005, p. 20), “uma mulher ser estéril naquela época era um grande problema, situação interpretada pelo povo em geral como um sinal do desagrado de Deus para com ela”. Mas não foi assim que Lucas a apresentou em sua obra. Ele destaca que Isabel, em Lucas 1.6, assim como seu esposo, eram pessoas diferenciadas. “Ambos eram justos diante de Deus, irrepreensíveis em todos os mandamentos e preceitos do Senhor” (BÍBLIA, 2010).

Com certeza não era fácil para Isabel lidar com aquela situação. Ela que era conhecida como justa e irrepreensível diante de Deus, seguidora fiel dos mandamentos e preceitos, tinha que suportar o julgamento negativo do povo por ser estéril. Mas o texto mostra que sua angústia acabou. Dando-lhe condições de conceber, Deus acabou com a humilhação que ela sofria diante dos demais, de acordo com as palavras que Lucas atribui à própria Isabel, que disse: “O Senhor me concedeu isso quando olhou para mim, para acabar com minha humilhação diante dos homens” (Lc 1.25). A justa e irrepreensível Isabel foi escolhida, não apenas para deixar de ser estéril, mas para ser a mãe de uma pessoa muito importante, cheia do Espírito Santo desde o ventre de sua mãe, que traria alegria e satisfação, não só ao casal, mas a muitos, pois seria grande diante de Deus (Lc 1.13-17).

O que foi destacado acima já aponta para uma visão bastante positiva de Lucas em relação à Isabel, mas mais alguns pontos chamam a atenção. Na sequência do Capítulo um de Lucas percebe-se em Isabel uma figura extraordinária. Ela já idosa, grávida, recebe a visita de Maria, jovem, também grávida. O texto de Lucas 1.42-45 destaca que “Isabel ficou cheia do Espírito Santo” (BÍBLIA, 2010). Na ocasião da chegada de Maria em sua casa, e logo deu testemunho de sua fé. Parece

que Maria, de fato, foi muito bem recebida, tanto é assim que permaneceu por três meses na casa de Isabel (Lc 1.56).

O relato do capítulo um de Lucas se encerra com o povo com medo e admirado a respeito do que o filho de Zacarias e Isabel viria a ser, pois era notório que Deus estava com ele. Mas, antes desta conclusão, Lucas mostra a firmeza do caráter de Isabel. Ao oitavo dia do nascimento, quando o menino foi circuncidado, os parentes desejavam dar-lhe o nome do pai, Zacarias, mas Isabel intervindo, em obediência à ordem que havia sido dada pelo anjo a Zacarias, conforme registrado em Lucas 1.13, disse a todos: "...De modo nenhum! O nome dele será João (Lc 1.60), ao que o pai concordou (Lc 1.61-63), (BÍBLIA, 2016).

Com certeza, Isabel não aparece em nenhum momento no Evangelho de Lucas como se fosse uma mulher sem vontade própria, propriedade de seu marido, como se esperaria naquela época e sociedade. Isabel surge como uma mulher forte, espiritual e, até mesmo que, diante da momentânea dificuldade do marido, surdo mudo, assume a liderança de sua família ao decidir que nome daria a seu filho, contrariando a vontade dos familiares.

2. Maria Mãe de Jesus

Maria mãe de Jesus é outro destaque feminino no Evangelho de Lucas. Ela aparece pouco nos demais evangelhos, mas em Lucas tem um lugar especial. No primeiro capítulo de Lucas encontram-se trinta e um versículos relacionados diretamente com Maria, no anúncio do nascimento de Jesus (Lc 1.26-37), na visita que Maria faz à sua paren-

te Isabel (Lc 1.39-45 e 56, e no cântico que lhe é atribuído (Lc 1.46-55). Em todos estes textos ela é apresentada de forma muito positiva.

No anúncio do nascimento de Jesus ela é tratada pelo anunciador, o anjo Gabriel, com muita reverência. Ele a chama de agraciada, e informa que o Senhor está com ela (Lc 1.28), e que ela achou graça diante de Deus (Lc 1.30). Por isso, mesmo sendo virgem Lc 1.27 e 34, e sem futura intervenção humana, se tornaria mãe do Filho de Deus (Lc 1.35). Maria, diante de tão estranha e assustadora “proposta”, responde com uma declaração de fé e humildade dignas de nota. Ela disse, de acordo com Lucas 1.38: “...Aqui está a serva do Senhor; cumpra-se em mim a tua palavra” (BÍBLIA, 2016).

Na sequência da narrativa do primeiro capítulo Lucas apresenta o encontro de Maria com Isabel, por ocasião da visita que Maria lhe fez. A passagem é marcante. Ao ouvir a voz de Maria Isabel ficou cheia do Espírito Santo, e até mesmo a criancinha que estava sendo gerada em Isabel, o futuro João Batista, se manifestou saltando dentro dela, o que foi interpretado pela futura mamãe como sinal de alegria do filho (Lc 1.41 e 44). Isabel, nesta ocasião, mesmo sendo mais velha, exalta Maria chamando-a de “bendita entre as mulheres” (Lc 1.42), “mãe de meu Senhor” (Lc 1.43) e “bem-aventurada” (Lc 1.45), por ter crido nas promessas de Deus. Deixando claro que para ela era uma honra receber visita tão ilustre (Lc 1.43).

Na continuação deste primeiro capítulo de Lucas aparece o conhecido Cântico de Maria, também chamado de “o *Magnificat*”, que é sua primeira palavra na versão latina da Bíblia. Ele é um cântico de louvor escrito na linguagem típica do Antigo Testamento, possuindo várias semelhanças com o Cântico de Ana, que aparece em 1Sm 2.1-10. Ainda que com um tom bem diferente. O de Ana é um grito de triunfo diante

das suas inimigas e o de Maria é um humilde reconhecimento das misericórdias de Deus (MORRIS, 1983, p.73). O cântico é o seguinte, de acordo com a versão Revista e Atualizada:

46 Então, disse Maria: A minha alma engrandece ao Senhor,

47 e o meu espírito se alegrou em Deus, meu Salvador,

48 porque contemplou na humildade da sua serva.

Pois, desde agora, todas as gerações me considerarão bem-aventurada,

49 porque o Poderoso me fez grandes coisas. Santo é o seu nome.

50 A sua misericórdia vai de geração em geração sobre os que o temem.

51 Agiu com o seu braço valorosamente; dispersou os que, no coração, alimentavam pensamentos soberbos.

52 Derribou do seu trono os poderosos e exaltou os humildes.

53 Encheu de bens os famintos e despediu vazios os ricos.

54 Amparou a Israel, seu servo, a fim de lembrar-se da sua misericórdia,

55 a favor de Abraão e de sua descendência, para sempre, como prometera aos nossos pais. (BÍBLIA, 2003; 2005).

Alguns têm colocado em dúvida a autoria do cântico (MORRIS, 1983, p.73).¹ Mas isto não faz nenhuma diferença para os propósitos desta pesquisa. Seja ou não de autoria de Maria o importante é perceber que o autor do Evangelho, sem entrar na questão da autoria do cântico, ou se ele já existia ou não, se foi Maria quem o compôs ou não, apenas informa que Maria o cantou, expressando os seus sentimentos naquela ocasião. Assim, a mensagem do cântico mostra Maria como uma mulher humilde, agradecida a Deus, e cheia de fé. Também é bom destacar que não há no Novo Testamento nenhum outro texto atribuído à fala de uma mulher que seja mais longo do que este, e que este cântico só foi preservado, na Bíblia, neste livro de Lucas.

Não é novidade que na época de Jesus a mulher era praticamente propriedade do marido. Como diz Morin, o marido era o senhor (*baal*) da mulher e esta prestava-lhe até mesmo alguns serviços que só um escravo pagão poderia prestar, como, por exemplo, lavar os pés de seu senhor (MORIN, 1988, p.55 e 58). Contudo, o capítulo dois de Lucas mostra Maria bastante unida a seu marido, e muito distante de uma posição de propriedade. Para se perceber isto basta prestar atenção no que está escrito.

Perceba-se que o capítulo inicia com a viagem de José e Maria para Belém, atendendo ao recenseamento decretado por César Augusto (Lc 2.1-5). Como diz Morris (1983, p.80), “a presença de Maria provavelmente não fosse necessária. Pouco se sabe dos regulamentos que governavam tal contingência, mas a probabilidade é que, mesmo se ela tivesse bens, o comparecimento de José bastaria. Talvez José não quisesse deixá-la em Nazaré”. Mas, também, talvez ela não quisesse deixar o marido viajar só. Estavam *juntos* e ela, mesmo em situação difícil para viajar, por causa da gravidez, pode ter decidido acompanhá-lo. Lucas os apresenta como um casal bastante unido. Os pastores avisados do nascimento de Jesus foram e o encontraram deitado em uma manjedoura, próximos da manjedoura estavam os pais, Maria e José (Lc 2.16); Os dois, *juntos*, levaram Jesus ao Templo de Jerusalém, onde encontraram Simeão, que reconheceu o bebê como o Messias esperado. Ele disse coisas maravilhosas respeito do menino e seus pais, conforme Lucas 2.33: *juntos*, “...se admiravam das coisas ditas sobre ele” (BÍBLIA, Vida Nova, 2010). Também é significativa a informação de Lucas 2.41-42 que informa que Maria e José, *juntos*, iam todos os anos a Jerusalém por ocasião da festa da Páscoa, e que isto aconteceu, pelo menos, por doze anos seguidos. Também que pela ocasião da “perda”

de Jesus, em Jerusalém, os pais, *juntos*, o procuraram e se mostraram bastante preocupados com o ocorrido (Lc 2.43-48); que depois disso Jesus foi com seus pais, juntos, para Nazaré, e obedecia aos dois (Lc 2.51). Assim, o texto é claro ao mostrar a união do casal Maria e José.

Talvez ainda seja um destaque a se fazer que, ao encontrarem Jesus entre os doutores no templo, ainda que José e Maria tenham ficado maravilhados quando o viram, foi Maria quem conforme Lucas 2.48 tomou a palavra e disse: ...”Filho, por que fizeste isso conosco? Teu pai e eu estávamos te procurando muito ansiosos” (BÍBLIA, Vida Nova, 2010). Diante da resposta de Jesus, mesmo sem entendê-la na totalidade, Maria, da mesma forma como havia feito em Lucas 2.19, ao ouvir as maravilhas que os pastores falavam a respeito de seu filho, guardava tudo em seu coração. Ou seja, meditava nos acontecimentos (RIENECKER, 2005, p.76).

Depois destes dois primeiros capítulos Lucas volta a falar de Maria apenas mais uma vez em 8.19-21, quando Jesus, já adulto, está em pleno ministério. Neste relato, que também aparece em Marcos (Mc 3.31-35) e Mateus (Mt 12.46-50), a mãe e os irmãos de Jesus vão ao seu encontro durante uma de suas palestras, mas não podem se aproximar por causa da multidão. Lucas não informa a razão de Maria e seus filhos procurarem ver Jesus. Alguns têm relacionado este texto com o de Marcos 3.21, que mostra os familiares de Jesus preocupados com sua saúde mental, encontrando ali a razão para a busca deste encontro. Contudo, Lucas não diz nada, apenas apresenta Maria procurando Jesus, já adulto, durante seu ministério. Independente da resposta de Jesus, naquela ocasião, que não importa para esta investigação, é bom destacar que Maria, mesmo que seu filho já fosse adulto e maravilhasse as multidões com seus ensinamentos, ainda procurava estar

por perto dele. Isto se nota de forma mais clara no Evangelho de João que registra sua presença, inclusive, durante a crucificação (Jo 19.25-27), registro que Lucas deixou de fora de seus escritos.

Só para encerrar este ponto é bom destacar: nenhum outro evangelista escreveu tanto a respeito de Maria como Lucas. No geral ele a apresenta como uma pessoa humilde, mas determinada, agraciada por Deus, possuidora de grande fé, esposa que age em conjunto com o marido, mãe cuidadosa, e preocupada com o bem de seu filho. Com certeza, Lucas pinta um quadro muito bonito de Maria, ainda que incompleto.

3. A Profetisa Ana

A profetisa Ana só aparece no Evangelho Segundo Lucas. É uma aparição rápida, durante a estada de Maria e José no Templo de Jerusalém para apresentarem o bebê Jesus ao Senhor, em cumprimento da Lei (Lc 2.22-23). Ela foi registrada em apenas três versículos (Lc 2.36-38), mas mostra uma mulher de grandes qualidades. O texto é o seguinte:

36 Havia uma profetisa, chamada Ana, filha de Fanuel, da tribo de Aser, avançada em dias, que vivera com seu marido sete anos desde que se casara **37** e que era viúva de oitenta e quatro anos. Esta não deixava o templo, mas adorava noite e dia em jejuns e orações. **38** E, chegando naquela hora, dava graças a Deus e falava a respeito do menino a todos os que esperavam a redenção de Jerusalém (SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL, 2003; 2005).

Pela maneira como Lucas descreve a profetisa Ana percebe-se que se tratava de uma pessoa bastante conhecida e bem aceita no

meio do povo. Não há nenhum resquício de não aceitação de Ana como profetisa. Ao descrevê-la assim, de forma tão natural, Lucas consciente ou não, mostra o valor da mulher separada por Deus para um ministério. Ela, além de ser mulher, o que para muitos era um fator negativo para a época, era viúva, o que a colocava em posição frágil diante da sociedade. Contudo, Lucas mostra que esta mulher, separada por Deus para ser profetisa, supera todas as barreiras e destaca-se por sua fé ao Senhor, a quem adorava noite e dia em jejuns e orações, e isto por muitos e muitos anos, sem esmorecer.

Lucas não registrou nenhuma palavra da profetisa Ana, mas destaca que ela, ao ver Jesus, “dava graças a Deus e falava a respeito do menino a todos os que esperavam a redenção de Jerusalém” (Lc 2.38). Como bem chama a atenção Storniolo, com esta menção à profetisa Ana, Lucas lembrou o papel da mulher no anúncio do evangelho, conforme (STORNILO, 2011, p.31). pois ela está entre os primeiros a anunciarem a boa nova.

Talvez seja importante perceber que Lucas registrou a atuação de Ana de forma muito semelhante à de Simeão e em conjunto com este. O texto completo é o de Lucas 2.25-38. Simeão, que não é chamado de profeta, mas sobre quem estava o Espírito Santo (Lc 2.25), reconheceu o bebê Jesus como sendo o messias e profetizou a respeito dele. O mesmo fez Ana, como que confirmando as palavras de Simeão. Ali estava um testemunho duplo sobre a identidade messiânica daquele bebê, testemunho de um homem e de uma mulher, ambos, igualmente reconhecidos como servos de Deus, em uma sociedade que recomendava aos homens a seguinte oração: “Louvado seja Deus que não me criou mulher” (MORIN, 1988, p.56).

4. As discípulas de Jesus em Lucas 8.1-3

Émile Morin destaca que alguns mestres da época de Jesus julgavam que era melhor queimar a Torá do que ensinar os seus preceitos às mulheres. Ainda que ele não destaque a fonte chega a citar o seguinte dito da época, ao tratar da questão da obrigatoriedade para os rapazes de se aprender a lei: “Aquele que ensina a Lei à sua filha, ensina-lhe a devassidão” (MORIN, 1988, p.56). Está mais do que claro que na sociedade judaica do primeiro século a mulher ocupava uma posição inferior à do homem. E também é verdade, sim, que para muitos dos rabinos do primeiro século era pecado ensinar uma mulher, mas no Evangelho Segundo Lucas percebe-se que Jesus ensinou as mulheres com a mesma desenvoltura que ensinou os homens (CARSON, e MORRIS, 1997, p.146).

Um dos principais textos para demonstrar isto é o de Lucas 8.1-3, o qual diz:

1 Depois dessas coisas, Jesus começou a andar de cidade em cidade, e de povoado em povoado, pregando e anunciando o evangelho do reino de Deus; e os Doze o acompanhavam; 2 e algumas mulheres que haviam sido curadas de espíritos malignos e de doenças também iam com ele: Maria, chamada Madalena, da qual haviam saído sete demônios; 3 Joana, mulher de Cusa, administrador de Herodes; Susana e muitas outras que o serviam com os seus bens.

Nesta ocasião fica claro que Jesus, além de discípulos, diferentemente dos rabinos da sua época, que se recusavam a ensinar mulheres, também tinha discípulas que o acompanhavam. Uma delas era chamada de Maria Madalena. Madalena é referência a uma localidade (de Magdala) que significa “A Torre” (MORRIS, 1983, p.141). O

texto informa que ela foi liberta de sete demônios, número que deve ser entendido como muitos e não uma quantidade fixa de sete. Outra das mulheres que acompanhou o grupo de Jesus naquela ocasião foi Joana, esposa de um homem chamado Cusa, que o texto informa ter sido “procurador de Herodes”. Não está claro o significado deste título “procurador”, mas mostra que é pessoa importante na administração governamental. Junto com ela e Maria Madalena também estava Suzana, de quem não se tem informações, e muitas outras que não foram identificadas. Os pontos importantes a destacar aqui é que havia mulheres no grupo de Jesus e que elas, por gratidão, ajudavam a sustentar o ministério financeiramente.

Um texto como este de Lucas 8.1-3, onde aparecem discípulas de Jesus, inclusive casadas, como é o caso ao menos de Joana, viajando com o grupo dos doze, ao que parece desacompanhada do marido, apresenta uma visão muito diferente a respeito da autonomia feminina da qual se costuma entender que seja comum para aquela época.

Lucas apresenta uma aproximação entre discípulos e discípulas digna de nota, que destoa totalmente da sociedade de sua época e, de certo modo, ainda se apresenta avançada para os dias atuais no próprio contexto brasileiro.

5. As outras mulheres em Lucas

A pesquisa ainda precisa avançar. Muitas outras mulheres aparecem no Evangelho Segundo Lucas e merecem uma atenção diferenciada. Contudo, o que foi dito até aqui já aponta para a importância atual do assunto. As demais serão abordadas na continuidade do estudo que se mostra viável e importante.

Só para destacar a importância deste assunto destaque-se que Lucas faz referência a mais de dez mulheres que os demais evangelistas não mencionam. São elas: Isabel, Ana, a viúva de Sarepta, uma viúva moradora da cidade de Naim, a mulher aleijada, a mulher que ungiu os pés de Jesus, Joana, Susana, uma mulher desconhecida que clama do meio da multidão, e as que Jesus chamou de filhas de Jerusalém. Além disso, cita outras três em parábolas. Assim, uma leitura sem preconceitos desta obra, visando-se a libertação feminina, é mais do que adequada.

Conclusão

Ao final desta investigação inicial já fica claro que o evangelista Lucas apresenta uma visão bastante positiva da mulher, destoando do costume geral de sua sociedade e da análise que se faz do tema na contemporaneidade. Assim, pode-se concluir que a forma como ele apresenta o tema, dentro do conjunto de livros considerados canônicos para o cristianismo em geral, é importante para a libertação feminina. Parece que Lucas só não tem sido utilizado como ferramenta de apoio para esta libertação, com maior frequência, pelo simples preconceito que a própria Bíblia sofre nos dias atuais.

Referências

BÍBLIA, Português. *Bíblia Sagrada, Almeida Revista E Atualizada, Com Números De Strong*. Sociedade Bíblica do Brasil, 2003; 2005.

- BÍBLIA, Português. *Bíblia Sagrada, Almeida Século 21: Antigo e Novo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- DOUGLAS, J. D. *O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1983.
- MORIN, Émile. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. 7.ed. São Paulo: Paulus, 1988.
- MORRIS, Leon L. *Lucas: introdução e comentário*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1983.
- RIENECKER, Fritz. *Evangelho de Lucas: comentário Esperança*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2005.
- STORNIOLO, Ivo. *Como Ler o Evangelho de Lucas: os pobres constroem a nova história*. 8.ed. São Paulo: Paulus, 2011.

Sessão Temática 16

GT Religião e Educação

Este GT organiza os estudos e pesquisas da relação entre educação, cultura e religião, campo este que se abre sistematicamente aos pesquisadores de Teologia e de Ciências da Religião, assim como de áreas afins. Com perspectiva interdisciplinar, sua intenção é compreender os diferentes processos de ensino e aprendizagem nos espaços escolarizados e comunitários. Esse núcleo abrange temas como ensino religioso, pastoral da educação, educação em diferentes espaços confessionais, diversidade, formação inicial e continuada, catequese, formação de lideranças para movimentos e estudo dos diferentes segmentos escolares, entre outros. Tais elementos estão relacionados à compreensão e à transformação das práticas e conduções da vida e políticas educacionais apresentadas como plataformas para a ordenação e a direção das relações da humanidade com seu entorno (natureza, transcendência, alteridade). Palavras-chave: Educação, Religião, Ensino religioso.

Coordenação:

Prof. Dr. Afonso Maria Ligório Soares (PUC-SP), e-mail: sofona@uol.com.br

Prof.^a Dr.^a Eunice Simões Lins Gomes (UFPB)

Prof. Dr. Remi Klein (EST)

Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Entre o Xangó e a Macumba, a Umbanda e o Candomblé: Representações sociais das religiões afro-brasileiras pelos estudantes de três Escolas de Referência da Rede Pública Estadual da região norte da cidade do Recife

*Constantino José Bezerra de Melo**

Resumo

O projeto de pesquisa tem o objetivo de investigar as representações sociais apresentadas por estudantes de três Escolas de Referência da Rede Pública Estadual da região norte da cidade do Recife, em Pernambuco. O projeto terá como aporte teórico da psicologia social a Teoria das Representações Sociais, sendo uma abordagem psicossocial permite uma investigação mais profunda dos processos sociais de ancoragem e objetivação na formação das construções representacionais articuladas pelos estudantes na formação de seus universos consensuais sobre as religiões afro-brasileiras. A pesquisa qualitativa de campo será realizada em três escolas de ensino médio de período integral em Recife, localizadas na região norte próximo aos terreiros mais tradicionais da cidade. Será utilizado como instrumento de investigação entrevistas semiestruturadas, um modelo aplicado a seis estudantes de cada uma das três escolas e outro modelo aplicado a cada coordenador pedagógico, sendo ainda observado se o projeto político pedagógico de

* Mestrando em Ciências da Religião. Universidade Católica de Pernambuco. constantinomelo2012@hotmail.com

cada escola cumpre a indicação da lei 10.639/2003, que trata da obrigatoriedade da temática História da África e da Cultura Afro-brasileira. A análise dos dados coletados se efetuará através da análise do discurso. Como resultado da pesquisa pretendemos contribuir para uma análise crítica de como os estudantes do Recife estão compreendendo as religiões afro-brasileiras e qual o impacto do processo de implementação e execução da lei 10.639/2003 na formação de um processo educacional instaurador de um pensamento reflexivo e crítico sobre a realidade social destes estudantes, baseado na desconstrução e reconstrução de representações sociais distorcidas das religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: Representações Sociais, Religião Afro-brasileira, Lei 10.639/2003.

Introdução

A pesquisa no campo religioso é inesgotável e desperta interesse em diversos intelectuais, religiosos e pesquisadores. O cotidiano escolar é povoado por uma pluralidade de representações religiosas, muitas vezes causando um estranhamento etnocêntrico entre os estudantes e profissionais da educação. Para Jung (1995) o fenômeno religioso é um assunto extremamente importante na vida de muitas pessoas, e deve ser estudado não perdendo de vista o imbricamento entre o conhecimento histórico e sociológico que contribui para a configuração do desenho da psique de cada sujeito, pois somos seres biopsicossocio-espirituais.

Segundo Jung (1995, p.9)

A religião é - como diz o vocábulo latino *religere* - uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de numinoso, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito, e é independente de sua vontade.[...] O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença visível, que produzem uma modificação especial na consciência.

Assim, nos sentimos mobilizados em pesquisar as representações sociais das religiões afro-brasileiras apresentadas por estudantes das Escolas Estaduais de Referência em Ensino Médio de Pernambuco, localizadas na região norte da cidade do Recife. Segundo a Lei de Diretrizes e Bases da Educação no Brasil- LDB de n.: 9.394/96, artigo 33, o ensino religioso faz parte da formação básica do cidadão, que deve ser oferecido obrigatoriamente no ensino fundamental, para valorizar a cultura religiosa no Brasil.

As Escolas de Referência do Estado são da modalidade Ensino Médio. Funcionam em período integral das 7:30 às 17:00, com intervalo de almoço de 1:20 minutos. Neste modelo de escola e educação anunciada como inovadora e integral, inexistente na matriz curricular um espaço garantido para continuação do projeto de ensino religioso começado no ensino fundamental. Há uma ruptura na continuidade da preservação do diálogo religioso, já que a instrução normativa 02/2011 da Secretaria de Educação do Estado veta a extensão por toda educação básica.

O que causará na rede de ensino estadual está lacuna de três anos da ausência de estudo, pesquisa e debate sobre a religião e o diálogo religioso no Ensino Médio? Percebemos no cotidiano das Escolas de

Referência que os estudantes são mobilizados por ideias religiosas, a todo momento surgem embates como por exemplo: se dançar é pecado, se assistir televisão é proibido por Deus ou pelo pastor. Segundo Cruz (2004) e Jung (1995), o ser humano é atravessado pelo componente religioso, propenso a compartilhar significados e significantes simbólicos, através da concepção de Deus, deuses e experiências místicas.

Apesar de toda valorização do racionalismo e da ciência na escola, emerge dos estudantes o sentimento religioso expresso nas representações e relações sociais. Na nossa prática docente durante as aulas de sociologia e filosofia, se percebeu um número expressivo de estudantes, religiosos ou não, resistentes à participação de uma aula dialogada envolvendo a temática religiosa, principalmente relativo às religiões afro-brasileiras, conforme cumprimos a lei 10.639/2003.

Como uma ação afirmativa na área educacional pelo povo e cultura afro-brasileira, o governo brasileiro promulga a Lei 10.639/2003, com a finalidade de tornar obrigatório no currículo escolar em todas as modalidades e em todas as redes de ensino do país a temática “História e Cultura Afro-Brasileiras”, ratificada pelo Parecer CNE/CP 3/2004 do Conselho Nacional de Educação, que instituiu as “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.”

Numa aula, durante a apresentação de slides de power point sobre o candomblé, um estudante fez a seguinte intervenção: “isto é coisa de gatinha, coisa de macumbeiro, de preto favelado”. Assim, demonstrou o quanto de desinformação e desrespeito sua fala estava carregada, o quanto na sua comunidade as relações sociais eram tensas, principalmente na inferência da ideia de “classe baixa”, e racismo.

A implementação da lei 10.639/2003 e o combate à discriminação religiosa contra as religiões afro-brasileiras, passa a ser uma das responsabilidades da escola. Segundo Soares (2010), o papel da escola é de garantir um diálogo permanente e inter-religioso sobre as diversas concepções de religião, não cabendo nenhum tipo de proselitismo.

Não cabe a escola desenvolver nenhuma religiosidade em suas salas de aula, “mas antes aprimorar a cidadania e a humanização do estudante, também por meio do conhecimento da religiosidade e dos valores preservados pelas tradições religiosas” (SOARES, 2010, p.127).

Outro fato que nos chamou atenção, foi que uma boa parte dos estudantes não participavam das aulas de educação física onde houvesse a prática da capoeira, do maracatu, do afoxé, ou qualquer outra atividade que envolvesse sonoridade afro-brasileira, muitas vezes alegando ser coisa de “xangozeiro” ou de “macumba”.

Percebemos a escola como instituição de formação democrática, responsável juridicamente por garantir o acesso e o direito ao conhecimento, tornando-se responsável por lutar contra aqueles

que discriminam negros, dos que inferiorizam as mulheres. Quão ausentes da democracia se acham os que queimam igrejas de negros, porque, certamente, negros não tem alma. Com sua negritude os negros sujam a branquitude das orações... A mim me dá pena e não raiva, quando vejo a arrogância com que a branquitude de sociedades em que se fez isso, em que se queimam igrejas de negros, se apresenta no mundo como pedagoga da democracia (FREIRE, 2005, p. 36).

Então, começamos a problematizar: Sendo a escola um espaço de construção do conhecimento e de constituição simbólica do sujeito, como as religiões afro-brasileiras são representadas socialmente pelos

estudantes, e qual o impacto do trabalho educacional implementado na escola através da lei 10.639/2003 sobre as mudanças de concepção deste universo representacional dos estudantes?

1. Uma contextualização histórico-cultural dos africanos e da formação das religiões afro-brasileiras

As religiões afro-brasileiras são estudadas no Brasil desde 1920, tendo como marco histórico os estudos dos médicos legistas Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Diversos pesquisadores continuaram a se debruçar sobre esta temática, incluindo Roger Bastide, Edison Carneiro e Renato Ortiz (SILVA, 1995).

Dentre outros pesquisadores que refletem sobre as diversas faces das religiões afro-brasileiras, utilizamos como fonte de pesquisa bibliográfica as obras de Pierre Verger (2002), Reginaldo Prandi (2005, 2006), Vagner Silva (1995) e Juana Elbein (2012). No contexto de Pernambuco e Recife, consultamos as obras de René Ribeiro (1978), Roberto Motta (2006), Maria do Carmo Brandão (2001) e Zuleica Campos (2005).

Segundo Verger (2002) a religião africana chega ao Brasil com os negros transportados em navios negreiros, em porões imundos cheios de ratos e doenças, submetidos a maldades e atrocidades, transformados em “animais” escravizados.

Para Ribeiro (1978) os escravos submetidos à política de dispersão dos grupos tribais eram separados, evitando assim rebeliões. Desta forma, uma grande colcha de retalhos foi tecida por diversas nações africanas na tentativa de preservar traços de sua cultura. Em Pernam-

buco, na cidade do Recife, o suicídio foi usado pelos escravos como uma estratégia de fuga ou resistência contra o sistema escravista. Canario (2012, p.238) faz a seguinte transcrição de relato publicado no jornal O Seis de Março:

Cenas de Escravidão – Em um dos dias dessa semana apareceu enforcado na Boa Vista um pobre escravo que segundo Costa foi levado a isto em consequência de maus tratos e castigos que sofria e seus senhores. Somos informados que é o terceiro caso que se dá nessa casa. O que fará a este Bom senhor? Diga-nos o Sr. Peixoto!

A primeira citação histórica sobre as religiões africanas no Brasil se deu em 1680, na visitação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição (VERGER, 2002, p.26). O fenômeno do sincretismo das práticas religiosas africanas principalmente com a prática católica portuguesa, dominante e hegemônica, se deu como estratégia de sobrevivência para guardar suas tradições religiosas, surgindo uma religião afro-brasileira, resultado de uma vasta hibridização de diversas fontes de experiências religiosas dos nativos, das nações africanas escravizadas e dos portugueses.

O sincretismo implica uma tentativa, cheia de contradições, de superar a tensão entre pertencer e ficar à margem da sociedade. Ocorre todo um processo de tradução de símbolos no livro vivo e arrumação de objetos. E misticamente, reconstrói-se a solidariedade social negada, no plano do real, pela desigualdade das classes e pela marginalidade econômica (MOTTA, 1980, p.64).

A religião foi um caminho encontrado pelos escravos para reconstruir uma África mítica em solo brasileiro, ressignificando o sentido e a liberdade da vida capturado pelo sistema escravista, que estilhaçava

negros e negras nos espaços fétidos e imundos do trabalho forçado nas casas, ruas, fazendas e senzalas.

1.1 O Candomblé e a reconstrução de uma África Mítica

Segundo Castro (1985) a palavra candomblé é de origem banto, declinada da forma composta kandombelé, que na língua portuguesa significa oração, espaço de culto. O candomblé é uma religião monoteísta e sincrética. Para Verger (2002) Olódùmarè é o deus supremo do universo, inacessível e indiferente ao destino humano. Gerou os orixás para tomarem conta do mundo. A resolução de conflitos e desavenças humanas ficam sob a regência dos orixás, cabendo a Olódùmarè intervir nas pejejas dos orixás.

No Brasil, no senso comum a palavra candomblé passou a nomear indistintamente todas as religiões afro-brasileiras, provocando até hoje uma confusão sem fim na compreensão da cosmovisão e especificidade de cada uma destas religiões. Segundo Prandi (2005, p.21):

O candomblé é o nome dado à religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários.

1.2 Fases Históricas das Religiões Afro-brasileiras

Prandi (2006) divide a história das religiões afro-brasileiras em três fases: a primeira, da sincretização com a religião católica, que resultou na formação do candomblé, do xangô, do tambor de mina e do batuque; a segunda, do processo de branqueamento que gerou o nascimento da umbanda nos anos de 1920 e 1930, e a terceira, da africanização

que favoreceu a libertação do aprisionamento dos sincretismos históricos, no começo dos anos de 1960.

Até os anos de 1930, as religiões afro-brasileiras eram consideradas de preservação étnica de descendentes de escravos. No território brasileiro apresentavam-se com uma diversidade de ritos e nomes: candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco e Alagoas, tambor de mina no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul e macumba no Rio de Janeiro (PRANDI, 2006).

O candomblé iorubá ou jeje-nagô, aportou em terras brasileiras provindo de diversas cidades iorubanas, carregando uma diversidade cultural muito grande, dando origem a diversos ritos de candomblé. Este candomblé baiano espalhou-se pelo Brasil.

Em Pernambuco foi influenciado pela nação egba, no Maranhão pela religião dos voduns daomeanos, e no Rio Grande do Sul com influência da nação oió-ijexá. O Brasil também foi influenciado pelos candomblés de origem banta no Rio de Janeiro, conhecidos como candomblés de angola e congo, e outros de origem fom, conhecidos como jeje-mahim e o jeje-daomeano.

A religião negra sincretizou-se com as religiões dos indígenas e portugueses, e o catolicismo não conseguiu eliminar estes fundamentos religiosos africanos mesmo numa sociedade colonial regida pelo poder branco, escravagista e católico. O sincretismo permitiu uma reconstrução da identidade negra no Brasil, mesmo que formatada numa configuração com rituais e santos católicos.

Foi no século XIX com a chegada do espiritismo que houve o nascimento da umbanda. Sendo o espiritismo frequentado por pobres e negros, que adentravam aos templos religiosos com suas tradições africanas, houve um confronto com as ideias européias de evolucionis-

mo e reencarnação, e também uma recusa dos espíritas em aceitar entidades numinosas de negros e caboclos como guias espirituais. Desta forma, a umbanda nasceu da ruptura com a visão espírita europeia de mundo.

A umbanda foi criada num processo de “bricolagem europeia-africana-indígena” (PRANDI, 2006, p.100) no início de 1920 no Rio de Janeiro, chegando em São Paulo e espalhando-se pelo Brasil. O preconceito social contra as religiões afro-brasileiras sempre foi muito grande, a umbanda chegou a ser designada de baixo espiritismo e passou a sofrer perseguição. Como estratégia de resistência, os candomblecistas criaram o cargo de ogã, aquele que protege o terreiro, muitos sendo adotados por intelectuais e artistas, para prover financeiramente o templo e livrá-los das perseguições policiais e entraves burocráticos.

Nos anos de 1960, com a migração de uma parte da população do Nordeste para o Sudeste na busca de trabalho na indústria, o candomblé invade os espaços religiosos da umbanda, provocando uma africanização dos donos de terreiros.

O candomblé encontrou condições sociais, econômicas e culturais muito favoráveis para o seu renascimento num novo território, em que a presença de instituições de origem negra até então pouco contavam. Nos novos terreiros de orixás que foram se criando então, entretanto, podiam ser encontrados pobres de todas as origens étnicas e raciais. Eles se interessavam pelo candomblé e os terreiros cresceram às centenas. O candomblé, a partir do Sudeste, foi transformado-se também em religião universal, isto é, religião para todos (PRANDI, 2006, p.103).

O processo de africanização se dá historicamente na efervescência do movimento de contestação estudantil dos anos 60 e da contracultu-

ra, da necessidade de revisitar as raízes brasileiras e, também da força dos grupos de movimentos de esquerda contra a ditadura militar brasileira, que lutavam por um país democrático.

A africanização caracterizou-se pela recuperação do patrimônio cultural e ritual dos sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-brasileiras. Muitos viajaram para estudar e aprender novos segredos guardados no ventre da mãe África.

Africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá, a reorganização do culto conforme modelos ou com elementos trazidos da África contemporânea (processo em que o culto dos caboclos é talvez o ponto mais vulnerável, mais conflituoso); implica o aparecimento do sacerdote na sociedade metropolitana como alguém capaz de superar uma identidade com o baiano pobre, ignorante preconceituosamente discriminado (PRANDI, 2006, p.106).

Com a africanização as religiões afro-brasileiras sofreram novas bricolagens, numa sociedade secularizada, multifacetada e polissêmica, possibilitando uma diversidade de oferta de serviços religiosos, num mercado globalizado que exigia cada vez mais, criatividade e novas competências e habilidades dos sacerdotes e sacerdotisas no exercício da oferta da magia religiosa.

1.3 As Religiões Afro-brasileiras no Recife

Adotamos a tipologia elaborada por Motta (2006) para compreender e caracterizar as religiões afro-brasileiras no Recife. Estas religiões são classificadas da seguinte forma em Recife: Catimbó ou Jurema, Xangô ou Candomblé, Umbanda e Xangô Umbandizado. Motta (2006)

descreve o Catimbó ou Jurema como uma religião de origem indígena. Predominou na região leste do Nordeste, entre Recife e Natal. Na metade do século XX foi influenciado nas suas práticas religiosas por representantes simbólicos ressignificados do Xangô, os exus e as pomba-giras (exus femininos).

O catimbó no seu ritual faz uso do canto, da dança, da jurema (mimosa hostilis) e da fumaça do tabaco. Não realiza sacrifícios, os espíritos incorporados através do médium: mestres, caboclos, ciganos, exus e pomba-giras realizam suas prescrições aos consulentes para alívio da dor e dos males que lhes afligem. “Esse tronco afro-ameríndio tem particularidades em diferentes lugares, sendo chamado de jurema, tore, pajelança, babaçú, encantaria e cura” (PRANDI, 2006, p.94).

Em Pernambuco, o candomblé ficou conhecido como xangô. Os orixás são divindades de origem yorubá cultuadas nos terreiros, foram sincretizados com os santos católicos. O Xangô é uma religião mono-teísta, sacrificial, com liturgia própria, regida por um contrato entre o fiel e o orixá ou santo.

Os terreiros, isto é, as congregações do Xangô formam grupos corporativos (*corporate groups*) no sentido técnico da palavra em antropologia social (Murdock 1949). São, no sentido sociológico (ou durkheimiano) do termo, verdadeiras igrejas formadas pelos fiéis (filhos-de-santo) situados em diversos graus da escala iniciática, e chefiados por sacerdotes e sacerdotisas, isto é, pais e mães-de-santo ou, no discurso mais formal, babalorixás e ialorixás (MOTTA, 2006, p.23).

A Umbanda foi nomeada por Motta (2006) de Umbanda Branca, pois está religião sofreu uma ressubstancialização de novas identidades religiosas do Catimbó, do Xangô, de outras religiões afro-brasileiras

e do espiritismo. Caracteriza-se pela fé na evolução dos mundos, dos espíritos e da reencarnação. Nos ritos doutrinários há uma valorização do logos, da racionalização, em detrimento do caráter sacrificial do xangô. Assimilou a técnica de doutrinação do espiritismo, dialogando com os mortos nas resoluções de conflitos entre eles e os consulentes.

Não existe uma umbanda, porém muitas umbandas, com grande diversidade de crenças e rituais. Sem dúvida existem os referentes empíricos do conceito aqui adotado de Umbanda Branca, altamente kardecizada no sistema de crenças e largamente desritualizada em comparação com o Catimbó e o Xangô, tendo inclusive eliminado o sacrifício de animais, o que faz com que seja uma forma supra-sacrificial de religião – porém acreditando e lidando com espíritos cujas denominações correspondem as dos orixás do Xangô, e às dos mestres, caboclos e outras entidades do catimbó e cultos assemelhados (MOTTA, 2006, p.25).

O Xangô Umbandizado apesar de manter os toques, as danças e a hierarquia do xangô, foi influenciado pelo espiritismo e pela umbanda, sofrendo alterações na tipologia dos seres numinosos, classificando-os em linhas e falanges. Segundo Motta (2006) foi João de Golméia que no processo acelerado de crescimento demográfico carioca, adaptou o candomblé baiano a uma população periférica formada por imigrantes desenraizados de suas estruturas comunitárias e culturais dos estados de origem.

João da Goméia e seus imitadores pode-se dizer que inventaram um tipo novo de Candomblé, o qual, inclusive para diferenciar-se do da Bahia (bem como do Xangô de Pernambuco) e assim afirmar sua independência e legitimidade, prefere muitas vezes reivindicar a herança da nação Angola (ou da nação Jeje-Mahim) em oposição à nação Ketu, da Bahia, que, no fim

de contas, ela própria resulta de uma elaboração mitológica da nação Nagô, da própria Bahia e Pernambuco (MOTTA, 2006, p.28).

Com uma nova mitologia criada, cheia de desdobramentos complexos se estabelece um novo sistema de divindades, chamada também de inuices, paralelo ao panteão nagô. Permanece a crença nos orixás, mais emerge a valorização de outras entidades: caboclos, mestres, boiadeiros, outros espíritos do catimbó do Recife, ou do seu equivalente candomblé de caboclo da Bahia.

Em seus ritos apresenta-se uma desvalorização do jogo de búzios e valorização da palavra nas consultas, também uma diminuição do sacrifício de animais, com tendência para uma prática mais simbólica, sendo considerada uma religião hipo-sacrificial. Valoriza-se nos terreiros um personalismo carismático, com uma profusão de títulos hierárquicos em língua africana, para justificar a autoridade do dono da casa.

Motta (2006, p.290) alerta também para “uma tendência a ressa-crificização dos cultos desta variedade, com uma exacerbação comparável à que se nota noutros aspectos da liturgia e da organização hierárquica”.

Desta nova religião formaram-se novos grupos afro-brasileiros, na tentativa de criarem uma nova identidade religiosa para estas sociedades periféricas emergentes. Em Recife o “Candomblé da Goméia” ou Xangô Umbandizado se estabelece nos bairros de IPSEP, Jardim Brasil e Prazeres. Motta (1980) sugere uma analogia provocativa, guardada as devidas proporções, bem recomendada por ele, aonde a umbanda teria sido para o candomblé ou xangô, o que a Reforma Protestante foi para a Igreja Católica.

2. Traçando um caminho metodológico

O projeto de investigação foi delineado dentro da perspectiva da pesquisa qualitativa de campo. O projeto tem como aporte teórico da psicologia social a Teoria das Representações Sociais (TRS), elaborada por Serge Moscovici e trabalhada por outros teóricos, dentre eles: Mary Spink, Denise Jodelet, Sandra Jovchelovicht e Pedrinho Guareschi.

A Teoria das Representações Sociais é uma abordagem psicossocial que busca compreender o ser humano na sua relação dialógica com a sociedade, evitando uma dicotomia entre o sujeito e a sociedade. Segundo Spink (2011) esta epistemologia apresenta uma visão construtivista, onde o sujeito é produto e produtor da realidade social, ela permite o diálogo com outras epistemologias como a retórica da desconstrução da verdade científica de Foucault (2007) e a perspectiva da construção social da realidade proposta por Berger (1985) e Luckmann.

Moscovici (2010) aborda as representações sociais como fenômeno, pois o ato de representar produz uma imagem que é carregada de sentido e substância simbólica, e grande parte delas são históricas, exigindo a nossa compreensão dos modos de produção humana numa perspectiva interdisciplinar, mediada pelas diversas possibilidades hermenêuticas próprias do campo das ciências da religião. A finalidade da representação social é “tornar familiar algo não familiar, ou a própria não familiaridade (MOSCOVICI, 2010, p.54). Logo, os universos consensuais são lugares onde todos estão protegidos de crises e conflitos, ratificando a força do que é dito e feito em nome da tradição de um sistema social.

As religiões afro-brasileiras, apresentam-se como objetos não familiares à diversas pessoas e grupos de nossa sociedade, causando estranhamento e rejeição em diversas comunidades. Apresenta-se como um elemento estranho, que traz o medo e a incerteza, ameaçando os marcos referenciais religiosos institucionalizados, podendo ameaçar a continuidade e o sentido da tradição religiosa ali constituída.

Nossa pesquisa analisa como os estudantes compreendem e familiarizam, a “não familiaridade”, “o desconhecido” das religiões afro-brasileiras. Que universo consensual foi elaborado na percepção dos estudantes a partir dos processos de ancoragem e objetivação da cosmovisão afro-brasileira sobre a vida e a morte?

Nosso caminho de pesquisa está sendo norteado pelos pressupostos da teoria das representações sociais, que aponta as estruturas sociais hegemônicas e dominantes de uma sociedade, como forjadoras dos principais fatores de formação do pensamento social, objetivando ideias, convenções, tradições, representações, que influenciam através do poder de controle e comunicação os grupos sociais.

Para Moscovici (2010) as representações sociais são realidades constituintes da vida cotidiana, são “entidades” quase tangíveis, e que funcionam como elemento de comunicação, influência e partilha de ideias que formam associações, através das quais nós nos vinculamos uns aos outros.

Utilizamos o conceito de representação social na pesquisa devido ao seu caráter relacional, pois é um conhecimento do senso comum, está presente no cotidiano e nas ideias sociais. Desta forma, nos permitirá conhecer o universo consensual e as atitudes que são partilhadas pelos estudantes das Escolas Públicas de Referência frente à religiosidade dos membros das religiões afro-brasileiras.

O fenômeno religioso aparece no substrato simbólico destas representações sociais, que será abordado de forma transdisciplinar, através de uma abertura dialógica entre conceitos e teorias das diversas hermenêuticas que compõem as ciências da religião.

2.1 O Campo e os Instrumentos de Pesquisa

Segundo Deslauriers e Kérisit (2008) a revisão bibliográfica é indispensável para se apropriar das teorias que fundamentarão à pesquisa. Na fase da coleta e análise de dados contribuirá para esclarecer e avaliar o processo analítico.

A pesquisa bibliográfica consta também da apreciação de documentos oficiais como leis, decretos e normativas estaduais e federais, que tratem sobre a temática do ensino histórico-cultural e sua relação com as religiões afro-brasileiras. O Projeto Político Pedagógico de cada escola será analisado para verificação do cumprimento da Lei 10.639/2003 e do parecer CNE/CP 3/2004, que trata da obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, permitindo constatar a adequação do projeto da escola passado dez anos da aplicabilidade da lei.

Optamos pela amostra da população por homogeneização na escolha dos estudantes, todos cursando o ensino médio e o mesmo modelo de Escola de Referência Estadual, com a faixa etária entre 15 e 18 anos, levando em conta a questão do gênero, um representante masculino e um feminino para cada um das séries do ensino médio de cada escola. Desta forma, poderemos realizar a análise das representações sociais de um grupo caracterizado pela vivência de um mesmo conjunto de relações socioculturais.

Para amostragem da população a ser pesquisada selecionaremos dezoito estudantes e três coordenadoras pedagógicas ou profissionais

que estejam exercendo esta função. Os estudantes e os coordenadores serão convidados a participarem da pesquisa por adesão.

A pesquisa está sendo realizada em três Escolas de Referência da região norte da cidade do Recife, administrada pela Gerência Regional de Educação Recife Norte – GRE RECIFE NORTE, que coordena este núcleo composto por 78 escolas, destas 21 são Escolas de Ensino Médio de Referência.

A amostra institucional das Escolas Estaduais de Referência se dá pela necessidade de compreender qual o papel educativo do Estado na formação das representações sociais das religiões afro-brasileiras apresentadas por estes estudantes. As Escolas de Referência foram selecionadas por estarem localizadas próximas dos grupos de religião afro-brasileira mais antigos e tradicionais da região norte, são elas:

- Escola de Referência Professor Alfredo Freyre, localizada em Água Fria, próxima ao Terreiro Obá Ogunté, conhecido como Sitio do Pai Adão, que segundo Campos (2005) é um dos terreiros mais antigos do Recife, fundado a aproximadamente cento e cinquenta anos.

- Escola de Referência Estadual de Beberibe, situada em Beberibe, próxima ao Terreiro de Mãe Amara que segundo Alice Melo¹, possui mais de cem anos.

- Escola de Referência Aníbal Fernandes, localizada em Santo Amaro, próximo ao Ile Axê Oba Omin Saba, que segundo Charles Kleber², é um dos mais tradicionais na iniciação de sacerdotes e sacerdotisas da religião afro-brasileira na região norte.

Para Poupart (2008) quando se opta por entrevistas como instru-

1 Técnica educacional do Núcleo Afro-brasileiro da Prefeitura da Cidade do Recife, localizado no prédio da sede da Prefeitura, no bairro de Santo Antônio.

2 Técnico educacional do Núcleo Afro-brasileiro da Prefeitura da Cidade do Recife.

mento de coleta de dados, se leva em conta além da questão epistemológica um aspecto ético e político. Este instrumento permite o aprofundamento das condições vivenciadas no cotidiano dos entrevistados, podendo permitir a captação de dados como práticas preconceituosas ou excludentes na sociedade, principalmente sobre grupos minoritários, desta forma, optamos por este instrumental para pesquisar como os estudantes representam estas minorias religiosas que cultuam as religiões afro-brasileiras. Para a coleta de dados foi elaborado dois modelos de entrevistas semiestruturadas, conforme anexos. A primeira será aplicada com os estudantes composta por sete questões, e a segunda realizada com as coordenadoras das escolas elaborada com seis perguntas.

Na dimensão analítica das representações sociais coletadas, podemos utilizar como método a análise do discurso, pois “sendo as representações sociais teorias do senso comum, segue que as técnicas de análise empregadas em seu estudo procuram de alguma forma, desvendar a associação de ideias aí subjacentes” (SPINK, 2011, p.101).

Considerações Finais

A importância do nosso trabalho, emerge da necessidade de estudar como o substrato simbólico religioso das religiões afro-brasileiras se objetivam nas representações sociais dos estudantes, como são construídas no cotidiano social, e qual a relação e contribuição da escola pública na democratização de uma educação voltada para o respeito das relações étnico-raciais, onde se deve promover a valorização da história e cultura afro-brasileiras conforme lei 10.639/2003.

Na pesquisa em andamento não temos a pretensão de esgotar o fenômeno, porque o próprio trabalho com o conceito e método das representações sociais é construtivista, e toda representação é produto de uma hermenêutica. As representações sociais são inesgotáveis, são produto e produtoras da construção histórica da realidade social.

O projeto de pesquisa vem contribuir cientificamente para problematizar as concepções de religiões afro-brasileiras que estão sendo construídas pelos estudantes no cenário das Escolas Públicas Estaduais de Referência, possibilitando uma análise de como a escola está tratando a educação das relações étnico-raciais, e em que medida as intervenções educativas indicadas na lei 10.639/2003 estão produzindo uma nova percepção da história da África e da cultura afro-brasileira.

Referências

- BERGER, P. L. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BRANDÃO, M. do C. RIOS, L. F. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, R. (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. P.160-181.
- BRASIL. Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996. **Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 de dez. 1996.
- Lei 9.475, de 22 de julho de 1997. **Dá nova redação ao art. 33 da Lei 9.394, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 jul. 1997.
- Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. **Dispõe da inclusão no currí-**

- culo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira.** Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 jan. 2003.
- Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana.** Brasília: MEC/SECAD, 2006.
- Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Africana.** Brasília: MEC/SECAD/SEPPPIR, 2009.
- Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidade Tradicionais de Terreiros.** Brasília, DF: MDS, Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.
- CAMPOS, Z. D. P. Memórias Etnográficas do Sítio do Pai Adão. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Ano IV, n.4, setembro/2005.
- CANARIO, E. D. A., Por que eles se suicidam? As representações sobre os suicídios de escravos no Recife oitocentista. In: CABRAL, F. J. G, COSTA, R. (Orgs.). **História da Escravidão em Pernambuco.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012. P. 213-240.
- CASTRO, Y. O Afro-Negro e a Língua no Brasil. In: MOTTA, R. (Org.), **Afro-Brasileiros. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro.** Recife: Massangana, 1985.
- CRUZ, E. **A Persistência dos Deuses.** São Paulo: UNESP, 2004.
- DESLAURIERS, J.; KÉRISIT, M. O delineamento de pesquisa qualitativa. In: POUPART, J. (Org.). **A Pesquisa Qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

p. 127-153.

FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. 15 ed., São Paulo: Edições Loyola, 2007.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia**. 5 ed., São Paulo: Paz e Terra, 2005.

_____. **Pedagogia do Oprimido**. 42 ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

JUNG, C. G. **Psicologia e Religião**. 5 ed., Petrópolis: Vozes, 1995.

MOSCOVICI, S. **Representações Sociais: investigações em psicologia social**. 7 ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

MOSCOVICI, S. **Representações Sociais: investigações em psicologia social**. 7 ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

MOTTA, R. **Cidade e Devoção**. Recife: Edições Pirata, 1980.

Religiões Afro-Recifenses: Ensaio de Classificação. In: CAROSO, C., Bacelar, J. (Org.) **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas**. 2ed., Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006. p. 17-35.

POUPART, J. (Org.). **A Pesquisa Qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

PRANDI, R. **Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. In: CAROSO, C., BACELAR, J. (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas**. 2ed., Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006. p. 93-111.

RIBEIRO, R. **Cultos Afro-Brasileiros do Recife: um estudo de**

- ajustamento social.** 2 ed., Recife, PE: Editora Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.
- SANTOS, J. E. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia.** 14 ed., Petrópolis, Vozes, 2012.
- SPINK, M. Desvendando as teorias implícitas: uma metodologia de análise das representações sociais. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Texto em Representações Sociais.** 12 ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 95-118.
- SILVA, V. G. **Orixás da Metrópole.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SOARES, A. M. L. **Religião & Educação: da ciência da religião ao ensino religioso.** São Paulo: Paulinas, 2010.
- VERGER, P. **Orixás. Deuses iorubanos na África e no Novo Mundo.** 6 ed., Salvador: Corrupio, 2002.

A macumba no imaginário infantil: Diversidade religiosa no ensino fundamental em uma escola particular laica

*Geová Silvério de Paiva Júnior **

Resumo

O trabalho busca refletir sobre os “usos” e representações da categoria “macumba” no espaço escolar laico no contexto de uma instituição privada de ensino na cidade de Recife – PE. Adotando-se uma abordagem antropológica por meio de metodologia qualitativa foi possível compreender como crianças do ensino fundamental, especificamente da 4ª série, experimentam a diversidade religiosa em seu cotidiano escolar operacionalizando o que entendem por “macumba”. Vale salientar que a infância não se configura como uma cultura própria à parte do mundo adulto. As crianças constantemente dialogam com as diversas esferas sociais ao seu redor: a escola, a família, a igreja, etc. Nota-se, entretanto, ser a escola um espaço privilegiado de maior autonomia dos pequenos no qual podem interpretar e mesmo resignificar as referências culturais apreendidas. Neste processo, a diversidade religiosa, em especial por meio do imaginário infantil no que diz respeito ao conjunto de religiões afrobrasileiras, apresenta-se como uma

* Mestre em antropologia pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: geova.spj@hotmail.com

questão a ser pensada dentro de uma pedagogia da diferença que leve em conta princípios de respeito e tolerância. O estudo a ser apresentado caminha para o entendimento desta questão.

Palavras-chave: Diversidade religiosa. Macumba. Educação. Infância. Escola laica.

Introdução

Entre os anos de 2007 e 2009, enquanto ainda cursava a graduação de Ciências Sociais na Universidade Federal de Pernambuco, tive a oportunidade de participar como bolsista de um projeto de pesquisa intitulado “Um estudo comparativo sobre (in) tolerância religiosa e de como ‘raça’, ‘classe’ e ‘religião’ se entrecruzam nas falas e práticas de crianças de escolas públicas e privadas, em Recife - PE”. O projeto visava um maior entendimento sobre a experiência da diversidade religiosa por estudantes do ensino fundamental em um ambiente escolar laico. Sendo a pesquisa de caráter antropológico e sua metodologia qualitativa o trabalho de campo consistiu no acompanhamento de duas turmas de ensino fundamental, sendo uma em uma escola particular e outra em uma escola pública, durante o ano letivo de 2008.

O presente texto será uma etnografia do período de acompanhamento da turma do 5º ano (antiga 4ª série) da escola particular estudada na pesquisa. Esse período corresponde mais sistematicamente ao primeiro semestre do ano letivo de 2008 no qual a equipe de pesquisa acompanhou especialmente as aulas de artes, história, geografia, pro-

jeto interdisciplinar, dança, além da hora do recreio¹. As visitas à escola ocorriam em média de duas a três vezes por semana. Além das técnicas de observação através do acompanhamento intenso do campo, as crianças foram ouvidas não só nas conversas informais com os pesquisadores, mas também nas entrevistas semiestruturadas que buscavam captar seu depoimento a respeito dos temas a serem contemplados pela pesquisa.

No processo de análise dos dados empíricos a categoria “macumba” foi uma das que se sobressaíram revelando assim muito do imaginário infantil a respeito das religiões afrobrasileiras. As representações que as crianças possuíam da “macumba” além de estarem presentes em certas encenações e episódios testemunhados em campo, também se apresentavam em seus discursos atestando a diversidade e qualidade do material disponível. Complementando este material há de se considerar ainda episódios testemunhados, conversas informais e entrevistas com funcionários, professores e coordenadores/diretores da instituição escolar pesquisada.

O que é “macumba”?² Que palavra é essa que permeia nosso imaginário social e se entranha na cultura brasileira? Um primeiro olhar

1 As aulas de projeto interdisciplinar são destinadas a um projeto temático a ser trabalhado pelos alunos em variadas disciplinas durante todo o semestre. No caso, o projeto trabalhado pelos alunos no 1º semestre letivo de 2008, o projeto *Brasília*, foi de extrema importância para a pesquisa pela ampla conexão com os objetivos da mesma. A escolha das disciplinas mencionadas se deu por parecerem mais propícias ao surgimento das temáticas em torno da questão religiosa.

2 Macumba é uma palavra que historicamente carrega um valor pejorativo no senso comum da sociedade brasileira, sendo um termo etnocêntrico para se referir de forma generalizada às religiões de matriz africana existentes no país. Ainda assim, no corrente trabalho o termo se mostra adequado na medida em que será metodologicamente utilizado como categoria analítica fornecida pelos próprios nativos com os quais se dialogou. Dessa forma, optei por manter a palavra “macumba” tal como era expressa em campo, sendo usada aqui entre aspas.

das Ciências Sociais buscaria refletir tais questões no mundo dos adultos em diálogo com a lógica das religiões afrobrasileiras. No entanto, por incrível que pareça, as crianças também são capazes de responder tais questões e nos fornecer interpretações tão plausíveis quanto se as fossemos buscar em outras dimensões sociais, adultas por excelência. Portanto, se parte da voz deste novo e pequeno sujeito para se explorar novas compreensões acerca dos entendimentos dados às religiões afrobrasileiras, às vezes sintetizadas na categoria “macumba”. Sob esta perspectiva, a criança então passa a ser encarada como um ator social. É no diálogo e na troca de significados simbólicos entre o universo infantil e as instituições sociais adultas que o cercam que as representações da “macumba” podem denunciar a reprodução ou resignificação de determinados valores transitáveis entre modernidade e tradicionalismo em um movimento que pode indicar maior proximidade ou distanciamento com o ideal de tolerância e respeito à diversidade religiosa, principalmente quando se pensa isso em relação às religiões de matriz africana.

É possível agora analisar como as crianças de uma escolar particular laica na cidade de Recife – PE pensam “macumba” e sobre quais circunstâncias seus sentidos são acionados tendo em vista o panorama religioso brasileiro sem ignorar os mediadores sociais envolvidos no processo como escola, família, igreja, etc. Vale ressaltar que a etnografia que se segue parte da lógica das próprias crianças, são os seus discursos e práticas que estão sendo analisados.

Descrevendo o campo

A turma do 5º ano do turno da manhã de uma escola particular laica situada no bairro da Várzea (Recife - PE) era uma turma relativamen-

te pequena de 20 alunos com idades próximas aos 10 anos. Sendo os pais dos alunos profissionais liberais, o perfil da escola e das crianças sugere um ambiente predominantemente da classe média, média alta.

No que diz respeito à escola, esta é tida como modelo em sua linha pedagógica construtivista seguindo uma política multicultural nas atividades com os alunos. Apesar de não ser uma escola muito grande possui uma boa estrutura física, adequada ao desenvolvimento das crianças: salas de aulas arejadas, sala de informática, artes, expressão, biblioteca, cozinha, quadra poliesportiva, pátios de recreação com areia tratada, horta, sala de professores, secretaria, cantina, coordenação, espaço para receber pais de alunos, etc.

Em relação à turma pesquisada, o 5º ano, ela possui uma peculiaridade – é marcada por uma forte divisão de gênero. A própria organização espacial demonstra isso, a princípio os meninos encontravam-se concentrados de um lado da sala, enquanto as meninas situavam-se do outro. Na hora do recreio eles não se misturavam, existia brincadeira de meninos e brincadeira de meninas. Nos trabalhos em sala de aula, realizar grupos mistos sempre gerava confusão e somado a estes aspectos a de se mencionar a diferença quantitativa: a turma possuía 13 meninas e 7 meninos³. Em relação à caracterização racial das crianças, a turma reproduzia o padrão da escola, a maioria dos alunos brancos e uns poucos negros. A turma contava com 3 meninas e 1 menino negros (de pele escura, variando entre negra e parda).

O *background* religioso da classe foi de difícil descoberta ficando apenas evidente próximo ao fim da pesquisa através de questionamen-

3 Esta divisão de gênero foi atenuada posteriormente quando a professora da turma obrigatoriamente separou os meninos uns dos outros acabando com a concentração espacial dos sexos e fazendo com que meninos e meninas se relacionassem mais.

to direto nas entrevistas semiestruturadas. A partir disto foi possível perceber certo nível de diversidade religiosa naquela turma, onde se pensava inicialmente existir uma maioria católica em detrimento de um evangélico. Ao contrário, descobriu-se para além da religião católica, a existência de 3 alunos de tradição protestante, 3 que se denominam sem religião, 2 com afinidades espíritas, sem contar com a professora da turma que era de denominação protestante. Sob estas circunstâncias, a diversidade religiosa existente nesta turma detinha um status de invisibilidade o que possibilitava aparentemente um ambiente que indicava à harmonia e à “tolerância” religiosa⁴.

A inserção em campo foi dada de maneira muito formalizada naquela escola. Fomos apresentados à turma pela professora assim como nossos objetivos, ficando claro que não éramos alunos, mas também não éramos professores ou funcionários da escola. Os alunos a princípio ficaram curiosos e confusos em relação a nossa função, mas de qualquer maneira nos agregaram com facilidade em seu cotidiano escolar. No período em que se acompanhou a turma em análise, a posição ocupada pelos pesquisadores sempre foi em meio às crianças. Em sala de aula, não estávamos separados a parte como observadores imparciais avaliando determinados comportamentos. Estávamos sentados nas bancas, prestando atenção nas aulas, emprestando lápis e borracha, estabelecendo conversas na hora de aula, trocando desenhos, fazendo parte da leitura coletiva, etc. Éramos como “colegas de

4 A respeito da invisibilidade da diversidade religiosa nesta escola, explorei o tema no relatório técnico de pesquisa destinado a FACEPE (PAIVA JR, 2008). A temática também é aprofundada no artigo escrito pela equipe de pesquisa - “Pesquisando o invisível: percursos metodológicos de uma pesquisa sobre sociabilidade infantil e diversidade religiosa” (CAMPOS ET ALL, 2009).

classe”. Passemos agora aos episódios etnográficos que remetem ao imaginário infantil sobre as religiões de matriz africana.

As representações da “macumba” na turma do 5º ano de uma escola particular

Episódio I: Uma aula sobre a religião dos africanos⁵

Era aula de história e a professora da turma do 5º ano trabalhava assuntos que se interligavam com o projeto a ser desenvolvido pelas crianças. Estávamos fazendo uma leitura coletiva de uma versão adaptada da Declaração dos Direitos Humanos. O assunto em pauta não podia ser outro: direitos iguais para pessoas diferentes. É possível? Já viu né, veio todo um debate e os pequenos começaram a falar de preconceito por causa das diferenças e é nessas diferenças que o brasileiro foi formado. É índio, é branco, é negro, é toda uma mistura! Mas que negro é esse? É africano! Africano tem religião? Eis o que os nossos pequenos nativos pensam:

- “Eles [os africanos] acreditam em vários deuses”.
- “Eles fazem macumba. Macumba é coisa do diabo”.
- “Macumba tem coisa ruim e coisa boa”.
- “Deve haver um nome científico [para macumba]”.
- “Eu não acredito em macumba”.
- A professora pergunta: “Macumba é religião?” – Algumas crianças dizem que não. “O que é religião?”, questiona ela. As crianças respondem: “É a crença”.

5 O episódio diz respeito a uma aula de história assistida por mim. Reconstituo-o em uma linguagem mais informal com base no meu diário de campo escrito no momento em que o fato ocorria. As falas entre aspas foram professadas pelas crianças tal como foram aqui escritas.

O episódio acima relatado diz respeito ao primeiro momento em que a categoria “macumba” emergiu espontaneamente em campo. Foi pensando sobre as religiões afrobrasileiras, a religião oriunda dos negros escravos, que as crianças do quinto ano fizeram uma primeira associação entre “macumba” e estas religiões. Neste primeiro momento temos uma clara referência ao significado degradado e degradante expresso pelo senso comum da sociedade brasileira. A partir de então, através do projeto interdisciplinar denominado “Brasilis” uma pedagógica da diferença reconhecedora da condição da população de cor no Brasil atuará dando novos contornos a estas primeiras representações da “macumba” no imaginário infantil daquela sala.

O projeto “Brasilis” concretiza pedagogicamente a lei de diretrizes e bases 10.639 do Ministério da Educação que obriga a inclusão da temática “História e cultura afrobrasileira” no currículo oficial da rede de ensino. Assim, o projeto contempla conjuntamente com as disciplinas de história, geografia, artes e dança o aprendizado da formação do povo brasileiro enfatizando a contribuição da população negra na construção da cultura de nosso país. Sobre este contexto, impossível não pensar a respeito da religiosidade desta população.

Existiram trabalhos os quais visaram esclarecer as crianças em relação mais especificamente ao candomblé. Dentre estes trabalhos destacaram-se a apresentação da pesquisa de alguns alunos da sala a respeito das religiões dos orixás com uma maquete que apresentava o panorama histórico da religiosidade brasileira no contexto da colonização. Também se tem a viagem para comunidade quilombola de Castainho em Garanhuns – PE e a visita ao terreiro Santa Bárbara Xambá em Olinda – PE.

Mesmo com todo o trabalho do projeto desenvolvido durante o primeiro semestre letivo de 2008, as religiões afrobrasileiras ainda per-

maneceram confinadas ao esquecimento. Durante as entrevistas (realizadas já no segundo semestre letivo de 2008), quando questionados sobre quais as religiões que sabiam existir, nenhuma criança mencionou espontaneamente o candomblé. As respostas ficaram em torno do catolicismo e do “evangélico” havendo citações também do espiritismo e do budismo. O candomblé apenas surgiu no discurso das crianças de forma estimulada e, em muito dos casos, no tempo pretérito como se não existisse mais nos dias atuais, apenas na época da escravidão. Explicando melhor: em uma das perguntas dizíamos o nome de algumas religiões não citadas pelos alunos para saber se conheciam e o que conheciam da religião. Logo, quando questionados se conheciam o candomblé a imensa maioria das crianças, quando não disseram que apenas ouviram falar, imediatamente lembraram desta religião.

Geová: *Certo. Eu vou te dizer uma outra religião que tu não falasse: o Candomblé?*

Luciano: *Ah, me esqueci! A religião que a gente estudou.*

Geová: *É... O que é que tú sabe dela?*

Luciano: *É... Ela acredita em Deuses negros, fazem rituais só que quando a gente foi lá pra Castainho era Candomblé, só que eles não faziam ritual, Xambá fazia uma vez por semana e cada mês tinha um Deus. O... o Deus era negro, tinha os deuses e cada um representava uma cor e um tipo de natureza do mar, de água, de raio, era assim. (Luciano, 10 anos, católico).⁶*

Stephanie: *Eu vou te perguntar agora sobre algumas religiões que tú*

6 Os fragmentos de entrevistas aqui reproduzidos e durante o restante do trabalho serão acompanhados de um nome fictício da criança entrevistada mais a idade e religião nos casos em que estas informações estiverem disponíveis. Os entrevistadores permanecem com os nomes inalterados. Quanto à religião, ela segue a autopercepção das crianças segundo as entrevistas e não a interpretação dos pesquisadores.

não mencionou. E se tú não conhecer tú vai dizer assim: “não conheço” e se tú lembrar aí tú pode me explicar o que é que tú acha. A primeira é o *candomblé*. Conhece o *candomblé*?

Verusca: Conheço.

Stephanie: Pronto, aí o que é que tú entendes assim por *candomblé*?

Verusca: O *candomblé* eles não adoram a Deus, a santos também não. Eles assim, na verdade não é nada assim sobre Deus. São mais sobre os africanos. Tem a mãe de santo, a água, o arco-íris, esses negócios.

Stephanie: Não tem a bíblia?

Verusca: Não

Stephanie: Mas é uma religião? **Verusca:** É. (**Verusca, evangélica: igreja batista**).

As entrevistas acima revelam então o conhecimento estimulado das religiões afrobrasileiras, mais especificamente do *candomblé*. Interessante perceber que tal conhecimento é expresso com certo teor didático demonstrando o aprendizado adquirido no projeto *Brasilis* e na maior parte dos casos o conhecimento apreendido não sofreu maiores interferências do pertencimento religioso das crianças. Verusca foi a única criança entrevistada a demonstrar em suas falas maiores evidências da influência de sua religião na forma de uma opinião valorada moralmente de maneira negativa sobre a religião dos orixás.

Verusca: É porque o *candomblé* assim que é uma religião totalmente diferente. Seria uma religião que eu assim, não gosto muito porque isso aí é de... Todo mundo já sabe que faz mal assim né e tal, então não seria tão bom assim... **Stephanie:** Mas assim e sobre isso que tú falou de as pessoas acharem que é do mal. Tú acha um pouco isso ou não?

Verusca: Pra mim assim na minha religião, no caso da minha religião acho

que assim é um pouco de mal né, porque eles não acreditam em Deus né. Eles acreditam em outros deuses que eles assim às vezes inventam e tal, por exemplo, na época dos negros. Pra mim é do mal. (Verusca, evangélica: igreja batista).

Por meio do projeto Brasilis, o candomblé no imaginário infantil deixa de ser “macumba”, aquela nefasta atitude mágico mística (ROSENFIELD, 1993), para se tornar religião. A religião dos escravos africanos que vieram para o Brasil, a religião daqueles que ajudaram a construir nosso país, portanto, a religião que também construiu o Brasil. Diante deste quadro, ela é tão digna de respeito quanto as outras religiões. É um construto histórico merecedor de respeito e reconhecimento de sua diferença. O sucesso do projeto vai além do aprendizado sobre a formação do Brasil e a contribuição da cultura negra no período colonial. O projeto Brasilis é um projeto que ensina pelo menos a nível discursivo, um grande passo para o nível prático, a tolerância e o respeito. As crianças de maneira geral aprovaram o projeto, a maneira como foi conduzido, além de afirmarem ter gostado do que aprenderam. Elas dizem, em sua maioria, não ter problemas em fazer e manter amizades com pessoas de cor ou religião diferente, mesmo que sejam do candomblé.

Todo este processo não anula antigas representações da “macumba”. Soma-se a elas. Aprender novas informações, inclusive mais politicamente corretas, não implica necessariamente em ignorar o conhecimento anterior, mas atualizá-lo, ampliá-lo, resignificá-lo. Trata-se de um capital a mais no acervo intelectual das crianças a ser utilizado nos contextos que assim o exigir. De qualquer maneira, crianças ainda pensam sobre “macumba” ainda que ela não seja mais candomblé.

Episódio II: Cantando macumba lê lê!⁷

Nas sextas feiras, próximo do término das aulas, a professora sempre dispensava os alunos alguns minutos mais cedo para que pudessem brincar de algum jogo, ler algum livro, desenhar, enfim, realizar alguma atividade mais relaxante para extravasar o “stress” da semana. O jogo favorito dos meninos era banco imobiliário e eu sempre me juntava a eles no momento da brincadeira. Achava incrível a disposição e ânimo deles para jogar um jogo extremamente longo em quinze minutos.

Era a vez de Tarcísio, um menino de 10 anos e simpático ao espiritismo jogar. Antes de ele lançar os dados um curioso ritual foi executado sendo acompanhado pelos outros jogadores. Tarcísio balançava os dados dentro das palmas das mãos fechadas as movimentando de um lado para o outro cantarolando “Macumba lê lê, macumba lê lê” repetidamente. Os outros meninos iniciaram movimentos de batida nos joelhos com as palmas das mãos e alguns outros fizeram uma encenação como se estivessem batendo tambores e também cantarolavam “Macumba lê lê”. No final, Tarcísio sopra as mãos e lança os dados sobre o tabuleiro de forma semelhante a um pai de santo quando faz o jogo de búzios. A “Macumba” estava feita.

Não lembro se o resultado era o esperado por Tarcísio, todavia também não foi um mal resultado. A sorte foi lançada e a “macumba” foi bem sucedida. A encenação de tambores acompanhada da música “macumba lê lê”, vez por outra acontecia entre os meninos do 5º ano.

7 Outro episódio reconstituído de maneira mais informal com base em meu diário de campo. O evento diz respeito a uma rodada do jogo banco imobiliário com os meninos da qual participei. Ocorreu em uma sexta feira, 15 minutos antes de a turma largar.

A “macumba” é um ritual mágico que compreende a sorte ou o azar, o bem ou o mal. Este conteúdo não pertence à ação em si, mas ao sujeito que a pratica. Em linhas gerais, esta parece ser a maneira pela qual a “macumba” é compreendida entre os alunos do 5º ano da escola privada e é particularmente encenada pelos meninos. Quando se apropriam do termo em benefício próprio para ganhar o jogo do banco imobiliário ou desejar alguma atitude da professora que possa beneficiá-los (como não passar tarefa de casa, por exemplo) a “macumba” é boa. Ela é má quando age em prol do malefício do outro.

Tarcísio: *Macumba pode ser uma coisa ruim ou uma coisa boa. Uma coisa ruim tipo... Araújo e eu nós fazemos futebol. Aí às vezes a gente faz uma macumba pro cara errar a falta ou se não o pênalti. Aí uma vez a gente fez e o cara pegou errado na bola e chutou lá pra fora.*

Geová: *Aí essa macumba funcionou?*

Tarcísio: *Funcionou (risos).*

Geová: *Pro bem ou pro mal?*

Tarcísio: *Pro bem, vamos dizer assim.*

Geová: *E quando é pro mal?*

Tarcísio: *Pro mal? Quando ela é pro mal, alguém pode se machucar ou pior. (Tarcísio, 10 anos, simpático ao espiritismo).*

Geová: *E tipo em relação à macumba, por exemplo?*

Luciano: *Macumba? (risos).*

Geová: *É... Muitas vezes vocês se referiam às vezes a esse termo.*

Luciano: *Macumba é um tipo de ritual que fazem pra acontecer alguma coisa por meio de magia fazendo... É isso.*

Geová: *Tú acha que é do bem ou do mal?*

Luciano: *Eu acho que às vezes é pro bem, outras vezes pro mal.*

Geová: *Mas tú acredita em macumba?*

Luciano: *Eu acho que fazem, mas eu fazer, eu não faço não. (Luciano, 10 anos, católico).*

A “macumba” não perde seu significado mágico com fins malignos. Os seus significados são relativizados e acionados de acordo com o contexto em que as crianças se encontram. A “macumba”, para o bem ou para o mal, atua como operador lógico (MAGGIE, 1992; BARROS, 2000) a estabelecer relações entre eventos, pessoas e seus desejos (conscientes ou inconscientes) tal qual como acontece entre os Azande (EVANS-PRITCHARD, 1978).

As crianças apreendem o mundo de maneira mais pragmática. Atribui-lhe significado em relação às evidências concretas e palpáveis. Diante disto todas as crianças afirmam não acreditar em magia ou bruxaria. Mesmo consumindo alguns objetos culturais com conteúdos relativos à magia como filmes no estilo Harry Potter, revistas Witch, desenhos tipo Naruto ou games como Senhor dos Anéis e Warcraft⁸, elas não creem em poderes sobrenaturais e manipulação do mundo por meio destes. A “macumba” é a categoria concreta pela qual a crença

8 Os objetos culturais de teor mágico mencionados estão interrelacionados com os produtos midiáticos da indústria cultural destinado ao público infante-juvenil e que possuem alguma simbologia de caráter mágico. A reflexão em torno do conteúdo mágico religioso que tais objetos poderiam oferecer foram ponto de discussão levantados nas entrevistas semiestruturadas. As revistas Witch são destinadas às meninas e os personagens que alavancam o almanaque são bruxas que controlam elementos da natureza. Naruto é uma animação aos moldes orientais (anime) sobre ninjas possuidores de técnicas e poderes sobrenaturais. Warcraft é uma franquia de jogos eletrônicos que reproduzem um mundo em guerra povoado por magos, feiticeiros, cavaleiros, criaturas místicas, etc. Por fim Harry Potter e Senhor dos Anéis foram grandes sucessos cinematográficos que renderam os mais diversos produtos, todos fazendo menção ao conteúdo mágico destes filmes.

na magia ganha maior respaldo e evidência. Isso porque a “macumba” circula entre as esferas mágica e religiosa. Carrega historicamente um significado e uma referência mágica religiosa concreta, está interligada com crenças e rituais legitimados socialmente, ainda que hierarquicamente a margem das principais cosmovisões que orientam nosso plural sistema religioso⁹.

Da mesma forma que na teoria antropológica a categoria magia ganhou sentido apenas quando pensada em relação à categoria religião, a crença na “macumba” enquanto magia, para as crianças do 5º ano da escola particular, só existe como se preenchida de carga religiosa africana. Nem todas as crianças acreditam na “macumba”, no entanto, ela parece muito mais plausível do que simplesmente a magia ou a bruxaria dos filmes, revistas e games infanto-juvenis¹⁰. As crianças ainda que não questionem enfaticamente a existência ou não da “macumba”, ela pode existir ou ter existido, tem relação com a religião dos negros africanos escravos no Brasil. Não é superpoderes inimagináveis, é “um conjunto de diferentes atos que emanam de uma atitude mágico mística que remetem à liturgia e ao ritual das religiões originalmente africanas praticadas em solo brasileiro” (ROSENFELD, 1993, p. 49).

Assim como os Zande, as crianças não teorizam demasiadamente sobre “macumba” (EVANS-PRITCHARD, 1978). Suas ações, encenações e discursos expressam esta categoria a partir dos sentimentos e

9 A crença na “macumba” e na magia existe e é legítima em nossa sociedade. Opera de diversas maneiras como nos demonstra a etnografia (RAFAEL, 2004; BARROS, 2000). Ainda assim, estão hierarquicamente as margens de nosso campo religioso, compreendido em sua pluralidade principalmente através do catolicismo, protestantismo e até mesmo do campo afrobrasileiro.

10 Note-se que o tipo de magia ou bruxaria ilustrado por estes tipos de objetos culturais remete a um modelo mais ocidental.

experiências das situações concretas vivenciadas no cotidiano escolar, seja estas situações colocadas pelo projeto Brasilis, pelo jogo de banco imobiliário, ou mesmo, por uma partida de futebol como veremos no último episódio a seguir.

Episódio III: Um macumbeiro no jogo de futebol¹¹

Durante a hora do recreio, a maior parte dos meninos da turma do 5º ano da escola particular se encontra na quadra com o pessoal das outras turmas para jogar futebol. Teve-se conhecimento que em uma das partidas, uma criança invadiu o jogo atrapalhando a brincadeira e chutando a bola para longe. O que se seguiu foi que um grupo de crianças começou a xingá-lo de macumbeiro. Eis como o aluno Fernando, católico de 10 anos narra o caso:

“Eu tava. Foi uma sexta feira, uma sexta feira que foi o filho do governador. A gente tava jogando, aí a bola saiu assim, aí ele foi chutou a bola lá para cima. Aí eu fale: ‘tio vem aqui vê tio’. Aí só que ele tava lá dentro pegando a bola para os meninos pequenininhos. Aí Sérgio, Sérgio tava no jogo também. Sérgio falou, não sei se foi ele que falou, chamou macumbeiro. Aí George né, ele joga sabe, ele já é uma pessoa que qualquer coisa ele ri... Aí: ‘macumbeiro!’, ficou rindo. Agora eu não lembro desse jogo não, macumbeiro, não... não sei se chamei, ou coisa assim... Sei não...”

11 Este episódio foi acompanhado e relatado pela pesquisadora Juliana Cíntia. Fizemos uso dele nas entrevistas semiestruturada para se trabalhar sobre o xingamento e a acusação de macumbeiro. No relato de Fernando, todos os nomes foram alterados e é apenas uma versão. De fato, o evento ocorreu como confirmado com os meninos através das entrevistas, mas não se sabe dos detalhes, pois há várias versões da história. O importante aqui, independente dos detalhes, é analisar a circunstância em que a acusação surgiu e as representações da “macumba” suscitadas pelo evento.

O jogo de futebol emergiu tensões e conflitos entre os meninos as quais permitiram que a categoria “macumba” surgisse na lógica da ofensa e da desqualificação do indivíduo, reproduzindo assim velhos significados da categoria, atestando a sobrevivência destes no imaginário infantil. A respeito disto observemos a reflexão de Fernando.

Geová: *Mas por que tú acha que chamaram ele de macumbeiro?*

Fernando: *Porque depois que os meninos souberam o que é macumbeiro, o que é macumba, disseram que é coisa ruim. Aí ficar chamando a pessoa de macumba não é coisa ruim? Aí, por exemplo, Luciano, ele desenha a pessoa. Aí com o corpo bem pequenininho assim e a cabeça bem grandão, aí ele fala queremos abusar essa pessoa aqui, aí é tanta coisa, macumbeiro aí é coisa ruim né, quer dizer coisa ruim macumbeiro. Aí eu acho que é isso. (Fernando, 10 anos, católico).*

Em momentos de irritação, parece que a uma das primeiras palavras que vêm à cabeça para o xingamento é o termo “macumbeiro”. O novo termo apreendido e ressignificado pelo projeto Brasília ainda guarda sua lógica do desrespeito e da ofensa. Para corroborar com isso, Tarcísio nos diz:

Tarcísio: *Lembro... lembro, disso aí eu lembro. É que agente usa macumbeiro ou maconheiro pra ofender.*

Geová: *Aí no caso dele... Como foi esse episódio? Relata aí porque eu não tô muito lembrado.*

Tarcísio: *É que a gente ia bater uma falta aí chegou o cara lá e... tá chutou a bola. A gente começou a chamar ele de macumbeiro, maconheiro é... Aqueles negócios todos lá...*

Geová: *Há entendi então o macumbeiro seria também uma forma de dizer, de ofender o outro...*

Tarcísio: É

Geová: *No sentido de coisa ruim. Mas surgiu do nada assim?* **Tarcísio:** É.
(Tarcísio, 10 anos, simpático ao espiritismo).

Macumbeiro e maconheiro são categorias enquadradas em uma mesma lógica pelas crianças. Por meio delas, acusam e ofendem o outro. Em ampla correspondência, ambas remetem a práticas não oficiais, degradantes e marginais.

Diante disto, pelo o que já foi exposto até o presente momento, as crianças da escola particular contam com um acervo diversificado de representações da categoria “macumba” acionando os diferentes significados desta de acordo com aquilo que é exigido pelo contexto social. A vinculação religiosa delas, de maneira geral, parece pouco influir sobre suas percepções a respeito da “macumba”. Em contraposição, a escola e a política multicultural de suas atividades empreendida através de uma pedagógica da diferença parecem fornecer um capital sociocultural aos pequenos de modo a torná-los capazes de relativizar a “macumba” de maneira que ora manuseiem como magia boa ou má, ora como referência a religiosidade afrobrasileira.

Considerações finais

O caminho da “macumba” entre magia e religião é uma via de mão dupla. As crianças são atores sociais legítimos capazes de transitar entre uma esfera e outra através dos mais diversos mediadores sociais. As representações que fazem e operacionalizam da “macumba” são oriundas desses mediadores e (re) interpretadas de acordo com os es-

paços que estes pequenos sujeitos ocupam na sociedade. Mais do que teorizar, as crianças experimentam sentimentos e vivências concretas a respeito da “macumba”. As representações que constroem emergem a partir de elementos dispostos em seu cotidiano, sejam eles de ordem estética, sejam eles de ordem simbólica. O mundo é apreendido por elas de maneira pragmática. A “macumba” é o operador lógico pelo qual relações e posições sociais são expressas e julgadas pelas crianças. Por meio dela revelam tensões e conflitos nas redes de amizades, afastam e excluem os “outros” ou até mesmo fazem uso dela para explicar a sorte no alcance de objetivos almejados.

As crianças da escola particular contam com um acervo mais diversificado e relativizador de suas representações da “macumba”. A escola parece ser um mediador importante neste sentido, pois por meio de uma política multicultural e de um projeto pedagógico de reconhecimento e respeito às diferenças, as crianças são capazes de desmistificar a religiosidade dos negros africanos escravos no Brasil. O projeto “Brasilis” concretiza a lei 10.639 de diretrizes e bases do Ministério da Educação na qual atesta a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afrobrasileira. Por meio deste projeto o candomblé deixa de ser uma nefasta atitude mágico mística intitulada de “macumba” para ser a religião africana de fundamental importância na formação de nosso país. Diante então do conjunto de informações apreendidas na escola, as crianças repensam a categoria “macumba” de modo a relativizá-la mais. Mesmo quando situada na esfera da magia, ela pode tanto fazer o mal quanto fazer o bem, é acionada de acordo com aquilo que é exigido pelo contexto social.

A LDB 10.639 do MEC, se implementada por meio de um projeto pedagógico multidisciplinar, parece ser uma intervenção de extrema

importância no intuito de se evitar práticas preconceituosas e de intolerância para com as religiões de matriz africana. A existência de uma pedagogia da diferença que desmistifique a relação entre “macumba” e religiões afrobrasileiras é essencial para a transformação da representação dessas religiões no imaginário infantil, tornando possível que as futuras gerações pelo menos sejam capazes de livremente executar um exercício de relativização da categoria “macumba”. Tal exercício parece ser a saída mais plausível para desmistificação da “macumba” na qualidade de magia destinada a fazer o mal, uma vez que, não acredito ser possível dissociar completamente este sentido da categoria no imaginário infantil e também no imaginário adulto. O presente trabalhou buscou, portanto, elucidar algumas das maneiras diversas pelas quais crianças de uma escola particular laica na cidade de Recife – PE trazem a tona as representações que possuem em seu imaginário das religiões de matriz africana, reproduzindo ou resignificando percepções mais usuais da sociedade mais ampla.

Referências bibliográficas

- ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- AUGÉ, Marc. Magia. In: **Enciclopédia Einaudi**, n. 30. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1994.
- BARROS, Sullivan Charles. O medo do feitiço: relações entre magia e poder em Codó/ MA. **Revista Múltipla**, Brasília, ano 5, vol. 6, n. 9, dez. 2000. Disponível em: <<<http://200.199.244.67/revistamultipla/multipla9.pdf#page=37>>>.

- BASTIDE, Roger. A macumba paulista. In: **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- CAMPOS, Roberta B.C. et al. Pesquisando o Invisível: percursos metodológicos de uma pesquisa sobre sociabilidade infantil e diversidade religiosa. **Teoria e Sociedade**, n.17.1, 2009.
- COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1978.
- KOGURAMA, Paulo. A macumba paulistana: as práticas e crenças afro-brasileiras na “metrópole do café”. In: **Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afrobrasileiras na “metrópole do café” 1890-1920**. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre poder e magia no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MONTEIRO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos – CEBRAP**, São Paulo, n. 74, mar. 2006. Disponível em: <<<http://www.scielo.br/pdf/nec/n74/29639.pdf>>>.
- OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a macumba e o espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo**. Dissertação de mestrado. PPG em História Comparada. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007. Disponível em: <<http://teses.ufrj.br/IFCS_M/JoseHenriqueMottaDeOliveira.pdf>>.
- PAIVA JR Geová Silvério de. **Diversidade religiosa nas escolas: a alteridade na sociabilidade infantil**. Relatório Técnico Científico de Pesquisa. Recife: FACEPE, 2008.
- RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: um estudo da perse-**

guição aos terreiros de Alagoas em 1912. Tese de doutorado. PPG em sociologia e antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004. Disponível em: http://www.ifcs.ufrj.br/~ppgsa/doutorado/Texto_completo_46.PRN.pdf

ROSENFELD, Anatol. Macumba. In: **Negro, macumba e futebol**. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007.

A formação de professores para o ensino religioso: mapeamento da produção científica no cenário brasileiro (1995 a 2010)

*Sérgio Junqueira **

Grupo de Trabalho – Educação e Religião

Resumo

Este texto apresenta os resultados do mapeamento da produção científica do Ensino Religioso no período de 1995 a 2010 por meio de livros teóricos, teses e dissertações, artigos em periódicos científicos e artigos em eventos acadêmicos no período supracitado com ênfase aos estudos sobre a formação de professores para o ensino religioso. Cujo objetivo foi o de identificar e analisar a produção do conhecimento sobre o Ensino Religioso por meio do Estado da Arte em diferentes produções em um período pré-determinado, subsidiando a rede dos atuais e futuros pesquisadores do Ensino Religioso brasileiro. Metodologicamente, estabelecida a compreensão do que seja uma produção, a quantificação dos artigos, livros, trabalhos em eventos e trabalhos acadêmicos inventariados foi possível em virtude do mapeamento realizado sobre o tema no lapso temporal definido, seja em versão impressa (em bibliotecas) ou eletrônica (em ambiente web, onde se localizam os periódicos on-line, em sítios de instituições de ensino e ou não)

* Professor Titular da PUC-PR, Livre Docente em Ciências da Religião. Programa de Pós-Graduação em Teologia, Coordenador do Grupo de Pesquisa Educação e Religião. srjunq@gmail.com

ou mesmo em ambas as versões. A pesquisa como um todo mapeou 811 documentos, porém sobre a formação de professores foram 130 documentos. Estes dados contribuíram para o projeto que está sendo desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa Educação e Religião que desde 2007 está mapeando a produção científica no contexto brasileiro sobre este componente curricular do Ensino Religioso enquanto área de conhecimento estabelecida pelo Conselho Nacional de Educação nas Diretrizes Curriculares Nacionais, o que exigirá outras pesquisas para prosseguir neste percurso.

Palavras chave: Educação; Ensino Religioso; Produção Científica; Pesquisa.

Introdução

Os estudos compreendidos como tipo de “estado do conhecimento” que procuram realizar uma análise da produção de um tema organizado em um período estabelecido de tempo contribuem para revelar temáticas e metodologias que são priorizadas pelos pesquisadores, oferecendo elementos importantes para aprimorar a pesquisa em um determinado campo do saber. Estes mapas são fundamentais para acompanhar a constituição de uma área do conhecimento, pois revelam os temas que permanecem ao longo do tempo, assim como as tendências ou os temas silenciados. Para a realização deste mapeamento, o corpus sobre o qual foi elaborada análise deste trabalho são os artigos pesquisados em periódicos, em eventos, teses e dissertações, livros e relatórios de pesquisas.

Neste estudo foi realizado um mapeamento da produção no campo do ensino religioso produzidos em dissertações, teses, artigos de eventos e periódicos, assim como em livros sobre este componente curricular. Procurou-se verificar as mudanças nos temas priorizados, emergentes e silenciados, assim como nas tendências teóricas e metodológicas das pesquisas. As questões que nortearam a análise dessa produção foram: Quais temas e subtemas mais frequentes nesses estudos? Quais autores e referenciais teóricos que fundamentaram as pesquisas? Quais as metodologias e técnicas de coleta de dados utilizadas nestes estudos? Que tendências estão mais evidentes? Quais as temáticas que emergem e quais as esquecidas? Para a constituição do corpus de análise foram selecionados os resumos das fontes já mencionadas organizadas a partir da Plataforma do Curriculum Vitae, Banco de Dados da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Periódicos CAPES, Indexadores como SCIELO, Latindex, Biblioteca Wolfgang Gruen (GPER), Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e Universidade Federal do Paraná. O indicador de busca dos resumos foi às palavras-chaves utilizadas pelos autores das pesquisas, tais como: ensino religioso - ensino religioso escolar – educação religiosa (quando compreendida como componente curricular).

O mapeamento foi realizado com apoio de estudantes da graduação com bolsa do programa de iniciação à pesquisa do PIBIC e por cinco pesquisadores, estes últimos realizaram análise do conteúdo a partir dos resumos com base em fichas que continham informações sobre: título, autor, instituição, objetivo, metodologia e resultados. Por tratar-se de textos com estruturas diferenciadas como artigos de periódicos e de eventos, dissertações, teses e livros a pesquisa exigiu ajustes para poder mapear estes produtos, sendo que as categorias de análise fo-

ram distribuídas em quatro: história e legislação; aspectos metodológicos e epistemológicos; formação de professores; escola confessional.

A primeira categoria sobre a história e legislação compreende os textos que exploram a origem e desenvolvimento desta área de conhecimento que compõe a base nacional comum do currículo e a discussão sobre a legislação. A segunda categoria organiza os trabalhos sobre elementos da metodologia, o processo ensino e aprendizagem, subsídios, seleção de conteúdos, epistemologia e didática da disciplina. Os materiais referentes à formação de professores foram articulados na terceira categoria, com o estudo que se inicia com a experiência da formação expandindo-se com o estudo sobre o currículo. Finalmente, os trabalhos sobre este componente curricular aplicado em instituições explicitamente confessional que apresentam características particulares.

Este longo estudo iniciado em 2007 visa contribuir para uma ampla discussão sobre a identidade pedagógica do Ensino Religioso por meio de análise da produção científica nesta área, a fim de favorecer na formação do (a) professor (a). Ao aprofundar teoricamente essa temática, se faz necessário estabelecer uma análise de contexto destacando a função do Ensino Religioso enquanto área de conhecimento estabelecida pelo Conselho Nacional de Educação nas Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental (1998 e 2010).

Contexto do Ensino Religioso

A contemporaneidade traz uma série de questionamentos, mudanças e desafios diante do momento histórico que estamos vivenciando: a transformação de valores, o capitalismo avançado, o consumo de-

senfreado, uma sociedade de velocidade, de tecnologia, informatizada e virtual.

Neste contexto, a discussão sobre o Ensino Religioso, enquanto área de conhecimento e componente curricular explicitado pela legislação como um elemento da formação integral do educando está pautada no desenvolvimento de uma vivência e uma filosofia de vida fundamentada na ética, na justiça, nos direitos humanos e na defesa da dignidade do ser humano; em outras palavras, na formação para a o exercício da cidadania. Para tal, o Ensino Religioso deve ser trabalhado de forma interdisciplinar, visando à educação integral do aluno, à formação de valores fundamentais, através da busca do transcendente e da descoberta do sentido mais profundo da existência humana, levando em conta a visão religiosa do educando (JUNQUEIRA, 2002, p.104).

Considerando que o Ensino Religioso recebeu pela primeira na história da educação no país o status de área do conhecimento, sendo a quinta área na escala das demais áreas. Essa compreensão está em construção e por isso, a importância de estabelecer suas bases epistemológicas, perfil e tendências para sua consolidação. Esse entendimento parte do princípio de que um dos meios para se atingir esta finalidade é identificar e analisar a produção de conhecimento.

Nesse sentido optou-se para este estudo, o recorte histórico entre o período de 1995 a 2010, porque foi nesse período em que foi estabelecido um movimento nacional de professores para a instalação do FONAPER (Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso) o qual contribuiu com as discussões sobre o Ensino Religioso na LDB (Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional) 9394/96, sancionada em 20 de dezembro de 1996, e a revisão do artigo 33 sobre este componente curricular através da Lei nº 9475/97.

Compreende-se que para alcançar os objetivos propostos para a efetivação desse componente curricular o caminho seria através do estudo sobre o estado da arte ou estado do conhecimento que é veiculado nesse ensino. Por isso esse estudo tem a abordagem qualitativa e uma metodologia exploratória e histórica analítica, para identificar e analisar a produção do conhecimento no Ensino Religioso. Esse trabalho apoia-se na análise dos registros da produção científica produzidos no Brasil ao longo do século XX e na primeira década do século XXI, tendo em vista estabelecer a identidade desta disciplina inserida no currículo escolar das escolas públicas.

Compreende-se que a pesquisa de abordagem qualitativa ganha novo significado, passando a ser concebida como uma trajetória circular em torno do que se deseja compreender, não se preocupando única e/ou aprioristicamente com princípios, leis e generalizações, mas voltando o olhar à qualidade, aos elementos que sejam significativos para o observador-investigador.

Essa abordagem qualitativa reúne dados por meio de entrevistas e observações, técnicas. Alguns dados podem ser quantificados, como no caso do censo ou de informações históricas sobre pessoa ou objetos estudados, mas em geral a análise é interpretativa. Porém, os (as) pesquisadores (as) codificam os dados de uma forma que permita que sejam eticamente analisados.

A capacidade de ir além do senso comum pela reflexão, no pensamento crítico, revisitando os fenômenos e aplicando o olhar investigativo foi o percurso para iniciarmos a pesquisa. De forma sistemática e crítica procura-se conhecer um objeto analisando profundamente em suas diferentes características por um conjunto de princípios que o organizam. Para este conhecimento foi necessário um percurso de

procedimentos (descrições, explicações, interpretações, orientações, coleta de dados, métodos e análises) fundamentados por uma razão ou uma teoria que sustentarão todo este processo.

A característica essencial da pesquisa é que ela deve objetivar o avanço do conhecimento. O conhecimento científico tem uma grande relevância para o meio acadêmico e, conseqüentemente, para o desenvolvimento cultural de um país; pois os(as) pesquisadores(as) movidos(as) de criatividade, investigação, criticidade e cientificidade desenvolvem suas pesquisas e produções intelectuais comprometidos(as) com os avanços tecnológicos e científicos que a sociedade contemporânea nos apresenta.

Porém, para que este conhecimento seja valorizado e sirva de referência para posteriores estudos e avanços, se faz necessária a sua divulgação. O acesso ao conhecimento gerado, portanto, é extremamente importante para a evolução das comunidades científicas, visto que nos apropriamos de novos pontos de vista, conceitos, métodos, técnicas, instrumentos, ferramentas, enfim, tendências e perspectivas que norteiam a construção do saber de uma área de conhecimento.

Para se chegar à aquisição do conhecimento científico é necessário o uso de métodos que possibilitem ao(a) pesquisador(a) sair de uma posição de expectador (a) passivo (a) e passe, através das suas hipóteses, a ser o(a) problematizador (a) utilizando os resultados obtidos para as ações e decisões, retroalimentando assim os resultados. É desta forma que o conhecimento científico é construído, a partir de novas teorias e de novas leis, ao se explicar novos fatos e fenômenos fundamentado na verificação e correspondência com a realidade do fenômeno.

As pesquisas procuram desenvolver declarações de verdades relevantes que possam ser utilizadas para explicitar situações que des-

crevam relações de interesse coletivo. No campo das Ciências Sociais destaca-se a pesquisa qualitativa, a qual é fundamentalmente interpretativa, inclui-se nesta perspectiva, o desenvolvimento da descrição de um cenário que colabora na identificação de categorias sustentadas em teorias. Dentre estas pesquisas, encontra-se o “estado da arte” ou “estado do conhecimento.

Embora recentes no Brasil, os estudos de estado da arte pois são sem dúvida, de grande importância, pois pesquisas desse tipo é que podem conduzir à plena compreensão do estado atingido pelo conhecimento a respeito de determinado tema – sua amplitude, tendências teóricas, vertentes metodológicas. A relevância de pesquisas do tipo estado da arte está em acompanhar e pontuar o movimento do conhecimento em um determinado período, permitindo conseqüentemente compreendê-lo em perspectivas relacionáveis no que concerne a contextos históricos, políticos e sociais.

Sendo que o termo estado da arte resulta de uma tradução literal do Inglês, e tem por objetivo realizar levantamentos do que se conhece sobre um determinado assunto a partir de pesquisas realizadas em uma determinada área.

Esses estudos são necessários no processo de evolução da ciência, a fim de que se ordene periodicamente o conjunto de informações e resultados obtidos, favorecendo a organização que mostre a integração e configuração emergentes, as diferentes perspectivas investigativas, os estudos recorrentes, as lacunas e as contradições (FERREIRA, 2002, 258 ss.).

Salienta a autora, que num estado da arte é necessário considerar categorias que identifiquem, em cada texto, e no conjunto deles as facetas sobre as quais o fenômeno vem sendo analisado. Os objetivos desses trabalhos não se restringem a identificar a produção, mas ana-

lisá-la, categorizá-la e revelar os múltiplos enfoques e perspectivas. As pesquisas do tipo estado da arte têm nas revisões bibliográficas suas principais aproximações, pois “analisam a produção bibliográfica em determinada área [...] fornecendo o estado-da-arte sobre um tópico específico, evidenciando novas ideias, métodos, subtemas que têm recebido maior ou menor ênfase na literatura selecionada” (NORONHA e FERREIRA, 2000, p. 191).

Os diversos autores André (2002), Mazzotti (2002), Angelucci (2004), Ventorin (2006), Ferreira (2002) Romanowski (2002) que escrevem sobre o estado da arte nos afirmam que nos últimos quinze anos tem se produzido um conjunto significativo de pesquisas conhecidas pela denominação “estado da arte” ou “estado do conhecimento”. Definidas como de caráter bibliográfico, elas parecem trazer em comum o desafio de mapear e discutir certa produção acadêmica em diferentes campos do conhecimento, tentando responder que aspectos e dimensões vêm sendo destacados e privilegiados em diferentes épocas e lugares, de que formas e em que condições têm sido produzidas certas dissertações de mestrado, teses de doutorado, publicações em periódicos e comunicações em anais de congressos e de seminários. Também são reconhecidas por realizarem uma metodologia de caráter inventariante e descritivo da produção acadêmica e científica sobre o tema que busca investigar, à luz de categorias e facetas que se caracterizam enquanto tais em cada trabalho e no conjunto deles, sob os quais o fenômeno passa a ser analisado. Apesar dessa técnica ser pouco conhecida entre os pesquisadores do Brasil, ela é bem recebida e utilizada, sobretudo, na área da educação.

A literatura especializada tem evidenciado de maneira imperativa a necessidade de acompanhar o desenvolvimento, as transformações

e inovações que buscam tornar os campos da educação e seus profissionais cada vez mais competentes para atender, com propriedade, aos anseios daqueles que vêm conquistando o direito à educação. Neste aspecto os estados da arte podem:

Significa uma contribuição importante na constituição do campo teórico de uma área de conhecimento, pois procuram identificar os aportes significativos da construção da teoria e prática pedagógica, apontar as restrições sobre o campo em que se move a pesquisa, as suas lacunas de disseminação, identificar experiências inovadoras investigadas que apontem alternativas de solução para os problemas da prática e reconhecer as contribuições da pesquisa na constituição de propostas na área focalizada (ROMANOWSKI, 2006, p. 39).

Esta análise do processo de evolução da ciência, a fim de que se ordene periodicamente o conjunto de informações e resultados já obtidos, favorecendo a organização que mostre a integração e a configuração emergentes, as diferentes perspectivas investigadas, os estudos recorrentes, as lacunas e as contradições; não se restringe apenas a identificar a produção, mas analisá-la, categorizá-la e revelar os múltiplos enfoques e perspectivas (INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA. Estados do conhecimento - Disponível em: <http://www.inep.gov.br/comped/estudos/default.htm> Acesso em 09 de junho de 2010.)

Para desencadear um processo de análise qualitativa dos estudos produzidos nas diferentes áreas do conhecimento, um levantamento e uma revisão do conhecimento produzido sobre o tema é um passo indispensável; pois este tipo de estudo caracteriza-se por ser descritivo e analítico. Ao realizar uma pesquisa do tipo estado da arte, são necessários os seguintes procedimentos:

Definição dos descritores para direcionar as buscas a serem realizadas; localização dos bancos de pesquisas, teses e dissertações, catálogos e acervos de bibliotecas, biblioteca eletrônica que possam proporcionar acesso a coleções de periódicos, assim como aos textos completos dos artigos; estabelecimento de critérios para a seleção do material que compõe o corpus do estado da arte; levantamento de teses e dissertações catalogadas; coleta do material de pesquisa, selecionado junto às bibliotecas de sistema COMUT ou disponibilizados eletronicamente; leitura das publicações com elaboração de síntese preliminar, considerando o tema, os objetivos, as problemáticas, metodologias, conclusões, e a relação entre o pesquisador e a área; organização do relatório do estudo compondo a sistematização das sínteses, identificando as tendências dos temas abordados e as relações indicadas nas teses e dissertações; análise e elaboração das conclusões preliminares (ROMANOWSKI, 2002. p.p. 15 e 16).

Os dados coletados em estudos do tipo estado da arte ou estado do conhecimento indicam a atenção que os pesquisadores dão à temática. Além de apontar para que aspectos da área da educação voltam-se a preocupação dos pesquisadores, apontam os temas, subtemas e conteúdos priorizados em pesquisas e mostram a necessidade de algumas pesquisas, ou seja, mostram que alguns temas são quase que totalmente silenciados.

Os estudos de tipo de estado da arte evocam aspectos pontuais como um curso ou uma área de formação com sua proposta específica e os temas que têm preocupado os pesquisadores. Outro aspecto que esses estudos mostram são os tipos de pesquisa utilizados nas investigações. Tais pesquisas estão apoiadas na análise de depoimento, nos estudos de um caso, nos estudos de caso do tipo etnográfico, descri-

tivos exploratórios, de pesquisa-ação, pesquisa ação-colaborativa, nos estudos que fazem a análise da prática pedagógica, a história de vida, a autobiografia, análise das práticas discursivas, pesquisa teórica, pesquisa bibliográfica.

Nesta perspectiva, esta pesquisa almeja compreender a formação do conceito sobre o Ensino Religioso a partir de autores que articularam suas reflexões e experiências nesta temática, de forma a construir um corpo de fundamentação. A difusão das etapas deste processo de mapeamento da construção da identidade do Ensino Religioso é de fundamental importância para que a comunidade acadêmica posicione-se diante dos registros desta pesquisa.

O caminho percorrido para a análise de dados seguiu os seguintes passos: 1- Levantamento do referencial bibliográfico para análise documental; 2- Levantamento do referencial teórico para estado da arte ou estado do conhecimento, análise qualitativa, pesquisa histórica exploratória; 3- Validação dos indicadores; 4- Aplicação dos indicadores na análise, categorização e interpretação das contribuições teóricas.

Considerando o objetivo proposto, o procedimento metodológico escolhido foi à pesquisa exploratória, por meio de levantamento bibliográfico. Dessa forma, levou-se a efeito o trabalho de identificação das obras, análise e interpretação das informações contidas na contracapa, apresentação, introdução e conclusão.

Assim, com relação ao objetivo proposto para esta pesquisa, à metodologia empregada possibilitou o estudo a partir da análise de conteúdo, utilizou-se, para isso, uma vertente histórica, uma tipologia e análise tendo como referencial teórico Laurence Bardin (1977).

Quanto à vertente histórica, optou-se por este recorte histórico porque tivemos neste período fatos importantes como a aprovação

da LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) 9394/96 e também a Lei 9475/97, que traz uma nova redação para o artigo 33; em 1998 com a publicação de diretrizes para a formação dos professores, as quais orientam para uma nova caracterização ao Ensino Religioso. E também foi neste ano que se comemorou os quinze anos da instalação do FONAPER (Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso).

Quanto à tipologia, foram considerados os livros elaborados na perspectiva de sistematização sobre o Ensino Religioso. Aqui vale ressaltar que não é um estudo sobre os textos didáticos utilizados por estudantes alunos ou livros que acompanham orientam professores de como empregar os livros didáticos. Para tal, considerou-se as orientações elaboradas, segundo a Comissão de Avaliação de Livros, a qual define o livro como um produto impresso ou eletrônico e que possua registro ISBN ou ISSN (para obras seriadas) e que contenha , no mínimo cinquenta páginas publicadas por uma editora pública ou privada, associação científica, instituição de pesquisa ou órgão oficial. Os livros são uma produção intelectual que resultam de investigação nas diferentes modalidades, tais como: obras integrais, coletâneas, dicionários ou enciclopédias, anais (texto completo) desde que o conteúdo traduza a natureza científica da produção e assumam três quesitos: relevância temática; inovação; potencialidade do impacto.

Dos 811 documentos analisados (122 dissertações de mestrado, 21 teses de doutorado, 458 artigos em eventos, 130 artigos em periódicos e 79 livros teóricos sobre o Ensino Religioso tivemos a intencionalidade de compreender a questão do campo de pesquisa sobre este componente curricular, pois para se constituir como um “campo” de

pesquisa é necessário definir os limites ou fronteiras próprias da estruturação de um campo científico visando clarificar o objeto que se estuda focadamente, distinguindo-se de outros, mesmo que cada campo se inscreva na interface de outros campos que integram um sistema de conhecimentos mais vastos.

Com essa identificação esperamos contribuir para estabelecer dois percursos epistemológico e praxiológico (metodologia, didática) e estes possam orientar a formação do profissional que atuará junto a este componente curricular.

Fazer ciência é uma tarefa crítica e reflexiva, é manter uma constante atenção epistemológica para afastar a possibilidade de enxergar o real com olhar conturbado, justamente por que os objetos de estudo das ciências humanas estão muito próximos do cotidiano dos investigadores. É fundamental dentro das Ciências Sociais o emprego da teoria rigorosa como observação sistemática da realidade. Isso posto nos leva a considerar a ideia de campo científico do autor, creio que a mesma que tinham em mente as autoras para afirmar a impossibilidade no momento de considerar a formação do professor como um campo científico de pesquisa (JARDILINO, 2010).

De forma geral os diferentes autores produziram seus respectivos trabalhos sobre a história, a identidade, a legislação do Ensino Religioso no contexto brasileiro. Outro aspecto abordado foram os elementos sobre a questão da metodologia, subsídios, conteúdos para o cotidiano da sala de aula, assim como sobre a formação de professores, além do trabalho realizado sobre as Escolas Confessionais, vejamos o quadro geral da distribuição desta produção:

Categorias	Teses	Dissertações	Textos de Eventos	Eventos de educação	Eventos de Teologia/CR	Eventos de Ensino Religioso	Artigos em Periódicos	Livros	TOTAL
TOTAL	21	122	458	63	89	306	131	79	811

Formação de professores

A partir de 1997 a questão da formação de professores foi direcionada aos sistemas de ensino, cada Estado e Município passou a definir o perfil e o processo formador dos profissionais para atuarem junto a este componente curricular, simultaneamente surgiram licenciaturas específicas com currículo direcionado para a formação inicial voltado ao Ensino Religioso Escolar. As diferentes publicações discutiram a formação inicial e continuada, presencial e a distância, registrando a experiência em estados como Santa Catarina, Paraná, Minas Gerais (Belo Horizonte), Rio Grande do Norte (Natal), Paraíba, Piauí (Teresina) e Pará. Pesquisas voltadas a compreensão de aspectos como a diversidade e o Ensino Religioso na formação do professor, o foco do ensino fundamental e da educação infantil, o uso do livro didático e de subsídios como a revista diálogo como recurso para capacitação docente, ou ainda associações que promovem políticas formadoras como ASSINTEC no Paraná e o FONAPER que articulou as Diretrizes para

orientar a formação no país. Entre os trabalhos aqui realizados existem diversas que além de documental, bibliográfico, histórico foram executadas ações de campo com entrevistas, questionários e outros instrumentos, existem pesquisas com análise do discurso para a compreensão do profissional que atua com esta disciplina em diferentes regiões do país.

Ao analisar os 130 documentos sobre a formação dos professores de ensino religioso é notório que a metodologia das pesquisas é documental, bibliográfica, com frequência no campo da formação continuada, um campo ainda a ser explorado em decorrência da especificidade das diferentes exigências dos Estados brasileiros. Percebe-se que nas referências existem poucas bibliografias clássicas da área de educação sobre a formação de professores, um campo que está sendo ampliado especialmente pela Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação (ANPED) pelo Grupo de Trabalho (GT) 8, porém ao analisar as dissertações (11) e teses (01) que tivemos acesso na íntegra verificamos que entre as obras mais citadas estão: *Processo de escolarização do Ensino Religioso* (JUNQUEIRA, S. Vozes, 2002); *O Ensino Religioso no Brasil* (JUNQUEIRA, S.; WAGNER, R. Champagnat, 2004); *Ensino Religioso e sua relação pedagógica* (MENEGETTI, R; WASCHOWICZ, L.; JUNQUEIRA, S. Vozes, 2002); *Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas e perspectivas* (FIGUEIREDO, A. Vozes, 1995); *Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso* (FONAPER, Ave Maria, 1997); *Referencial Curricular para a proposta pedagógica da escola* (FONAPER, Fonaper, 2000 *Ensino Religioso e formação docente: Ciências da Religião e Ensino Religioso em Diálogo* (SENA, L. Paulinas, 2006); *Ensino Religioso na Escola* (GRUEN, W. Vozes, 1995); *Ensino Religioso: memória e perspectiva* (JUNQUEIRA, S.; OLIVEIRA,

L., CHAMPAGNAT, 2005). Quanto ao impacto tivemos 19 trabalhos apresentados em eventos repercursão nacional: oito no EDUCERE (IV um trabalho, VI dois trabalhos, VII três trabalhos, VIII um trabalho, IX um trabalho), dois na ANPED sul (VII), três no ENDIPE (XII um, XIV dois); dois ANPTECRE (II) e quatro na SOTER (XXII um, XXIII três). Quanto aos artigos, temos dezesseis artigos em revista Qualis: Revista Diálogo Educacional (cinco); Revista Pistis & Praxis (sete); Estudos da Religião (três); Religião & Cultura (três) e Ciência e Religião – História e sociedade (um). Uma área que demonstra a fragilidade das pesquisas é a publicação dos livros, pois os dois únicos são obras organizadas com ensaios.

Categories	Teses	Dissertações	Textos de Eventos	Eventos de educação	Eventos de Teologia/CR	Eventos de Ensino Religioso	Artigos em Periódicos	Livros	TOTAL
Formação de professores	02	18	79	14	15	50	29	02	130

Considerações Finais

As pesquisas no campo da formação de professores para o ensino religioso no cenário brasileiro discute com maior ênfase a formação continuada, a compreensão e consequências dos cursos de formação

inicial ainda é limitada. Percebe-se que ausência de uma reflexão sistematizada para verificação da atuação do egresso junto a prática pedagógica, lembrando que o primeiro curso é de 1997 o que permitiria estudos sobre a relação da formação inicial, prática de ensino e formação continuada. É significativo considerar o fato de que os estudos sobre o professor do ensino religioso não explicita a relação com estudos mais sobre formação docente no campo pedagógico, esta interação surge ainda de forma fragilizada. Este percurso reflete na carência de livros sobre o tema, já que a quantificação está presente em textos expostos nos eventos e que posteriormente percebe-se que não foram transformados em artigos de periódicos qualificados e não evoluíram para outros estudos mais balizados. A pesquisa mais estruturada sobre a formação docente é um campo ainda a ser perseguido.

Referências

- BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa / Portugal, Edições 70, 1977.
- FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. As pesquisas denominadas “estado da arte”. *Educ. Soc.* [online]. 2002, vol. 23, no. 79 [citado 2009-03-31], pp. 257-272. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010173302002000300013&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0101-7330. doi: 10.1590/S0101-73302002000300013 Acesso em 12 de julho de 2010.
- FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO, Normas para habilitação e admissão de Professores de Ensino Religioso, Blumenau, Mimeo, 1997.

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO, Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso. São Paulo: Ave Maria, 1997.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA. Estados do conhecimento. em: <http://www.inep.gov.br/comped/estudos/default.htm> Acesso: 09/062010)

JARDILINO, José Rubens L.; PASSOS, Laurizete Gerragut; HOBOLD, Márica; ANDRÉ, Marli; DURAN, Marília Clret Geraes. Contornos de um campo de pesquisa: considerações a partir d a produção sobre formação de professores divulgada no GT 08 da ANPED, 2000-2010. Natal: ANPED, 2011.

JUNQUEIRA, S.; DISSENHA, I.C.P.; BARBOSA, S.R. Eventos acadêmicos: A construção da identidade do Ensino Religioso nos acontecimentos e trabalhos científicos. In: Estudos Teológicos / Escola Superior de Teologia – Vol. 50 – n.1 – jan./jun. 2010, São Leopoldo: Sinodal.

JUNQUEIRA. Sérgio Rogério Azevedo. O processo de escolarização do Ensino Religioso no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002.

MESSINA, Graciela. Estudio sobre el estado da arte de la investigacion acerca de la formación docente en los noventa. Organización de Estados IberoAmericanos para La Educación, La Ciência y La Cultura. In: REÚNION DE CONSULTA TÉCNICA SOBRE INVESTIGACIÓN EN FORMACIÓN DEL PROFESSORADO. México, 1998.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DESPORTO, Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei n. 9.394/96, Rio de Janeiro, Quality-mark, 1997.

NORONHA, Dayse Pires; FERREIRA, S.M.S.P. Revisões de literatura. In: Bernadete Santos. Campelo Beatriz Valadares Andon; Jannette

- Marguerite Kremer (Org.). Fontes de informação para pesquisadores e profissionais. Belo Horizonte, MG, UFMG, 2000.
- REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Lei 9.475 [22 de julho de 1997, que dá nova redação ao artigo 33 da Lei (9.394/96) de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: Senado Federal, 1997.
- ROMANOWSKI, Joana Paulin. As licenciaturas no Brasil: um balanço das teses e dissertações dos anos 90. Tese (Doutorado) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- ROMANOWSKI. Joana Paulin; ENS, Romilda Teodora. As pesquisas denominadas do tipo “estado da arte” em educação. Revista Diálogo Educacional, Curitiba, v.6, n.19, p.37-50, set/dez.2006.

Educação e alteridade: análise acerca do lugar que os segmentos LGBTTTI ocupam no currículo da disciplina de Ensino Religioso em escolas estaduais de Recife

*Aurenéa Maria de Oliveira **

Resumo

A disciplina de Ensino Religioso (ER), com oferta “garantida” nas escolas públicas pela atual LDB de 1996, possui em sua concepção/reconfiguração atual, conteúdos programáticos emblemáticos/fronteiriços e enviesados que servem como campo de investigação cultural acerca do entendimento de lugares que segmentos socialmente marginalizados ocupam dentro de cosmologias religiosas circulantes no Brasil. Assim, através do currículo e dos componentes ministrados nesta disciplina, podemos analisar e questionar demarcações feitas em torno de posições inferiores e/ou não que grupos como o LGBTTTI, por exemplo, possuem, especialmente quando essas demarcações implicarem em estímulo a práticas de domesticação, estigmatização, intolerância e violência, isso como reflexo de perspectivas homofóbicas e/ou, por outro lado, quando estas delimitações implicarem em respeito às diferenças e diversidade sexual com promoção de subversão a pos-

* Aurenéa Maria de Oliveira é doutora em Sociologia pela UFPE. É professora Adjunta II da Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Educação, Departamento de Fundamentos Sócio-Filosóficos da Educação e Programa de Pós-Graduação em Educação (Núcleo de Teoria e História da Educação). E-mail: aurenea@yahoo.com.br.

turas e relações heteronormativas. Neste caso, este é o principal objetivo desta pesquisa, iniciada em 2013 com financiamento da FACEPE (Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco), em escolas estaduais da cidade de Recife-PE. Para tal trabalhamos numa perspectiva teórica e metodológica pós-estruturalista.

Palavras-Chave: Educação; Ensino Religioso; Currículo; Religião; LGBTTI.

1. O Cenário Plural Atual

O cenário contemporâneo, globalizado e multicultural, tem sido marcado pela diversidade. Tal diversidade tem pedido a coexistência com as diferenças, pois estas evidenciam sociedades plurais que pedem cada vez mais a tolerância e o respeito ao não-semelhante. O multiculturalismo/pluralismo existente atualmente tem, entre outros elementos, suas explicações assentadas na questão destacada por Mouffe (1993), segundo a qual, ao contrário do que se pensava, o fim do comunismo não conduziu a uma passagem, a uma transição suave para uma democracia pluralista; opostamente, o término de tal regime implicou no fato de as democracias assistirem atônitas à implosão de diversos tipos de conflitos que colocam em questão a concepção de universalismo, reacendendo o debate em torno deste e do particularismo (MOUFFE, 1993, p. 223).

Para Burity (1999), muitos dos conflitos atuais adveem do fato de a diversidade cultural apontar em termos políticos para a necessidade de reconhecimento nas esferas públicas dos direitos de determina-

dos grupos excluídos, marginalizados, historicamente (Burity, 1999, p. 02), grupos que revelam ao político uma pluralidade de demandas que clamam por serem atendidas em uma democracia que acenou para todos com ideais até então empiricamente inconciliáveis de igualdade e liberdade. Sobre essa diversidade Semprini (1997) coloca que ela é a “resultante de um processo de mistura e de encontro de diferenças sem precedência na história da humanidade” (SEMPRINI, 1999, p. 09), processo esse denominado para ele de multiculturalismo.

O debate sobre as diferenças abre espaço para a questão da inclusão social e do lugar das minorias e de seus direitos frente à maioria e ao regime democrático e dentro dessa discussão, Vázquez (2003) sinaliza para a criação de um projeto político baseado na valorização positiva da diversidade cultural o que alude ao respeito às identidades não como reforço ao etnocentrismo, mas, como caminho para a coexistência, a convivência entre grupos diferentes, para o respeito às minorias tanto nacionais como globais (VÁZQUEZ, 2003, p. 11).

Assim sendo, ante um cenário mundial globalizado, plural do ponto de vista das diferenças religiosas, sexuais, étnicas etc., cenário este que pede tolerância e respeito a não-semelhança do Outro e que igualmente pede reparações históricas para com demandas marginalizadas que reivindicam vez e voz dentro das sociedades, faz-se relevante analisar discursos sobre o lugar que no currículo da disciplina de Ensino Religioso, determinadas minorias, como as LGBTTTI, marcadas por relações de intolerância social, pois, excluídas historicamente, ocupam nesse espaço de disputa de poder no campo educacional.

Dessa forma, no caso específico desse artigo, fruto de pesquisa financiada pela FACEPE, o que pretendemos sublinhar, levando em consideração o contexto atual com seus debates sobre globalização e diferença

é como especificamente nesse tipo de ensino, isto é, o Ensino Religioso, isso em escolas públicas da cidade de Recife, é entrecruzada a discussão sobre pluralidade religiosa e diversidade sexual no campo curricular dessa disciplina. Para tal, trabalhamos com uma perspectiva de tolerância não moderna posto que, sua conceituação não implica no fato de que tolerar deve significar o suportar o Outro diferente, mas sim, admitir que a verdade desse Outro possa estar noutra lugar que não naquele em que nós fomos acostumados (as) a vislumbrar. Desse modo, a noção de tolerância neste sentido, transpõe um limite crítico com a crise da ideia de verdade na medida em que a antipatia às convicções alheias devem ser contrabalançadas às nossas convicções (RICOUER, 2000, p. 22).

2. Ensino Religioso, Sexualidade e Currículo

A Resolução CEE/PE Nº 5, de maio de 2006, em seu artigo 3º, dispõe que a oferta do Ensino Religioso nas escolas públicas integrantes do Sistema de Ensino do Estado de Pernambuco deve ser de matrícula facultativa, tendo caráter interconfessional. Isto implica na expressão da diversidade cultural-religiosa da sociedade brasileira através de conteúdos e objetivos que ressaltem o respeito às diferentes crenças, excluindo qualquer forma de proselitismo.

Neste aspecto, do ponto de vista da elaboração da lei sobre a disciplina, há uma preocupação com o exercício da alteridade, o que sinaliza para uma orientação de currículo em sintonia com alguns debates contemporâneos em torno do lugar que determinadas minorias ocupam nas diversas cosmologias religiosas. Assim, há um investimento no trato desse currículo com o diálogo sobre temas transversais, incluindo aqui a questão da sexualidade.

Desse modo, no caso dessa pesquisa, iniciada em maio deste ano, o problema que emerge refere-se a procurar entender como as políticas curriculares que envolvem a disciplina de Ensino religioso lidam e tratam a diferença religiosa entrecruzando-a a diferença sexual? Que possíveis relações de tolerância e intolerância veem sendo estabelecidas nesse contexto, através dessa disciplina, envolvendo entre outras diversidades o trato com a diversidade sexual?

Sobre a diversidade sexual, estatísticas dão conta em vários países, e no Brasil também, do alto grau de intolerância que se manifesta em torno dos segmentos LGBTTTI (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Transgêneros, Travestis e Intersex). Na escola então, essa discussão exhibe não somente grau de violência e agressão física e simbólica, mas, sobretudo, elevado índice de má formação de educadores através do não investimento em políticas públicas e curriculares que discutam com seriedade e atualidade a sexualidade (OLIVEIRA, 2001; NOVENA, 2004; OLIVEIRA & MIRANDA, 2013). Neste sentido, a participação de grupos religiosos tem sido fundamental para a inviabilização e o não investimento nessas políticas; a título de exemplo, citemos o caso recente da cartilha anti-homofóbica em que determinados grupos pressionaram no sentido de sua não inserção nas escolas, denominando-as de “*kit gay*” e a atual discussão da “*cura gay*”.

Assim, é que nessa pesquisa sexo e gênero, trabalhados segundo a compreensão de Butler (2003, 2006, 2008), são lidos como construídos social e culturalmente. Neste aspecto, a discussão acerca da diversidade sexual, tanto a partir da ótica da subversão sexual, como da manutenção de posturas estigmatizadas em relação ao público LGBTTTI, envolve a compreensão dessas categorias, interrelacionando-as ao conceito de identidade, esta entendida, como algo fluído/dinâmico, ou seja, não fixo.

É nesta perspectiva de fluidez que igualmente trabalha-se com o currículo, pois este percebido como eminentemente marcado pela presença de valores sociais, é compreendido por meio das conceituações de Lopes e Macedo (2011) e Matos e Paiva (2007) que envolvem noções como as de hibridismo de Canclini¹ e de criação cotidiana de Oliveira (2012); tais noções defendem que o exame daquele (currículo), pela ótica da hibridização e das construções/reconstruções que se efetuam no cotidiano, oferece alternativas para se refletir sobre a complexidade social, especialmente nos âmbitos culturais e políticos (MATOS & PAIVA, 2007). Assim, criticando o pensamento mais formal e técnico acerca do currículo, porque tendem a enxergá-lo de maneira “pura”, essas autoras optam por uma leitura híbrida que possibilita observar a presença e embate de grupos na elaboração de suas propostas (ID.).

Neste sentido, a teoria da hegemonia discursiva elaborada por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1985), desenvolvida, sobretudo a partir de uma releitura da obra de Gramsci, torna-se também pertinente no trato com o currículo posto que é útil na análise das lutas que ocorrem em torno das propostas que envolvem a confecção deste. No caso específico do Ensino Religioso, o modelo agonístico que defendem estes autores pode ser interessante quando aplicado à observação de propostas/projetos/modelos curriculares que se pretendam tolerantes e promotores da alteridade (OLIVEIRA, 2012).

1 Para as autoras “Uma das questões básicas que podem ser assinaladas nos usos contemporâneos do termo hibridismo é a ruptura com a idéia de pureza e de determinações unívocas. A hibridação não só se refere a combinações particulares de questões díspares, como nos lembra que não há formas (identitárias, materiais, tecnologias de governo, etc) puras nem intrinsecamente coerentes, ainda que essa mescla não seja intencional. Esse novo híbrido é uma ruptura e uma associação ao mesmo tempo, uma simultaneidade impossível do mesmo e do outro” (MATOS & PAIVA, 2007, p. 188).

Assim, segundo Mendonça (2007), a perspectiva de hegemonia em Laclau e Mouffe, se estabelece, entre outros fatores, por meio de um discurso aglutinador, posto que este é promovedor de unidade na diferença (MENDONÇA, 2007, p. 250), ou seja:

A hegemonia é uma relação em que uma determinada identidade, num determinado contexto histórico, de forma precária e contingente, passa a representar, a partir de uma relação equivalencial, múltiplas identidades (IBID., p. 251).

Desse modo, no plano do currículo, o entendimento da confecção de processos hegemônicos, pensados de modo híbrido/fluído e conflitivo, possibilita-nos a compreensão acerca da composição/elaboração de propostas curriculares que envolvam a postura e defesa de projetos interligados a segmentos sociais religiosos em disputa (OLIVEIRA, 2012). Neste aspecto, o que nos interessa é visualizar como discursivamente a construção do currículo de ER vem se dando numa perspectiva de formulação/modelo hegemônico que destaque a tolerância e a pluralidade religiosa e sexual numa sociedade que se diz democrática e diversificada como a nossa.

Destarte, a leitura agonística de Laclau e Mouffe se opondo a uma visão antagonista², que vislumbra no outro um inimigo, dá margem a que observemos e analisemos os embates em torno da confecção dos

2 Segundo Mendonça (2003) “Tendo em vista a noção de antagonismo relacionar-se a discursos políticos inimigos, no sentido de um sempre buscar a aniquilação completa do outro – é um momento de guerra total, no sentido mais estrito do termo – não há qualquer possibilidade de compartilharem elementos comuns. Sendo mais enfático: a afirmação de um discurso dá-se na negação completa do outro (o discurso antagonístico). Em termos políticos, isso gera uma situação de completa negação recíproca. É por isso que, politicamente, ‘não há possibilidade de compartilharem sentidos ou de estabelecerem universais mínimos de convivência” (MENDONÇA, 2003, p. 137).

projetos curriculares por meio da formulação de consensos conflituais e parciais onde, o outro é percebido como um adversário, e um adversário legítimo dentro de uma arena que de fato se queira democrática e plural. A noção de tolerância que emerge daí relaciona-se com a ideia de respeito e legitimidade da diferença, do adversário, pois, como afirma Mendonça (2003):

O ponto fundamental da noção filosófica de agonismo – que a diferencia radicalmente da de antagonismo – não é a competição, ou a disputa (que o antagonismo apropriado pela Teoria Política também supõe), mas a existência de regras que fazem com que os adversários partam para sua luta de um ponto comum, de modo que a disputa não ocorra com o fim de destruir o oponente, mas pela legitimidade de um discurso em detrimento de outro. O “debate judiciário”, a “competição oratória”, diante de um público espectador, representam a competição agônica diante de regras previamente ajustadas e na presença de testemunhas que lhe dão legitimidade (MENDONÇA, 2003, p. 139).

Desse modo, é a partir das referências teóricas mencionadas que se pretende trabalhar essas questões. Mais uma vez destaca-se que a discussão que se busca implementar em torno do pluralismo religioso e sexual está intimamente ligada a questões maiores, relacionadas ao atual multiculturalismo social que atesta “o potencial de conflitividade que se abriga nas estratégias de delimitar o espaço próprio de existência ou reconhecimento social de cada um” (BURITY, 1997, p. 109). Tal discussão interliga-se à área da Educação, especificamente às discussões acerca de um Ensino Religioso plural, tendo em vista a preocupação com o estímulo a atitudes, posturas tolerantes que não eliminando

o conflito, no entanto, busquem não estimular a guerra através de concepções que enxergam no diferente o inimigo a ser eliminado.

3. Ensino Religioso: relações entre cultura, democracia e alteridade

O Ensino Religioso é considerado por muitos como tendo caráter social, pois se assume que ele permite desenvolver processos de ensino-aprendizagem em que o ser humano se volta para a própria cultura em seus fundamentos simbólicos e diversificados. Como processo educacional, tal disciplina requer forma integrada de ação dentro do ambiente escolar, o que implica proposta interdisciplinar embasada pela relação entre Religião e Ciência. Como componente da educação básica, insere-se no trabalho em torno da identificação de valores que compõem a sociedade (OLIVEIRA & SILVA, 2012).

Assim é necessário que a disciplina, para atender aos preceitos curriculares atuais, adentre em questões de ordem socioantropológica que visem investir na capacidade democrática de promoção de atitudes de respeito à diferença do outro. Essa promoção de atitudes de respeito acontece, no entanto, no processo que, por sua vez, decorre da significação/ressignificação cultural. O mundo não se preestabelece, e a cultura é, portanto, produto da atividade humana constituída e mantida por quem vive e faz ação, interrelacionando-se. A sociedade, então, é constituída e mantida por/nesse processo dinâmico (ID.).

Assim, dentro do ER o que se coloca como problema para o educador nas sociedades democráticas contemporâneas relaciona-se a como educar, na diversidade, com base nos símbolos ou nas simbologias/

cosmologias religiosas o que implica em investir, entre outros itens, no debate entre:

a) *Religião e Cultura* - concebendo-se a religião como sistema inserido na cultura, Geertz (1989) observa que ela (cultura³) confere à atividade religiosa especial atenção no que se refere ao problema do significado geral da religião para os sujeitos que a adotam. Em outras palavras, a ênfase na religião recairá em seu aspecto singular de fornecer respostas às interrogações e às necessidades de explicação das razões da existência e mesmo do sentido da vida comum. Importante referência dessa análise sobre o fenômeno religioso é a possibilidade de conectar a experiência religiosa ao estilo de vida particular das pessoas, isto é, de analisar suas concepções da ordem cósmica sobre o plano da experiência humana (VELHO 1995). Dessa forma, os símbolos, além de inerentes à experiência religiosa, nas suas diversas modalidades mítico-rituais, integram a cultura dos grupos que utilizam figuras e estruturas religiosas de diferentes proveniências como forma de desenvolver cosmologias que fornecem sentidos para a vida. Logo, com base em tal percepção, pode-se ligar a cultura diretamente às problemáticas e compreensão escolhidas para reflexão sob a análise crítica do Ensino Religioso, trabalhando com diversas Ciências como a História, a Antropologia e a Sociologia, que tratam do fenômeno religioso (ID.).

b) *Religião, Cidadania e Democracia* - no Brasil atual, visualiza-se, com mais vigor, a relação entre religião, cidadania e democracia, pois, se, por um lado, a religião, sobretudo em seus setores majoritários,

3 Conjunto de significados historicamente transmitidos sob a forma de símbolos, dos quais as pessoas humanas se servem para se comunicar, perpetuar/deslocar e desenvolver o seu conhecimento da vida e a sua conduta frente a ela (GEERTZ, 1989).

promove fortes processos de exclusão com determinadas minorias, como, por exemplo, os segmentos LGBTTTI (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Transgênicos, Travestis e Intersex), por outro lado, ela tem estimulado processos de engajamento social de grupos que atuam na busca por cidadania. Assim, ela tem ajudado (de forma emblemática e, muitas vezes, enviesada) a ampliar a participação da sociedade civil dentro do regime democrático. Dessa forma, pode-se incrementar a oportunidade de um morador da comunidade participar de alguma associação, o que fortalece laços de solidariedade que se expressam pela presença das religiões como uma das referências no desenvolvimento da capacidade de promoção de alguns tipos de inclusão social. Por tal prisma, percebemos, também, abertura de certas religiões para aceitar parcerias com o Estado mediante políticas sociais destinadas à valorização do humano. Destarte, a roda de diálogo entre religião, cidadania e democracia leva a refletir como a experiência religiosa pode fortalecer processos de luta por reconhecimento de grupos socialmente marginalizados. Esse aspecto pode ser debatido na prática do Ensino Religioso e inter-relacionado a temas, como, por exemplo, a ação de movimento sociais. Ainda dentro deste eixo, processos de exclusão social de grupos sociais, religiosos ou não, também podem ser discutidos, no sentido de se promover reflexão sobre mecanismos de intolerância acionados por determinados segmentos religiosos na luta por hegemonia. Desse modo, os embates discursivos entre os vários setores podem ser trabalhados, no sentido de se buscar compreender processos de construções hegemônicas mais tolerantes e processos de construções hegemônicas menos tolerantes (Idem).

Contudo, o que esta pesquisa, ainda em início, tem observado é que o debate, tanto envolvendo o eixo religião e cultura como, envolvendo

o eixo religião, cidadania e democracia, vem sendo realizado no trato com o currículo de Ensino Religioso, - especificamente na forma como esse currículo é reelaborado e ressignificado por professores da rede pública da cidade de Recife que ministram essa disciplina em sala de aula no que se refere à interação entre diversidade religiosa e diversidade sexual - de modo a reafirmar o lugar de “anormal”, de “doentio” de segmentos LGBTTI e isso é feito através do uso das cosmologias religiosas retroalimentadas para reafirmar processos de exclusão socialmente enraizados. Neste aspecto, o lugar de doença é fortemente afirmado nos discursos até então analisados⁴, reiterando-se assim posturas heteronormativas e binárias que numa leitura de uma pedagogia *queer* infelizmente ajudam na manutenção de uma hierarquização sexual feita “através de violentos mecanismos regulatórios, cuja função primordial é sustentar o Estado e a forma hegemônica dos corpos e das relações possibilitadas a/por estes” (OLIVEIRA & MIRANDA, 2013, p. 1).

Diante de tal configuração, ao percebermos nuances e performances de professores no trato com essa disciplina, observamos as lutas e inserções destes em universos religiosos que de certa forma, os ajudam a deslegitimar vidas e corpos considerados abjetos por não se enquadrarem na lógica sexual hegemônica.

Referências

BURITY, Joanildo, A. **Identidade e Política no Campo Religioso**. Recife: Editora Universitária, 1997.

4 Até então realizamos 06 entrevistas com professores de ER: duas em escolas da rede municipal e 04 em escolas da rede estadual.

- _____. **Globalização e Identidade:** desafios do multiculturalismo. In anais da I Conferência Latino-Americana e Caribenha de Ciências Sociais, Recife, 1999.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gêneros:** feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. Regulaciones de Género. In **Revista de Estudios de Géneros:** La Ventana, nº 23. Tradução: Moisés Silva. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2006.
- _____. **Cuerpos que importan:** sobre los limites materiales y discursivos Del “sexo”. Buenos Aires, Barcelona, México: PAIDOS, 2008.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.
- LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal. **Hegemony & Socialist Strategy:** Towards a Radical Democratic Politics. London: Verso, 1985.
- LOPES, Alice, C. & MACEDO, Elizabeth. **Teorias de Currículo.** SP, Cortez, 2011.
- MATOS, Maria do C. de & PAIVA, Edil, V. de. HIBRIDISMO E CURRÍCULO: ambivalências e possibilidades. In **Currículo sem Fronteiras**, v. 7, n. 2, p. 185-201, julho/dezembro de 2007.
- MENDONÇA, Daniel de. A NOÇÃO DE ANTAGONISMO NA CIÊNCIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA: uma análise a partir da perspectiva da Teoria do Discurso. In **Revista de Sociologia e Política**, n. 20, p. 135-145, junho de 2003.
- _____. A TEORIA DA HEGEMONIA DE ERNESTO LACLAU E A ANÁLISE POLÍTICA BRASILEIRA. In **Ciências Sociais Unisinos**, v. 43, n. 3, p. 248-250, setembro/dezembro de 2007.

- MOUFFE, Chantal. **O Regresso do Político**. Lisboa: Gradiva, 1993.
- NOVENA, Nádia. P. **A Sexualidade na Organização Escolar: narrativas do silêncio**. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.
- OLIVEIRA, Aurenéa, M. de & SILVA, Drance, E. da. ALTERIDADE x INTOLERÂNCIA: diretrizes curriculares que podem embasar mais democrática e pluralmente o Ensino Religioso. In **Revista Teias** v. 13, n. 27, p. 139-160, jan./abr. – CURRÍCULOS: Problematização em práticas e políticas, 2012.
- OLIVEIRA, Aurenéa, M. de. ENSINO RELIGIOSO E CURÍCULO: uma discussão envolvendo princípios de tolerância e alteridade a partir da perspectiva de Laclau e Mouffe. In: **ANAIS DO X Colóquio sobre Questões Curriculares & VI Colóquio Luso Brasileiro de Currículo: desafios contemporâneos no campo do currículo**. Belo Horizonte-MG, Setembro de 2012.
- OLIVEIRA, Aurenéa, M. de & MIRANDA, Marcelo, H. G. de. A VISIBILIDADE DE CORPOS GENDRADOS: interfaces com o campo político e educacional. In: **Anais do VII Seminário Internacional Redes – As Redes Educativas e as Tecnologias: transformações e Subversões na atualidade**. Rio de Janeiro, junho de 2013.
- OLIVEIRA, Beatriz, M. **Sexualidade na Escola: representações dos docentes do ensino fundamental**. Dissertação. (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.
- OLIVEIRA, Inês, B. **O Currículo como Criação Cotidiana**. RJ, Faperj, 2012.
- RICOUER, Paul. “Etapa Atual do Pensamento Sobre a Tolerância”. In ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS (Org.^a). **A Intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil 2000.

SEMPRINI, Andreia. **Multiculturalismo**. SP, Edusc, 1999.

VÁZQUEZ, Carlos, M. A. Globalización y Multiculturalismo: son posibles las democracias multiculturais en la era del globalismo?.

Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales: Universidad de Barcelona. ISSN: 1138-9788. Depósito Legal: B. 21.741-98, Vol. VII, Núm. 135, 15 de febrero de 2003.

VELHO, Otávio. **Besta Fera:** recriação do mundo: ensaio crítico de antropologia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

Fundamentos teórico-metodológicos do projeto de ensino religioso do sistema estadual de ensino do Paraná

José Antonio Lages *

Resumo

As Diretrizes Curriculares do Ensino Religioso no Paraná propõem o *sagrado* no contexto das religiões como objeto de estudo para esta disciplina. Propomo-nos neste artigo a iniciar uma discussão em torno de seus fundamentos teórico-metodológicos e se estes justificam ou não sua inclusão como objeto de estudo no currículo escolar. Propomo-nos a investigar em que medida o *sagrado* pode ser tratado como saber escolar e que relação ele pode ter seja com teorias e práticas de dominação, seja com possibilidades concretas de construção de uma sociedade inclusiva e solidária. Desta maneira, é imprescindível que nas aulas de um “*ensino do fato religioso*”, na concepção de Régis Debray, os desdobramentos do *sagrado* sejam tratados de modo a serem percebidos pelos educandos não apenas como simples conteúdos, mas, sobretudo, relações de poder dentro de um campo religioso, na concepção de Bourdieu. Somente assim ficaria garantido um papel fundamental desta disciplina para o reconhecimento da diversidade e da aceitação do outro, frente ao crescimento dos mais diversos fundamentalismos, religiosos ou não.

* José Antônio Lages é mestre em História pela Universidade Estadual paulista (UNESP) e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Contato: professorlages@gmail.com

PALAVRAS-CHAVE: Ensino Religioso; sagrado; dominação; alteridade; solidariedade.

Introdução

A religião é patrimônio da humanidade e o conhecimento sobre ela constitui-se historicamente no inter-relacionamento entre os aspectos culturais, sociais, econômicos e políticos da sociedade. Por isso, uma hipótese interessante para o Ensino Religioso como objeto de estudo serão as diversas organizações religiosas e suas expressões na sua relação com outros campos do conhecimento.

Como afirma Costella (2004), a religião é uma realidade humana e institucional, aberta ao universo da cultura. Para ele, a experiência religiosa faz parte do acontecimento humano, com os fatos e os sinais que a expressam. Ela pertence ao universo da cultura e, assim, possui uma relevância cultural, tem grande importância para o conhecimento.

A diversidade religiosa do Brasil é mais um elemento que pode justificar a existência do Ensino Religioso na escola pública, na medida em que ela é fruto das raízes culturais do nosso povo. Daí que o compromisso político-pedagógico desta disciplina seria necessariamente a superação de todas as formas de preconceito religioso e o respeito à diversidade cultural e religiosa. Outra concepção baseada em um caráter doutrinário só estimularia concepções de mundo excludentes e desrespeito às diferenças culturais e religiosas.

A partir da realidade que temos hoje, a alternativa de toda a contro-
vária sobre o Ensino Religioso na escola pública não é simplesmente

eliminá-lo do currículo, mas saber exatamente de que Ensino Religioso se trata, já que ele tem uma previsão constitucional e já faz parte da história e da tradição escolar no Brasil. Mas, no mundo em que vivemos, só terá sentido sua inclusão no projeto político-pedagógico da escola pública e no seu currículo se for adequado ao ideal republicano do Estado laico.

Tratado nesta perspectiva, o Ensino Religioso contribuirá para superar desigualdades étnico-religiosas, para garantir o direito constitucional de liberdade de crença e expressão, bem como para garantir a justiça religiosa entendida aqui como dever do Estado em promover a igualdade às tradições sociais brasileiras no campo religioso. Por consequência, esta disciplina estará garantindo também o direito à liberdade individual e política e, desta forma, atenderá um dos objetivos da educação básica que, segundo a LDB, Lei nº 9394/96, é o desenvolvimento da cidadania. Então, uma nova abordagem se faz necessária, superando toda e qualquer forma de apologia ou imposição de preceitos e doutrinas, pois, na medida em que uma doutrinação religiosa ou moral impõe um modo adequado de pensar e agir, de forma heterônoma e excludente, ela impede o exercício da autonomia de escolha, de contestação e do contraditório e até mesmo de criação de novos valores.

O projeto de Ensino Religioso do Paraná se propõe a levar os saberes religiosos para a sala de aula dentro dessa nova abordagem. Suas Diretrizes Curriculares colocaram o *sagrado* como objeto de estudo, entendido como parte do universo cultural humano e do modelo de organização de diferentes sociedades. Os múltiplos significados e desdobramentos deste *sagrado* são estudados através de conteúdos estruturantes e de conteúdos básicos oferecendo aos educandos elementos

para a compreensão de conceitos fundamentais no campo religioso e de como as sociedades são influenciadas pelas tradições religiosas, tanto na afirmação quanto na própria negação do *sagrado*.

Interessa-nos na nossa pesquisa verificar em que medida o projeto do Paraná contribui para a construção de uma sociedade eticamente solidária. Para isso teremos necessariamente de investigar a relação entre religião e diversas formas do poder religioso e da dominação na sociedade em geral. Autores como Pierre Bourdieu e Michel Foucault nos oferecem subsídios interessantes para esta análise. O primeiro para o estudo das relações de poder dentro de um campo religioso, o segundo para uma compreensão maior das relações de dominação na sociedade em geral. Mas o aporte dos estudos subalternos ou das teorias pós-coloniais podem nos auxiliar sobremaneira para compreendermos as possibilidades concretas de o Ensino Religioso ser um interessante instrumento de construção de uma sociedade inclusiva e aberta ao outro, numa relação profunda de alteridade e cidadania.

1. O sagrado como objeto de estudo do ensino religioso

A Secretaria de Estado da Educação do Paraná sustentou um longo processo de discussão que resultou, em fevereiro de 2006, na primeira versão das Diretrizes Curriculares de Ensino Religioso para a Educação Básica. Esse documento vem sendo continuamente submetido a discussões e a apreciação por parte dos professores da Rede Pública Estadual de Ensino, dos representantes dos Núcleos Regionais de Educação e de docentes da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e da Universidade Federal do Paraná. O resultado final, mas não con-

clusivo, deste processo é a proposta de implementação de um Ensino Religioso laico e de forte caráter escolar.

Procurou-se por esta proposta, definir e delimitar um saber que pudesse articular o estudo do *fenômeno religioso* com características de um discurso pedagógico, além de ampliar a abordagem teórico-metodológica no que se refere à diversidade religiosa. Assim, definiu-se o *sagrado* como objeto de estudo.

A questão do *sagrado* pode nos remeter à fenomenologia da religião “clássica” que tem como um dos seus referenciais mais importantes Rudolf Otto (1869-1937). Aqui há necessidade de um uso mais consciente e mais cuidadoso da noção de *sagrado*. Trata-se atualmente de um termo bastante controverso e nada auto-explicativo, como muitos podem imaginar. Porém, não é uma crítica contra a *citação* da expressão para a *descrição* de uma determinada crença compartilhada por membros de comunidades religiosas. Nenhum problema em se falar, por exemplo, em “*textos sagrados*”, um dos conteúdos estruturantes do projeto de Ensino Religioso do Paraná. No entanto, ao se afirmar isso em um contexto acadêmico, essa não deve ser uma confirmação de que tais textos são “realmente” manifestações do *sagrado* no mundo natural. Mas, se for usado como uma referência a sujeitos religiosos que acreditam na qualidade sagrada da sua tradição escrita, o recurso a esta expressão é perfeitamente legítimo.

Por outro lado, diante de um consenso cada vez mais geral de que o Ensino Religioso deva ser a aplicação da(s) Ciência(s) da Religião, disciplina que ainda luta por um lugar acadêmico, é importante dar a devida atenção à crítica feita por alguns autores em relação à insuficiência da discriminação entre a(s) Ciência(s) da Religião e a Teologia nas publicações de fenomenólogos da religião. Acreditamos que esta

crítica tem a ver diretamente com a controvérsia atual, alimentada por representantes de algumas denominações religiosas, de que o profissional adequado para o Ensino religioso nas escolas é o teólogo e não o cientista da religião.

Acreditamos que a proposta do *sagrado* como objeto de estudo nas Diretrizes Curriculares do Paraná deva ser atualizada a partir das considerações acima. De qualquer forma, a análise que faremos a seguir aponta na verdade mais para os conteúdos propostos do que para o objeto de estudo em si.

A partir do objeto de estudo – o *sagrado* – as Diretrizes Curriculares de Ensino Religioso para a Educação Básica definiram, então, para esta disciplina três conteúdos estruturantes, a saber: Paisagem Religiosa, Universo Simbólico Religioso e Texto Sagrado. Segundo Gil & Alves (2005: 51-83) esses conteúdos estruturantes referem-se, respectivamente:

a) a *paisagem religiosa* definida pela combinação de elementos culturais e naturais que levam a experiências com aquilo que os sujeitos religiosos definem como presentes nas diversas tradições culturais e religiosas. Assim, a paisagem religiosa é parte do espaço social e cultural construído historicamente pelos grupos humanos, é uma imagem social. Ela se dá pela representação do espaço, da história e do trabalho humano. São as paisagens religiosas que remetem às manifestações culturais e nelas agregam um valor que conduz o imaginário até a *consagração*.

b) o *universo simbólico religioso* visto como o conjunto de linguagem que expressa sentidos, comunica e exerce papel relevante para o imaginário e para a constituição das diferentes religiões. A complexidade que configura o universo simbólico religioso tem como chave de leitura as diferentes manifestações do que os sujeitos religiosos consi-

deram como *sagrado* no coletivo, cujas significações se sustentam em determinados símbolos religiosos que têm como função resgatar e representar as experiências das manifestações religiosas. De modo geral, a cultura se sustenta por meio de símbolos, que são criações humanas cuja função é comunicar ideias.

c) *o texto sagrado* que expressa ideias e é a forma de dar viabilidade à difusão e à preservação dos ensinamentos de diferentes tradições religiosas, o que ocorre de diversas maneiras. O que caracteriza um texto como *sagrado* é o reconhecimento por uma comunidade religiosa de que ele transmite uma mensagem originada do ente *sagrado* ou, ainda, que favorece uma aproximação entre os seguidores e o que estes consideram como *sagrado*. Ao articular o texto sagrado aos ritos – festas religiosas, situações de nascimento e morte –, as diferentes tradições e manifestações religiosas buscam criar mecanismos de unidade e de identidade do grupo de seguidores, de modo a assegurar que os ensinamentos sejam consolidados e transmitidos às novas gerações e novos seguidores.

Segundo estas Diretrizes Curriculares, estes conteúdos estruturantes não devem ser abordados isoladamente, pois são referências que se relacionam reciprocamente, contribuem para a compreensão do objeto de estudo e orientam a definição dos conteúdos básicos e específicos ministrados aos alunos dos 6º e 7º anos do Ensino Fundamental.

2. A necessidade de uma abordagem sociológica, mas sem reducionismos

Observamos que, em vários âmbitos políticos e acadêmicos reconhecidamente distantes da questão religiosa, seja pela sua postura

filosoficamente ateia, seja pela sua clara origem ideológica marxista, começa-se a esboçar outra visão sobre o Ensino Religioso no âmbito público. Ninguém nada menos que Régis Debray, dez anos atrás, nos trazia uma posição bastante surpreendente, vinda de quem vinha. Interessante relatório seu de 2002 propôs o “*Ensino do fato religioso*” (*l’enseignement du fait religieux*) em vez do Ensino Religioso na escola pública, buscando uma aproximação “*descritiva, factual e nocional*” das religiões em sua pluralidade, sem privilégios e exclusividades.

O desafio apontado por Debray se refere à “*incultura religiosa*” dos estudantes das escolas públicas francesas, decorrente principalmente da ruptura das identidades religiosas herdadas, o que dificulta, sem dúvida, a sua formação geral de toda uma geração¹. A escola pode e deve encarar este desafio.

A título de introdução, citemos Michel Foucault que nos fornece um interessante aparato teórico perfeitamente cabível para o estudo das religiões. Desde sua noção de discurso e de uma implementação das relações de saber/poder pelos regimes de verdade, do qual as religiões geralmente não escapam, até nas reflexões sobre as possibilidades de resistências quando estas se enquadram como contra-discursos à corrente hegemônica. Além disso, pensando na constituição dos sujeitos, é possível que a temática religiosa possa estar presente tanto

1 Sabemos que sempre existiram crises de transmissão que hoje assumem, no entanto, uma mudança profunda de natureza. Hoje elas são lacunas que representam verdadeiras rupturas culturais que atingem a identidade social, a relação com o mundo e a capacidade de comunicação dos indivíduos. Observa-se um remanejamento global das referências coletivas, rupturas da memória (as sociedades atuais são cada vez menos sociedades de memória e cada vez mais sociedades do imediatez), reorganização de valores que questionam os próprios fundamentos dos laços sociais. E a religião, por mais que não seja percebida, está no centro de todo este processo que é social, religioso, mas, sobretudo, existencial.

no processo de sujeição, como o próprio Foucault nos demonstra em *A vontade de saber*, como também no processo de subjetivação. Apesar da preocupação central de Foucault não ser a religião, é possível executar uma reflexão inspirada neste autor para se compreender aspectos do fenômeno religioso e suas práticas, seja nas relações de saber/poder ou nas questões de constituição dos sujeitos religiosos.

Passando rapidamente para uma abordagem sociológica da cultura, sem nos render a uma visão reducionista, podemos iniciar por Pierre Bourdieu. Este vê a religião na perspectiva de Durkheim (conjunto de práticas e representações revestidas de caráter sagrado), mas como uma verdadeira linguagem, ou seja, um sistema simbólico de comunicação e de pensamento, ordenando logicamente o mundo natural e social em cada sociedade dentro de uma determinada ordem cósmica. Bourdieu (OLIVEIRA, 2010) enfatiza aqui a produção de sentido da religião, na mesma linha de Weber. A religião é, pois, para ele, uma totalidade estruturada, pois seus elementos internos se relacionam entre si e formam uma totalidade coerente e capaz de construir a experiência humana vivida baseada em alicerces revestidos de caráter sagrado, assegurando o consenso lógico e moral de todas as sociedades.

Segundo ele, os *os sistemas simbólicos*, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. A religião, como estrutura estruturante, exerce um poder sobre as pessoas porque comporta símbolos estruturados e, segundo Bourdieu, “*os símbolos são instrumentos por excelência da integração social*” (OLIVEIRA, 2010). Portanto, a religião, enquanto conjunto de símbolos estruturados tem poder de integração social, ou seja, tem a função de integrar, incluir o indivíduo num determinado grupo social ou na sociedade de uma maneira geral.

Na mesma linha de Bourdieu, Clifford Geertz (1989), na sua obra *A Interpretação das Culturas*, afirma que o fenômeno religioso revela a síntese do *ethos* de uma comunidade, através dos símbolos sagrados. Toda visão de mundo é plasmada pela religião na sua origem e no seu desenvolvimento. Sabemos que a religião ajusta as atitudes humanas em uma ordem cósmica e projeta esta mesma ordem na sua experiência.

Geertz inova ao sugerir uma definição de religião que seja reorientadora e estimuladora de uma nova abordagem sobre o tema:

[...] (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 fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1989: 104-105).

Assim, para Geertz (1989) a religião aparece como um sistema simbólico que será responsável por um determinado tipo de comportamento social, admitindo o quadro de referência que ela representa e a ordem existencial que ela configura. Exatamente, então, por auxiliar na construção da identidade humana, a pluralidade das organizações religiosas constitui um campo de interesse dos estudiosos das religiões.

O *campo religioso* é um modelo teórico sugerido por Pierre Bourdieu (2009) muito interessante para analisarmos as relações de poder a partir daquilo que os sujeitos religiosos chamam de *sagrado*. Este modelo se desdobra a partir da noção de *trabalho religioso* que ele entende como a produção e objetivação de práticas e discursos revestidos do *sagrado* que atendam à demanda de sentido por parte dos demais grupos de leigos no campo religioso. Assim, o *campo religioso* é o “conjunto

de relações internas entre os agentes religiosos ou especialistas religiosos no atendimento às demandas dos leigos por bens religiosos” (BOURDIEU, 2009: 54).

Mas essas relações são também relações de força á medida que os *especialistas religiosos* (sacerdotes, profetas, magos ou feiticeiros) travam entre si uma luta pelo monopólio da produção desses *bens religiosos* e, ao mesmo tempo, tentam monopolizar essa produção em relação aos consumidores (leigos) desses bens (*relações de transação*), destituídos e impedidos de qualquer produção própria (BOURDIEU, 2009).

Numa sociedade de classes com produção de excedentes e com a divisão social do trabalho, os agentes religiosos são sustentados pelos consumidores (teoria do *trabalho religioso*). Tanto a distância cada vez maior entre produtores e consumidores, quanto a elaboração pelos primeiros de doutrinas e crenças que desqualificam seus concorrentes no campo religioso e anatematizam (como transgressão) qualquer coisa fora da ordem cósmica admitida, dão maior autonomia ao campo religioso (BOURDIEU, 2009).

A teoria do trabalho religioso contribui para a compreensão da grande autonomia do clero nas antigas civilizações orientais, onde os templos, além de locais de culto, funcionavam como grandes depósitos de cereais entregues pela população camponesa (corvéias) aos sacerdotes das diversas divindades. Ela possibilita ainda a compreensão de como se sustentam atualmente os líderes das mais diversas comunidades religiosas. A noção do dízimo das igrejas cristãs pode ser aqui colocada em correspondência com os textos sagrados que o estabelecem.

A elaboração de crenças que desqualificam qualquer doutrina diferente da oficial como *transgressão* nos leva à compreensão das noções de dogma, pecado, heresia, salvação, condenação, castigo divino, etc. Assim,

“a eficácia simbólica deste esquema está justamente na capacidade dos agentes religiosos inculcarem aquelas doutrinas e crenças na consciência dos crentes de modo a se reproduzirem como comportamentos naturais, como *habitus*. Mas esta não é apenas uma eficácia simbólica, mas também uma eficácia política, na medida em que este campo religioso é responsável em perenizar relações de classe, hierarquias e dominação política”. (BOURDIEU, 2009: 98).

Assim, o *habitus* religioso explica, até certo ponto, a conformidade, por exemplo, dos servos da Europa feudal à sociedade das três ordens (verdadeiro dogma religioso). É possível atualizar este *habitus* medieval para os nossos dias na análise dos comportamentos dos leigos nas suas comunidades. Recorrendo agora a Michel de Certeau (1998), é possível estudar as *estratégias* das instituições religiosas para manter este *habitus* e as *táticas* dos leigos (astúcias) para o burlarem sem romper com a pertença.

Bourdieu (2009) nos traz ainda a noção de *transfiguração*, a partir da *consagração* (o processo de tornar *sagrado*) das relações sociais numa dada ordem cósmica. O monopólio do trabalho religioso pelos especialistas no campo religioso os capacita a justificar, por exemplo, a posição de uma classe dominante e seu bem-estar material e, ao mesmo tempo, explicar a opressão de uma classe dominada e sua compensação futura. A consagração das relações sociais não explica apenas a sociedade cristã medieval, mas ainda hoje pode explicar também a sociedade de castas do Bramanismo.

Acredito que este conjunto conceitual de Bourdieu (2009) é válido na sociologia da religião como tentativa de superação do dilema entre uma visão idealista e outra materialista sobre a religião, bem como

uma saída interessante para uma nova visão da autonomia da religião a partir da noção de campo religioso. Ele elabora uma síntese interessante de Weber e Durkheim e os ultrapassa de certa forma com as noções de trabalho e campo religioso. Trata-se de um aporte teórico que dá diversas vazões para diferentes disciplinas do conhecimento.

Mas, por outro lado, percebemos que Bourdieu continua muito dependente de uma sociologia cujos conceitos ainda estão muito ligados a um cristianismo “esgotado” da Europa, se podemos dizer assim, e desconhece o dinâmico cristianismo latino-americano. Ele dá uma contribuição ímpar à compreensão da religião no seu viés sociológico, mas ainda muito ligada à matriz religiosa judaico-cristã (ao utilizar, por exemplo, categorias como sacerdotes, profetas, carisma, etc.). Por conta disso, vemos que sua contribuição para o estudo das expressões religiosas contemporâneas é limitada, até por que passa ao largo das novas Religiosidades da América Latina, África e Ásia e dos novos transursos religiosos como os descritos por Hervieu-Léger principalmente para a Europa.

3. Não desconhecendo a religião como sistema de poder sobre as mulheres e os homens: uma visão sinóptica

Max Weber (1981) já havia analisado as influências das concepções religiosas no comportamento e na formação das sociedades. Este autor busca demonstrar a relação de mútua influência existente entre o sistema de crença e o sistema econômico, com desdobramentos no âmbito da estratificação social. Weber trabalha com a possibilidade de

que a conduta religiosa influencia na transformação econômica das diversas sociedades, pois a atitude dos seres humanos, nas diversas formas de organização social, pode ser entendida por meio das concepções que a mulher e o homem possuem da sua própria existência.

Por outro lado, vários pensadores exigiram a humanização e a racionalização do espaço sagrado pelo próprio ser humano. Aqui podemos citar Espinosa, Kant, Feuerbach, Marx e tantos outros. Trata-se de sua racionalização e mesmo de sua politização, posição que não é necessariamente excludente da religiosidade, como vários outros autores já apontaram, mas que, de qualquer forma deve fazer parte dos estudos de religião.

O tratamento da religião como objeto de estudo e não de fé, quase sempre foi matéria controversa e contribuiu para a desconstrução do paradigma da religião enquanto sistema de poder. Espinosa, Feuerbach e Marx, por exemplo, por caminhos diferentes, realizaram a desmistificação do caráter alienante da religião e da sua vinculação a esquemas de dominação contrários à emancipação humana. Este foi e ainda permanece um longo debate. Mas aqui é bom alertar que a crítica marxiana da religião escapa ao simplismo de tantas interpretações marxistas correntes; é fácil descobrir que não tem sido Marx, mas a interpretação engelsiana (mais metafísica e mais dogmática) a que tem mais influído neste campo na posterior crítica à religião.

Na contramão desta interpretação marxista ortodoxa, encontramos, mesmo dentro do campo marxista, diversos outros autores que têm visto na religião um duplo papel histórico. Citemos Rosa de Luxemburgo e principalmente Antonio Gramsci. Este vê a religião como ideologia das classes subalternas situada historicamente, ou seja, ora se restringindo a um papel conservador das estruturas sociais, ora as-

sumindo até um papel revolucionário de transformação social. Outros, a partir da Teologia da Libertação, como Franz Hinkelammert, Henrique Dussel e Michael Lowy seguiram esta perspectiva, dando uma enorme contribuição a este debate. O conhecimento e o estudo da(s) religião(ões) não podem prescindir de todo este feixe de leituras e possibilidades do fenômeno religioso na história humana.

3.1 Outras abordagens necessárias

Mas recorreremos a uma vertente teórica que julgamos até agora não colocada neste debate sobre o Ensino Religioso na escola pública: os estudos subalternos ou pós-coloniais. Joerg Rieger ², em interessante artigo publicado em 2008, seguindo os passos principalmente de Gramsci, afirma que o estudo da religião é fundamental, não só porque ela foi a primeira sustentação (teórica e prática) das mais diversas formas de dominação econômica, social, cultural e política do colonialismo moderno, mas principalmente porque ela é uma referência, ao mesmo tempo, para as resistências locais a estas e a outras formas de

2 Joerg Rieger é professor de Teologia na Perkins School of Theology (SMU). Ele aborda geralmente em seu trabalho *In the podcast we discuss the relationship of politics, power, the economy, and our present crisis from a theological and biblical perspective* relação entre política, a economia e a nossa atual crise de uma perspectiva bíblica e teológica. *We move from the abstract to the practical and along the way I hope it's clear we both had a good bit of fun.* Por mais de duas décadas Joerg Rieger se esforça para reunir a teologia e as lutas por justiça e libertação que marcam nossa época. His work addresses the relation of theology to public life, using tools from cultural studies, critical theory, and religious studies, and reflecting on the misuse of power in politics and economics. Known for his prolific and visionary writing, his books include *Globalization and Theology* (2010), *No Rising Tide: Theology, Economics, and the Future* (2009), *Christ and Empire: From Paul to Postcolonial Times* (2007, German and Portuguese transl.); *Opting for the Margins: Postmodernity and Liberation in Christian Theology* (ed., 2003); *God and the Excluded: Visions and Blindspots in Contemporary Theology* (2001); and *Remember the Poor: The Challenge to Theology in...*

dominação contemporâneas relacionadas a questões de raça, gênero, opções sexuais, religiosas e outras.

Se as culturas locais (em contraposição á globalização) são fundamentais para se pensar e praticar um outro mundo possível, não é salutar pensar um projeto político-pedagógico para a escola pública sem considerar o imaginário religioso de todos os atores envolvidos com o cotidiano deste espaço. E por outro lado, vincular o papel da(s) religião(ões) no mundo contemporâneo aos estudos subalternos ou pós-coloniais é, sem dúvida, uma possibilidade ímpar para permitir uma vasta transdisciplinaridade com outros conhecimentos no contexto do currículo escolar.

Danilo R. Streck, em interessante artigo publicado em 1998, partindo de um conceito aberto de ecumenismo, numa visão mais cultural que somente religiosa, defende a escolarização do conhecimento do fenômeno religioso como instrumento fundamental para o reconhecimento da diversidade e de afirmação do respeito para com o outro. Este respeito seria mais que tolerância, seria, na verdade, a aceitação do diferente, *“na esperança de contribuir para uma educação que ajude as pessoas a sentirem o mundo como sua casa (oikos) comum, em constante processo de construção para que todos e todas nela tenham lugar”*. (STRECK, 1998: 39).

Vê-se, portanto, que todas estas diferentes abordagens da religião como sistema de poder devam obrigatoriamente fazer parte dos estudos de religião, inclusive, no sistema escolar, com as devidas adequações ao nível de aprendizado geral dos alunos. E não só a partir do foco no conceito de religião, mas inclusive e principalmente com o foco também na função teleológica que a religião ou as religiões possam ou não exercer na sociedade contemporânea.

Evidentemente, todo o problema epistemológico acerca do Ensino Religioso na escola pública está diretamente relacionado à questão do Estado laico, que não é o escopo deste artigo. Mas podemos supor que o Ensino Religioso, tratado da forma que aqui estamos tratando, supõe o Estado laico como garantidor da liberdade de crença dos indivíduos e dos grupos religiosos, garantidor ainda da justiça religiosa como tratamento igual a todas as confissões religiosas no espaço público, cabendo-lhe, pois, um papel mediador, não de neutralidade e de desconhecimento do fenômeno religioso, mas de construção comum de uma sociedade comprometida com valores éticos e com vínculos sociais comprometidos com a paz e a solidariedade entre todas as mulheres e os homens, “*chamados a viver juntos, apesar de tudo o que os separa, os opõe e os divide*”, como dizia Règeis Debray. (DEBRAY apud DA COSTA, 2006: 5).

Para os conteúdos estruturantes e os conteúdos básicos, previstos pelas Diretrizes Curriculares do Ensino Religioso do Paraná, vê-se uma gama enorme de possibilidades de se tratar o poder religioso, nas suas formas simbólicas mais tradicionais, mas principalmente nas diversas outras formas que perfazem a realidade humana, numa dimensão de transversalidade interna³ a partir do que os sujeitos religiosos denominam de *sagrado*.

Não é possível desconhecer o poder que a religião continua tendo na sociedade no início do século XXI, apesar das previsões do desencantamento do mundo desde Max Weber há um século. Especialmente

3 Transversalidade interna é o tratamento transversal dos conteúdos básicos propostos pelas Diretrizes Curriculares do Paraná. Assim, por exemplo, o estudo das organizações religiosas será feito de modo a tratar simultaneamente seus respectivos lugares sagrados, seus textos, símbolos, festas, etc.

no contexto da América Latina, verifica-se que a realidade religiosa passa muito longe daquelas previsões e até um reencantamento seria bastante discutível, como disseram outros.⁴ O fato é que a religião nunca deixou o seu lugar, por mais que tenham avançado os processos de secularização da sociedade latino-americana.

Este poder religioso não só se manifesta no nível individual das pessoas, no seu comportamento, nas suas escolhas, na inserção dos sujeitos na realidade concreta, mas também no nível coletivo perpassando as mais diversas esferas da sociedade. Como dizia Foucault (1979), poder invisível, indizível, molecular, disciplinar, poder como prática social, como relações de poder construídas historicamente para tornar as mulheres e os homens dóceis e úteis. A religião se faz presente como nunca neste processo.

Mas como levar estes referenciais teóricos para dentro da sala de aula? Em primeiro lugar, se os professores de Ensino Religioso já tiverem consciência deles e souberem fazer uma leitura da realidade religiosa que os cerca na perspectiva destes autores já seria um grande avanço. Em segundo lugar, a leitura pedagógica destes referenciais seria possível, dependendo do grau de maturidade dos alunos e da abertura da comunidade escolar a essas novas leituras do religioso (gestores, corpo docente, mães e pais). No sistema estadual de ensino do Paraná, onde o Ensino Religioso só é oferecido aos alunos de 6º e 7º anos do Ensino

4 Antônio Flávio Pierucci é um deles. Ele faz severas críticas a certos sociólogos da religião que vêm celebrando a fatualidade empírica da revanche do sagrado e da volta de Deus aplaudindo o fim do processo de secularização. Como se dados empíricos pudessem provar que o desencantamento do mundo não se deu. Ele critica os que continuam a falar do declínio persistente da religião nos dias de hoje sem levar em conta a contradição entre a secularização da sociedade e a continuidade das crenças.

Fundamental⁵, torna-se bem mais difícil trabalhar os conteúdos previstos com estas novas propostas de referenciais. Esta é uma das suas limitações. Se o Ensino Religioso pudesse ser oferecido aos alunos do Ensino Médio, o que não tem previsão constitucional, com certeza haveria melhores condições políticas e pedagógicas para isso.

Como já foi dito, o conhecimento na escola é organizado de modo a favorecer a sua abordagem por meio de diferentes disciplinas, conforme a prioridade de cada uma. Assim, não podemos desconhecer que o estudo dos lugares sagrados tem muito a ver com a Geografia⁶, os textos sagrados orais ou escritos com a Literatura e os símbolos e festas religiosas com as Artes, por exemplo. A temporalidade chamada de sagrada pelos sujeitos religiosos não é impermeável ao que eles mesmos chamam de temporalidade profana e aqui a História tem muito a contribuir também.

De qualquer forma, a abordagem daqueles conteúdos seria enormemente enriquecida com a utilização, pelos professores de Ensino Religioso e de outras disciplinas, de instrumentais teóricos vindos de Gramsci, Foucault, Bourdieu, Joerg Rieger e Danilo Streck.

Conclusões

As considerações sobre a religião e o *sagrado* enunciadas acima exemplificam interpretações possíveis do fenômeno religioso. Não é o caso de se optar por uma defesa ou recusa da religião, mas sim de-

5 A oferta do Ensino Religioso somente para os 6º e o 7º anos do Ensino Fundamental já contraria a própria Constituição Federal que garante a oferta para todos os alunos deste grau de ensino.

6 Já é oferecida em algumas instituições de ensino superior a disciplina Geografia da Religião dentro do Departamento de Geografia, como na Universidade Federal do Paraná, ministrada pelo Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho, a quem agradecemos por importantes informações e esclarecimentos que utilizamos neste trabalho.

monstrar que existem diversas formas de apreender ou não aquilo que os sujeitos religiosos denominam de *sagrado* e todas elas devem ser consideradas nas aulas de Ensino Religioso. A definição deste *sagrado* como objeto de estudo pode ter como objetivo a compreensão, o conhecimento e o respeito das expressões religiosas advindas de culturas diferentes, inclusive das que não se organizam em instituições, e suas elaborações sobre o fenômeno religioso.

Muitos dos acontecimentos que marcam a vida em sociedade são atribuídos pelos sujeitos religiosos às manifestações do *sagrado*. Para eles tais manifestações intervêm no andamento natural das coisas e são aceitas na medida em que trazem explicações que superam a realidade material ou que servem para responder a assuntos não explicados ou aceitos com facilidade, como por exemplo, a morte. Neste sentido, o entendimento do *sagrado* ajuda a compreender as explicações sociais que ignoram as leis da natureza e atribuem a um transcendente ou imanente a intervenção no andamento natural das coisas.

Sagrado é, pois, o olhar que se tem sobre algo ou a forma como se vê determinado fato. Aquilo que para alguns é natural, normal e corriqueiro, para outros é encantador, sublime, extraordinário, repleto de importância e, portanto, merecedor de um tratamento diferenciado, separado; como exemplo, uma determinada relíquia que pode ser sagrada para uma pessoa ou para a coletividade; para outros não passa de apenas mais um objeto. O mesmo ocorre com locais, templos, símbolos, textos orais ou escritos, manifestações diversas e outros.

Acreditamos que, a partir disso, além do que prevêm as Diretrizes Curriculares de Ensino Religioso para a Educação Básica no Paraná, as manifestações políticas daquilo que é considerado *sagrado* pelos sujeitos religiosos na sociedade também deverão necessariamente ser abor-

dadas. Não se pode fugir da realidade da religião enquanto sistema de poder sobre as mulheres e os homens, sobre as cidadãs e os cidadãos.

De qualquer forma, é imprescindível que nas aulas de um “*Ensino do Religioso*”, como queria Debray, os desdobramentos do *sagrado* sejam tratados de modo a serem percebidos pelos educandos não apenas como simples conteúdos que fazem parte de um programa de ensino, mas, sobretudo, relações de poder dentro de um campo religioso, na concepção de Bourdieu, ou em toda a sociedade, a partir da referencial de Foucault. Somente assim ficaria garantido um papel fundamental desta disciplina para o reconhecimento da diversidade e da aceitação do outro, frente ao crescimento dos mais diversos fundamentalismos, religiosos ou não.

Podemos concluir, reafirmando que o estudo da religião nos ambientes escolares não apenas é fundamental, mas também necessário, não só porque a religião pode ser o mais despercebido instrumento de sustentação (teórica e prática) das mais diversas formas de dominação, tanto ontem quanto em nossos dias em relação a outras formas contemporâneas relacionadas a questões de raça, gênero, opções sexuais, religiosas, etc., aliás, exatamente como propôs Joerg Rieger.

Para que o *sagrado* seja tratado como saber escolar e possa ser objeto do Ensino Religioso é necessário buscar relações de conteúdos que possam traçar caminhos para atingir o objeto e compreender qual é o papel da disciplina de Ensino Religioso como parte do sistema escolar. Assim, faz-se necessário definir os conteúdos da disciplina de Ensino Religioso, de modo que variados aspectos das mais diversas tradições religiosas possam ser estudados como saberes escolares e o aluno possa compreender a maneira pela qual se dá a manifestação religiosa com todas as suas implicações para a sociedade.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- CERTEAU, M. DE. *A Invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- COSTELLA, D. O fundamento epistemológico do ensino religioso. In: JUNQUEIRA, S.; WAGNER, R. (Orgs.) *O ensino religioso no Brasil*. Curitiba: Champagnat, 2004.
- DINIZ, Débora et alii. *Laicidade e ensino religioso no Brasil*. Brasília: UNESCO, LetrasLivres e EdUnb, 2010.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade (vol. I): a vontade de saber*. RJ: Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIL FILHO, S. F. ; ALVES, L. A. S. O Sagrado como foco do Fenômeno Religioso. In: Sergio Rogério Azevedo Junqueira; Lílian Blanck de Oliveira. (Org.). *ENSINO RELIGIOSO: MEMÓRIAS E PERSPECTIVAS*. 1 ed. Curitiba: Champagnat, 2005, v. 01, p. 51-83.
- MARX, K. *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*. In: *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- OLIVEIRA, P. A teoria do trabalho religioso in TEIXEIRA, F. (org.) *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2010, 3ª ed.
- PIERUCCI, A. F. *Reencantamento e secularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião*. Conferência pronunciada no VII Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia, "A contempora-

- neidade brasileira: *dilemas e desafios para a imaginação sociológica*". Brasília, UNB, 9 de agosto de 1997. In *Novos Estudos CEBRAP*, nº 49 1997, pp. 99-117.
- RIEGER, J. Libertando o discurso sobre Deus in *Estudos de Religião*, Ano XXII, n. 34, 84-104, jan/jun. 2008.
- STRECK, D. R. Uma Educação Ecumênica: *oito proposições sobre um tema controvertido*, in *Estudos de Religião*, 1998, nº 14, pp. 35-48.
- WAGNER, R. (Orgs.) O ensino religioso no Brasil. Curitiba: Champagnat, 2004.
- WEBER, M. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Tradução M. Irene Q. F. Szmrecsanyi e Tomás J. M. K. Szmrecsanyi. São Paulo: Pioneira e [Brasília] Editora da Universidade de Brasília, 1981, 2ª ed.

Ensino religioso: dimensões, modelos e adequações na rede estadual pública de Pernambuco

*Wellcherline Miranda Lima**

Resumo

A proposta deste artigo é de aproximar nossas lentes para os passos constituídos do Ensino Religioso na Rede Estadual de Ensino de Pernambuco oriundo de uma pesquisa científica com base na metodologia qualitativa e etnográfica que regem a sua compreensão orgânica dessa área de conhecimento. O Ensino Religioso apresenta um levante de metodologias teóricas e pedagógicas têm sido formuladas por educadores e especialistas da área, estão contempladas na legislação federal e estadual, e é explicitado pelo Conselho Estadual de Educação e junto à Secretaria de Educação de Pernambuco, órgão responsável pela formação permanente dos docentes. A ideia desta pesquisa é investigar os elementos teóricos e metodológicos que caracterizam o Ensino Religioso e que procuram legitimar a sua inclusão no currículo escolar, como também apontar aspectos ambigüidades e limites. Sendo que posteriormente, podemos verificar em que medida estas proposições teóricas metodológicas se fazem ou não presentes nas práticas do Ensino Religioso, através do relato dos docentes dessa disciplina.

* Licenciada em História pela Universidade Católica de Pernambuco (2001) e Especialização em Ensino de História na Universidade Federal Rural de Pernambuco (2003); mestranda em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco.

Palavras-chave: Ensino Religioso; Escola Pública; Pernambuco.

Introdução

A trajetória histórica do Ensino Religioso no Brasil e sua aparência nas Constituições Federais, vistas também na legislação Estadual de Pernambuco mostra que durante o longo período, as principais influências e contribuições possuíam caráter catequético. A modificação posterior do artigo nº. 33 da LDBEN de 1996 prevê que a disciplina seja orientada no sentido de privilegiar a diversidade religiosa e cultural. Por essa razão e também em função da diversificação do campo religioso brasileiro, somado ao fato de haver reflexões que procuram superar o modelo catequético, é que se procura evidenciar que tipo de relação há entre a disciplina e as religiões.

Para isso, nessa mesma vertente Gruen, refletindo sobre a história da disciplina a partir de sua presença nas legislações, porém faz referência específica na LDBEN de 1971, em que o Ensino Religioso é contemplado no artigo 07, parágrafo único que:

[...] tanto em âmbito federal como no estadual, há sérios indícios de que o Ensino Religioso é conservado no currículo sem muita convicção de seu papel específico. Mais parece um intruso que, por alguma arcana razão, foi gentilmente acolhido, tratado com reverência e até com privilégios, mas não entrosado com naturalidade no mundo escolar (GRUEN, 1995, p.68, grifo nosso).

Contudo, o Ensino Religioso foi visto sob a ótica do texto legal como um “corpo estranho” no meio escolar e que essa situação persistiu até

a Lei 9.475 de 1997. Essa última legislação aparece com perspectivas de ser compreendida de forma a ultrapassar o caráter catequético no qual representa ganho e abertura para que a disciplina busque acolher a diversidade religiosa e mude sua relação com o religioso.

A partir da Resolução nº. 02 de 1998, o artigo 3, item IV, da Câmara de Educação Básica, houve outro ganho importante na possibilidade de mudança dessa relação da disciplina com o religioso que foram instituídas as diretrizes curriculares nacionais para o ensino fundamental e também houve a integração do Ensino Religioso, ao lado de Matemática, Língua Portuguesa, Geografia, à base nacional comum, por meio da área de conhecimento da Educação Religiosa, reconhecida como parte integrante da formação do cidadão. (SENA, 2007, p. 113). Esse reconhecimento “[...] implica dizer que o conteúdo do Ensino Religioso deixa os compromissos das representações confessionais e passa para o âmbito secular, em uma perspectiva de área de conhecimento, abrindo-se a um diálogo transdisciplinar” (JUNQUEIRA, MENEGHETI, WASCHOWIZ, 2002, p. 50).

1. Diversidade Religiosa no ambiente escolar

Partindo do princípio de que a pluralidade religiosa no meio escolar não diz respeito apenas às religiões e envolve também uma questão de cidadania, torna-se pertinente esclarecer que ela se refere diretamente ao fenômeno religioso que, por sua vez, implica não só a relação entre religião e Ensino Religioso; a questão amplia-se e envolve a sociedade e a escola (LIMA, 2011, p. 07, tradução nossa). Diante desse contexto, torna-se pertinente abordar, mesmo que em linhas gerais, de que for-

ma se constitui o campo religioso brasileiro a partir da perspectiva do pluralismo.

No Censo de 2010, a pesquisa realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), apresenta no seu resultado geral sobre a religiosidade da população brasileira na qual se percebe que o Brasil apresentou mudança significativa no campo religioso, no sentido de se comprovar a diminuição dos católicos e aumento substancial de evangélicos, espíritas e sem religião.¹

As tradições referentes ao candomblé e umbanda, religiões orientais, judaísmo e islamismo apresentaram-se estagnadas desde o censo de 2000, representando 3% da população brasileira. Para a nossa temática regional os dados do atual censo² mostram que a religiosidade na cidade de Recife (PE) possui cerca de católicos apostólicos 55,5%, evangélicos 25,6%, espíritas 3,6%, umbanda e candomblé 0,2% e sem religião sendo 14,9%.

Em linhas gerais, pode-se dizer que a diversificação do campo religioso brasileiro se dá pela privatização do sagrado, isto é, houve uma

1 C. f. Os resultados do Censo Demográfico 2010 mostram o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil. A proporção de católicos seguiu a tendência de redução observada nas duas décadas anteriores, embora tenha permanecido majoritária. Em paralelo, consolidou-se o crescimento da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Dos que se declararam evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados. A pesquisa indica também o aumento do total de espíritas, dos que se declararam sem religião, ainda que em ritmo inferior ao da década anterior, e do conjunto pertencente às outras religiosidades. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1>. Acessado em: 29 jun. 2012.

2 O Censo 2010 do IBGE realizou a pesquisa com a população residente com pessoas de 10 anos ou mais idade. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/amos-tra/>>. Acessado em: 24 jun. 2012.

mudança no sentido de os fiéis não mais acatarem as orientações das tradições religiosas apresentadas de forma objetiva, transferindo para esfera subjetiva a tarefa de organização de seu universo religioso (LUCKMANN, 1973, p. 81-88).

Diante do contexto histórico, o modelo catequético ou confessional nas escolas se encontra em situação favorável na medida em que ser cidadão também implica adotar a religião do Estado. Na medida em que “[...] o Estado brasileiro consegue se legitimar sem precisar apelar para a religião católica, o pluralismo religioso pode afirmar-se sem ameaçar a unidade nacional” (JUNQUEIRA e ALVES, 2005, p.75). Isso significa uma emancipação da cidadania e mudanças no Ensino Religioso. Sendo a escola um espaço público, o modelo catequético, diante do pluralismo, encontra dificuldades para se justificar.

Surge a necessidade de se pensar a disciplina em outros padrões, agora em direção à superação da confessionalidade e em busca de objetivos, métodos e linguagem que atendam as demandas de formar o cidadão que, por princípio, não pode ser identificado mais como sendo católico. O pluralismo religioso no cenário brasileiro “[...] implica uma nova situação que interfere na relação do processo do Ensino Religioso, sobretudo nas Escolas Públicas” (JUNQUEIRA e ALVES, 2005, p.76).

Mediante os dados apresentados do Censo de 2010, pode-se perceber que o pluralismo religioso no Brasil torna-se cada vez mais evidente. A relação que o Ensino Religioso manteve com o campo religioso brasileiro, enquanto verificou-se a hegemonia católica e a prevalência dos modelos catequético e confessional mediante a diversificação religiosa, passou por mudanças.

Essa alteração além de estabelecer que o Ensino Religioso faz parte da formação básica do cidadão, assegura o respeito à diversidade

religiosa e cultural do Brasil, ao mesmo tempo em que veta quaisquer formas de proselitismo.

As alterações em nível legislativo não proporcionam de imediato, transformações na cultura e na prática política. A Igreja Católica por sua tradição e peso social e político consegue sobressair e se impor com mais facilidade que outras tradições religiosas na definição de conteúdos (CRUZ, 2004, p.33-34).

O Ensino Religioso inserido na área de conhecimento das Diretrizes Curriculares Nacionais significa para a Educação Religiosa, em certo sentido, uma emancipação da disciplina com relação à confessionalidade, uma vez que as áreas de conhecimento referem-se ao âmbito científico com definição de objeto de estudo e métodos próprios.

Em outras palavras, mesmo sendo a Teologia, ainda reconhecida, como um campo no qual há um rigor metodológico e um conhecimento constituído e respeitado, em última instância baseia-se na fé, o que por sua vez diz respeito ao âmbito privado, isto é, da consciência individual e da liberdade de crença.

A escola pública por seu caráter laico, a opção que melhor responderia ao Ensino Religioso enquanto área de conhecimento seria a produção científica sobre o fenômeno religioso realizada no âmbito das Ciências da Religião, que não parte do pressuposto do dado da fé.

Dessa forma, o Ensino Religioso, diante do pluralismo, teria melhores condições de acolher a diversidade ao mesmo tempo em que alteraria a relação direta com as religiões, isto é, em lugar de buscar objetivos, métodos e linguagem nas tradições (CECCHETTI, 2009, p.31-33), o faria por meio das Ciências da Religião através de um olhar não-confessional, do ponto de vista acadêmico.

Feitas essas considerações e retomando o posicionamento de que o pluralismo religioso implica não só a relação entre religião e Ensino Religioso, mas que essa questão amplia-se e envolve a sociedade e a comunidade escolar, convém destacar mais uma vez que os esforços realizados para se pensar a disciplina se deram no sentido de pensá-la de modo a superar o modelo catequético confessional.

Em outras palavras, esses esforços traduzem-se na busca de uma identidade para o Ensino Religioso na medida em que o mesmo possa estar presente no âmbito escolar na perspectiva de que se constituir como elemento integrante na formação do cidadão.

2. Ensino Religioso: seus objetivos e conteúdos para a interação pedagógica

As semelhanças inerentes entre os objetivos e conteúdos tanto nos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso quanto à última orientação normativa do Conselho Estadual da Educação de Pernambuco são notáveis e casualmente analisadas no presente.

O Ensino Religioso, conforme os PCNER (FONAPER, 2009, p. 31) estão fundamentados, no seu objeto a/s relação/ões com o Transcendente; e que o diálogo se torna o caminho necessário para promover o espaço de troca de conhecimento religioso, valores como patrimônio da humanidade e respeito mútuo.

O conhecimento religioso articulado a outras modalidades de conhecimento – o sensorial, o intuitivo, o afetivo e o racional – contribui para explicar o significado da existência humana. Segundo Gruen a objetividade do Ensino Religioso é assegurada tanto para a escola, como:

[...] proporcionar ao aluno experiências, informações e reflexões que o ajudem a cultivar uma atitude dinâmica de abertura ao sentido mais profundo de sua existência em comunidade, e a encaminhar, assim, a organização responsável do seu projeto de vida (GRUEN, 1995, p.82)

Quanto o discente que visa a auxiliar e estabelecer “existencialmente” e ir ao encontro de respostas “informada, responsável e engajada”, afirma Gruen. Os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso é uma proposta de vertente educacional para o componente curricular do ER, elaborada para o Ensino Fundamental e com a finalidade de conduzir o docente para “uma atividade consciente e sistemática” (LIBÂNEO, 1994, p.129) através do planejamento no processo de ensino e aprendizagem.

Estas conjunturas de valores e ideias apresentadas nos PCNER e que expressam os propósitos para os seguintes “Objetivos Gerais do Ensino Religioso para o Ensino Fundamental”:

- a) proporcionar o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso, a partir das experiências religiosas percebidas no contexto do educando;
- b) subsidiar o educando na formulação do questionamento existencial, em profundidade, para dar sua resposta devidamente informada;
- c) analisar o papel das tradições religiosas na estruturação e manutenção das diferentes culturas e manifestações socioculturais;
- d) facilitar a compreensão do significado das afirmações e verdades de fé das tradições religiosas;
- e) refletir o sentido da atitude moral, como consequência do

fenômeno religioso e expressão da consciência e da resposta pessoal e comunitária do ser humano;
f) possibilitar esclarecimentos sobre o direito à diferença na construção de estruturas religiosas que têm na liberdade o seu valor inalienável. (FONAPER, 2009, p.47).

Os objetivos defendidos pelo Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso compõem condições didáticas específicas e ao mesmo tempo, pelo fato de caber aos métodos a dinamização e o ensino para a identidade desta disciplina que são relevantes, do ponto de vista educacional. Sendo que a contribuição para a elaboração do projeto de vida pessoal do discente, o que inclui desde o respeito pela diversidade de crenças existentes no território brasileiro e até a sua participação cidadã no meio social.

No artigo 33 da Lei de Diretrizes e Base da Educação Brasileira, com a modificação dada pela Lei nº 9.475/1997, resolve que cabe aos sistemas de ensino a definição do conteúdo do ER, a habilitação, a capacitação e a admissão dos docentes. Entretanto, o próprio sistema de ensino se encontra nos impasses da LDBEN por falta de agilidade e definição oriunda da União, e com isso compromete o cumprimento da lei.

O Estado de Pernambuco visa em atender à lei, em maio de 2006 o Conselho Estadual de Educação de Pernambuco (CEE/PE) aprovou a Resolução³ CEE/PE N° 05/2006 no qual destina sobre a oferta de Ensino Religioso nas escolas públicas integrantes da rede pública de ensino de Pernambuco.

3 Sendo publicada no Diário Oficial do Estado de Pernambuco, em 20/05/2006, Homologada pela Portaria SEDUC nº 3617 de 19/05/2006 páginas 16 e 17.

E assim fez a regulamentação e “procedimentos para a definição dos conteúdos e as normas para habilitação e admissão dos professores e dá outras providências” (CEE/PE, 2006, p. 01). O Ensino Religioso é compreendido no CEE/PE como parte integrante da formação básica do cidadão, e ainda no 2º artigo:

[...] é componente curricular do ensino fundamental das escolas públicas do Sistema de Ensino do Estado de Pernambuco e tem como objeto a compreensão do fenômeno religioso presente historicamente nas civilizações e culturas, expresso em manifestações religiosas (CEE/PE, 2006, p.02).

A Resolução nº 05/2006 diz que o discente deve participar das atividades propostas pela unidade escolar em relação ao ensino religioso, constará do histórico escolar e será efetivada no ato da matrícula pelo aluno, se de maior idade, e de seus pais ou responsáveis legais, quando de menor. A instituição escolar é livre para a definição dos conteúdos do ER contemplando com a proposta política e pedagógica daquela instituição e articuladas com as demais áreas de conhecimento. Segundo Libâneo diz que

[...] não basta à seleção e organização lógica dos conteúdos para transmiti-los. Antes, os próprios conteúdos devem incluir elementos da vivência prática dos alunos para torná-los mais significativos, mais vivos, mais vitais, de modo que eles possam assimilá-los ativa e conscientemente (LIBÂNEO, 1994, p. 128).

O CEE/PE acrescenta, ainda que se deve observar as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental, que apresenta com as seguintes propostas:

4º artigo [...] a) da concepção de conhecimento humano em suas diferentes formas, das relações entre ciência e fé, da inter-

disciplinaridade e da contextualização como princípios estruturadores da organização curricular;

b) da compreensão da experiência religiosa do ser humano, manifesta nas diversas culturas em todos os tempos, reconhecendo o transcendente e o sagrado, através de fontes escritas e orais, ritos, símbolos e outras formas de expressão, identificadas e organizadas pelas tradições religiosas;

c) do reconhecimento dos principais valores éticos e morais presentes nas tradições religiosas e sua importância para a defesa e a garantia da dignidade do ser humano, a promoção da justiça e da solidariedade entre as pessoas e os povos, a convivência harmoniosa com a natureza e a criação de cultura de paz;

d) da compreensão das várias manifestações de vivências religiosas presentes na sociedade brasileira, cujo conhecimento deve promover a tolerância e o convívio respeitoso com o diferente e o compromisso sociopolítico com a equidade social em nosso país;

e) do reconhecimento da diversidade de experiências religiosas dos participantes do ambiente escolar e das formas de diálogo existentes entre as religiões e destas com a sociedade contemporânea (CEE/PE, 2006, p.02).

Nessa mesma discussão os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso sugerem cinco eixos organizadores para os conteúdos do Ensino Religioso:

Culturas e Tradições Religiosas: desenvolve temas relativos entre a cultura e a tradição religiosa.

Escrituras Sagradas e/ou Tradições Oraís: busca o significado do sagrado no tempo e no espaço.

Teologia: realiza análise das concepções do Transcendente.

Ritos: faz o entendimento das celebrações

Ethos: analisa a prática atitudinais na busca dos valores a partir das tradições religiosas (FONAPER, 2009, p. 50).

Diante disso, a escola realiza a elaboração da sua proposta curricular e que contemple nos aspectos dos fundamentos da disciplina do Ensino Religioso e na metodologia adequada e aplicação da avaliação. A clareza da concepção dos fundamentos do Ensino Religioso se torna essencial para a escola acordar com a realidade da pluralidade religiosa brasileira.

E com isso, diz no PCN para o Ensino Fundamental que “o tratamento da área e de seus conteúdos [...] que contribuem para a construção de instrumentos de compreensão e intervenção na realidade em que vivem os alunos” e o mesmo continua sobre “a concepção da área evidencia a natureza dos conteúdos tratados, definindo claramente o corpo de conhecimentos e o objeto de aprendizagem, favorecendo aos alunos a construção de representações sobre o que estudam” (BRASIL, 1997, p.41).

3. O Ensino Religioso na Rede Estadual de Pernambuco: Avanços e Recuos

Atualmente no aspecto geopolítico, o Estado de Pernambuco possui 185 municípios⁴, e em se tratando das políticas educacionais para o desenvolvimento das ações a Secretaria de Educação de Pernambuco

4 As sub-regiões do Estado de Pernambuco: Região Metropolitana do Recife (RMR); Zona da Mata; Agreste e Sertão. Disponível em: <<http://www.aquipernambuco.com.br/pernambuco.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2012.

(SEE) dispõe de 17 representações de ensino⁵ chamadas de Gerência Regional da Educação (GRE)⁶ que coordenam e monitoram as ações educacionais na esfera Municipal do Estado. Visto que o nosso estudo está dimensionado nas GRE Recife Norte e GRE Recife Sul, respectivamente, nas jurisdições da zona norte e sul da capital pernambucana.

No âmbito de coordenação geral das ações informativo e formativo⁷ a Secretaria de Educação dispõe da Gerência de Políticas Educacionais da Educação Infantil e Ensino Fundamental (GEIF) para atender as ações de currículo, formação inicial e continuada, material didático atendendo as modalidades de ensino e outras áreas de conhecimento entre elas, o Ensino Religioso.

5 GRE Recife Norte e Arquipélago de Fernando de Noronha, GRE Recife Sul, GRE Metropolitan Norte, GRE Metropolitan Sul, GRE Mata Central - Vitória de Santo Antão, GRE do Vale do Capibaribe - Limoeiro, GRE Mata Norte - Nazaré da Mata, GRE Mata Sul - Palmares, GRE Litoral Sul - Barreiros, GRE Agreste Central - Caruaru, GRE Agreste Meridional - Garanhuns, GRE Sertão do Moxotó - Arcoverde, GRE Submédio do São Francisco - Floresta, GRE Sertão do Pajeú - Afogados da Ingazeira, GRE Sertão Central - Salgueiro, GRE Sertão do Araripe - Araripina, GRE Sertão do São Francisco - Petrolina.

6 Elas são organizadas conforme a tipologia por números de escolas por bairros (Recife Norte e Sul) e municípios, gerenciado por uma pessoa para ser representante da Regional; uma pessoa para a Unidade de Desenvolvimento de Ensino (UDE); e uma para Unidade de Gestão de Rede (UGR). As atividades de Formação Inicial e Continuada são coordenadas, na GRE, pelo chefe da UDE que faz o trabalho ou oportuniza aos docentes das escolas jurisdicionadas a cada representação.

7 Informativo (ensino): referente à temática da nossa pesquisa é indicar que seja sistematizado, juntos aos discentes, o conhecimento básico dos elementos (o fenômeno religioso) estruturas e significados (das diversas tradições religiosas). Formativo (educação): consideração do contexto de origem do discente, a formulação do questionamento existencial do mesmo, as atitudes pessoais e comunitárias (como as manifestações religiosas e o direito inalienável de radiação religiosa) (C.f. JUNQUEIRA, 2002, p. 92).

3.1 A proposta da Secretaria da Educação de Pernambuco para o Ensino Religioso no Ensino Fundamental

A trajetória do Ensino Religioso em Pernambuco apresentou os passos da estruturação dessa área de conhecimento inserido no âmbito da sociedade, desde o período da colonização nos espaços da educação informal (lares domésticos) e da educação jesuítica; assim como no espaço escolar, em especial na rede estadual de ensino vista até início dos anos de 1990.

No início dos anos 1990 a Secretaria de Educação deu início a implementação de um novo projeto pedagógico, conhecido pelos docentes da rede estadual de “Coleção Carlos Maciel” que revisou e atualizou os currículos das disciplinas, e estabeleceu diretrizes próprias, visto também para o Ensino Religioso.

A ação decorrente no ER houve um processo de participação do segmento católico, com a notável presença da Irmã Visitácio e do Pe. José Ivan Pimenta Teófilo e outros interessados na sua organização e efetivação como elemento normal do sistema.

A proposta curricular elaborada incluiu os conteúdos básicos cristão para Ensino Religioso, na perspectiva de sua integração com os conteúdos: a natureza, o trabalho, a sociedade.⁸

Entre os conteúdos que respaldam essa Proposta, são apresentadas as dimensões do ER, o documento importa sob a titulação de “os mundos” e mais adiante explica que “essa dinâmica atinge a pessoa em todas as dimensões de sua vida, daí os “mundos” ou áreas onde o in-

8 O documento proposto pela Secretaria informa que a natureza como lugar onde a pessoa realiza a sua práxis histórica; transformando-a pelo trabalho: agir humano que faz a cultura; organizando-se em sociedade onde junto aos outros deve ir construindo o Mundo Novo, de fraternidade, justiça e paz” (C.f. PERNAMBUCO, 1993, p.14).

divíduo efetiva a sua práxis” (PERNAMBUCO, 1993, p.14). Os mundos considerados situações chaves que permitiam a reflexão sobre os temas que o sujeito esteja inserido, focalizando sob diversos ângulos de visão: econômico, social, cultural, político, religioso, família, escola e sociedade.

Entre os temas chamados de mundos que respaldam essa Proposta, apresentado na segunda parte do documento que importa sobre a Fundamentação do Ensino Religioso que é na reflexão sobre o ser humano como ser “situado histórico” e mais “[...] deve levar ao conhecimento dos núcleos estruturais causadores dos problemas. O desconhecimento destes núcleos nos levaria a soluções funcionalistas” (PERNAMBUCO, 1993, p.17). Entende-se que a Proposta mescla com referência ao contexto político da redemocratização que o país estava vivendo. No entanto, ao utilizar as categorias de transcendência e alteridade, não consegue sair do enfoque teológico e, conseqüentemente, não resolve o problema epistemológico da disciplina.⁹

Para compreender melhor sobre o Modelo do Ensino Religioso aplicado pela Proposta acima a vinculação dos “mundos” ao plano teológico, convém observar que o modelo teológico “sustenta-se na idéia da educação da religiosidade como um valor antropológico, sendo que a dimensão transcendente marca o ser humano na sua profundidade, independentemente de sua confissão explícita de fé.”¹⁰

Com a implementação da última versão da LDBEN nº 9.394/1996 o Ensino Religioso na rede pública estadual pernambucana notam-se a

9 Durante a entrevista com outros docentes que mostravam dificuldades sobre os fundamentos do Ensino Religioso.

10 *Idem. Ibidem.* Nessa perspectiva, é que se coloca como posicionamento interessante a proposta de Passos (2007a, b) do modelo Ciências da Religião.

existência de propostas diferenciadas que estão divididas em duas, de ordem cronológica conforme a nova redação do artigo 33, dada pela Lei nº 9475/1997, e em três períodos mediante aos anos de 1997 a 2006, de 2007 a 2010 e posteriormente 2011 aos dias atuais¹¹.

No primeiro momento originou uma nova orientação pedagógica proposta pela Coordenação do Ensino Religioso¹² inserida na GEIF da Secretaria de Educação de Pernambuco com reuniões bimestrais com os técnico-pedagógicos das UDE referentes às 17 GRE's para a revisão e atualização dos currículos das disciplinas, assim como a formação continuada; nesse sentido, estabeleceu proposta de diretrizes curriculares para o Ensino Religioso e a disciplina inserida no horário escolar.¹³

A proposta chamada de *Referencial Curriculares da Disciplina do Ensino Religioso* do ano 2006 apresenta a produção com base na fundamentação teórico-metodológica foi contemplado o amadurecimento do projeto de vida pessoal do discente; o desenvolvimento da sua religiosidade; o reconhecimento e valorização do pluralismo religioso; e o incentivo à participação efetiva na construção da sociedade, através da reflexão ética e prática cidadã, conforme o documento abaixo:

No processo de formação de formação, o conhecimento religioso, somando aos demais setores do conhecimento, vem respon-

11 As informações obtidas foram coletadas por pessoas que pertencem ao quadro como docentes e educadores de apoio e técnico-pedagógico na Secretaria de Educação de Pernambuco e que vivenciaram as estruturas e modificações do Ensino Religioso nos anos em destaque.

12 Esse espaço também citado (JUNQUEIRA, 2002, p.121).

13 O produto desse trabalho ficou conhecido na rede estadual da cartilha Compartilhando Saberes cujo havia a para cada disciplina com orientações teórico-metodológica e sequência didática.

der à busca inata do Transcendente, da compreensão profunda do valor e dignidade da pessoa humana e do sentido da vida. A apreensão do fenômeno religioso, tanto através do estudo dos elementos que compõem os mitos, ritos e instituições, quanto das teologias, ideologias e visões de mundo elaborado por cada tradição [...] (PERNAMBUCO, 2006, p.08)

Na compreensão de Passos, as características tanto proposto pelo Referencial Curricular assim como as formações destinadas aos docentes trata-se do Modelo das Ciências da Religião que abrange as mais variadas modalidades de religiosidade, filosofias de vida, incluindo o ateísmo.¹⁴ Nesse sentido, “este modelo tem o mérito de superar uma visão unirreligiosa e pautarem-se pelo diálogo entre as confissões religiosas presentes nas escolas” (PASSOS, 2007b, p.64).

Na segunda fase de 2007 a 2010 ocorreram mudanças significativas em termos de normatização e métodos pedagógicos no que se refere especificamente ao ER a Instrução Normativa nº 03/2008 o Ensino Religioso nos estabelecimentos de ensino da Rede Estadual.¹⁵

Segundo a Instrução Normativa nº 03/2008, o ER no Ensino Fundamental deve ser:

Parágrafo 1º. O Ensino Religioso ofertado obrigatoriamente pela Escola é de frequência facultativa para os estudantes e será ministrado no horário normal da aula e em turno diferente no qual o estudante está matriculado.

14 Esse modelo dialoga com a Antropologia Cultural, a Psicologia da Religião, a Fenomenologia da Religião e a Sociologia da Religião a partir das categorias antropológicas de transcendência e alteridade (C.f. PASSOS, 2007b, p.64).

15 As mudanças de carga horária, oferta da disciplina, modelo de ser desenvolvida no Ensino Religioso na rede estadual de Pernambuco. Disponível em: < <http://www.cepe.com.br/>>. Acesso em: 10 jul. 2012.

Parágrafo 2º. A oferta do Ensino Religioso deverá expressar a diversidade cultura-religiosa da sociedade onde a escola está inserida, devendo ser desenvolvida sob a forma de seminários quinzenais, de 04h/a, por turno, contemplando todas as opções religiosas. (PERNAMBUCO, 2008, p.15, grifo nosso).

O instrumento normativo em destaque que regulava a rede estadual de ensino naquele período não atendia (e ainda nos dias atuais continua sem entrar em consonância com a legislação federal) a LD-BEN Lei Federal nº 9.394/96 com a sua nova redação Lei nº 9.574/97, verificando por etapa, segue a análise do parágrafo 1º que contradiz a legislação federal na qual essa se refere aos horários sendo “normais das escolas públicas de ensino”, ou seja, a disciplina do Ensino Religioso deve ser inserida dentro do horário em que o discente está matriculado garantindo a frequência e permanência do mesmo.

No parágrafo 2º transforma o ER em seminários¹⁶, entretanto o ER passa a sua compreensão como disciplina e ampliação como área de conhecimento, segundo nos termos da Resolução CNE/CEB nº 02/1998:

b) as áreas de conhecimento:

1. Língua Portuguesa
2. Língua Materna, para populações indígenas e migrantes
3. Matemática
4. Ciências
5. Geografia
6. História
7. Língua Estrangeira

16 Seminário pode-se ser definido como um círculo ou grupo de estudos em que se debatem problemas científicos ou matérias expostas por seus participantes. Disponível em: < <http://www.significadodepalavras.com.br/Semin%E1rio>> . Em 29 jul. 2012.

8. Educação Artística
9. Educação Física
10. Educação Religiosa¹⁷ (CNE, 1998, grifo nosso)

No Ensino Médio é opcional para a escola e facultativa para o estudante e quando ofertado deve ser ministrado em horário normal da escola e em turno diferente daquele no qual o estudante está matriculado (PERNAMBUCO, 2008, p.16).

As opções religiosas devem ser respeitadas ao serem manifestadas pelos estudantes ou por seus responsáveis sendo vetadas quaisquer formas de proselitismo mantendo respeito à diversidade cultural e religiosa dos alunos.

E por último, foi mudança significativa da existência do Ensino Religioso nas escolas públicas estaduais vem da publicação em 29 de janeiro de 2011 a Instrução Normativa nº 02 das Matrizes Curriculares do Ensino Fundamental e da EJA nas fases I e II com a fim de regular a distribuição de carga horária no horário escolar.

A instrução normativa faz referência no artigo 12 o reconhecimento do Ensino Religioso como área de conhecimento¹⁸ entretanto tendo em vista que no artigo 13 e 14 (especificamente o parágrafo 8º estão destinados aos anos finais e fases III e IV) sob a orientação operacional na modalidade do Ensino Fundamental nos anos iniciais deverão ser considerados (as):

- I - nos anos iniciais:
 - e) as temáticas, Saúde, Orientação Sexual, Educação Ambiental,

17 Conforme a última redação da LDBEN; onde lê: Educação Religiosa, lê-se: Ensino Religioso.

18 De acordo com a Resolução CNE/CEB nº07/2010.

Direitos Humanos e Cidadania, História da Cultura Indígena e Afro-Brasileira, Música e Ensino Religioso, as quais deverão ser desenvolvidas de forma interdisciplinar.

II – nos anos finais:

c) o Ensino Religioso deverá ser ofertado em forma de seminário, com carga horária de 2 horas-aula quinzenais sendo oferecido no contra turno em que o estudante está regularmente matriculado (PERNAMBUCO, 2011, p.24, grifo nosso).

Na *alínea e* supra acima faz da disciplina Ensino Religioso como temática que na visão dos especialistas de Ensino Religioso como Junqueira, Meneghetti e Waschowicz se torna invalidada, pois “a hipótese não se sustenta nem pelas razões legais e muito menos epistêmicas” (JUNQUEIRA, MENEGHETTI, WASCHOWICZ, 2002, p.51).

No entanto, sob o aspecto da interdisciplinaridade do Ensino Religioso deve existir e persistir como modo de pesquisar a realidade e “as suas relações e interconexões, através de um método integral de investigações conjuntas” (JUNQUEIRA, 2002, p.104).

A carga horária, na *alínea c* do inciso II apresenta outro momento de atenção pela razão da sua aplicabilidade, pois como mostra o FONAPER que os aspectos caracterizados pela rede estadual de ensino apresentam “o desencontro com o espírito do artigo 33” (Idem, p.119) da LDBEN na qual a disciplina Ensino Religioso tem identidade e meios operacionais próprios.

A Matriz Curricular do Ensino Religioso do Ensino Fundamental (anos iniciais) oficial da Rede de Ensino Estadual em vigor desde 2011 que em se tratando do Ensino Religioso não é computado a sua carga-horária para as 800 horas.

A instrução legal da orientação e a operacionalidade postas pela legislação educacional do Estado de Pernambuco minimizam a relevância do Ensino Religioso para também os municípios uma vez que muitos desses seguem o regimento estadual. Esse posicionamento dos legisladores caracteriza uma visão sobre o Ensino Religioso de cunho catequético confessional, que dificulta a integração da disciplina ao âmbito escolar.

Conclusão

O Ensino Religioso em Pernambuco dispõe da aprovação da Resolução nº 05/2006 pelo Conselho Estadual de Educação de Pernambuco representa um avanço nas discussões no Ensino Religioso. A estrutura apresentada pelo CEE/PE atribui estratégias pedagógicas para a valorização da diversidade cultural e religiosa sobre a qual dispõe a Constituição Federal de 1988 à garantia da liberdade de crença e expressão.¹⁹

No entanto, há quadro de negligência perante a aplicabilidade no Sistema de Ensino Estadual que rege a área de conhecimento como sistema de seminário infligindo a Lei Federal, bem como a perda da oportunidade de garantir no espaço escolar o diálogo interreligioso promovendo o conhecido e o respeito da diversidade brasileira.

Referências

BRASIL. **Censo 2010**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE). Disponível em: < <http://www.censo2010.ibge.gov.br/>

19 A expressão se encontra no 5º artigo, inciso VI, Constituição de 1988.

amostra/>. Acessado em: 24 jun. 2012.

_____. **Censo 2010:** número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE). Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1>. Acesso em: 24 jun. 2012.

_____. **Lei n.º 9.475**, de 22 de julho de 1997, em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9475.htm>. Acesso: 10. Mai. 2012.

CECCHETTI, Elcio. **Cultura da escola e currículo escolar:** limites e possibilidades para o (re)conhecimento da diversidade do fenômeno religioso. In: BRANDENBURG, Laude Erandi; et al (Orgs.). *Fenômeno religioso e metodologias: VI Simpósio do Ensino Religioso*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

CRUZ, Eduardo Rodrigues. **A persistência dos deuses:** religião, cultura e natureza. São Paulo: UNESP, 2004.

FONAPER. **Parâmetros Curriculares Nacionais em Ensino Religioso**. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.

GRUEN, Wolfgang. **O Ensino Religioso na Escola**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. **O Processo de escolarização do Ensino Religioso no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____; ALVES, Luiz Alberto Souza. **O ensino religioso em um contexto pluralista**. Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, v.17, n.25, p.65-82, jul./dez. 2005.

_____; MENEGHETI; WASCHOWIZ, 2002

SENA, Luiza (Org.). **Ensino Religioso e a formação docente:** Ciências da Religião em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2007.

LIBÂNEO, José Carlos. **Didática**. Coleção Magistério 2º grau. São Paulo: Cortez, 1994.

LIMA, Wellcherline Miranda. **Ensino Religioso e Direitos Humanos**: desafios e possibilidades na prática pedagógica para a dinâmica da diversidade religiosa. VI CONERE: Congresso Nacional de Ensino Religioso. 06 a 08 out. 2011. Canoas, RS. Tradução nossa.

LUCKMANN, Thomas. **La religión invisible**: el problema de la religión em la sociedad moderna. Salamanca, Espanha: Sigueme, 1973.

PERNAMBUCO. **Ensino Religioso**; Coleção Carlos Maciel. Recife: CEPE, 1993.

_____. **Resolução nº 05 CEE/PE**: Recife, 09 mai. 2006.

_____. **Instrução Normativa nº 08/ SEE-PE**, Recife: CEPE, 2008.

_____. **Instrução Normativa nº 02/SEE-PE** . Recife: CEPE, 2011.

Linguagem e Sincretismo: Reflexos no Ensino Religioso

*Arthur Felipe Moreira de Melo **

Resumo

Este artigo está vinculado à pesquisa bibliográfica, ora em desenvolvimento, no curso de Mestrado em Teologia, na área de concentração 'Religião e Educação'. Tem por objeto a epistemologia do Ensino Religioso Escolar (ER) em suas implicações na dimensão da linguagem e nos processos de sincretismo religioso. Pretende analisar algumas características subentendidas na linguagem articulada no espaço do Ensino Religioso, bem como o trato epistemológico oferecido às fusões e elisões simbólicas que caracterizam o sincretismo religioso, quando de sua inclusão nos processos comunicativos que se desdobram na escola. Este trabalho contempla ainda uma análise do termo 'sincretismo' a partir de aproximações conceituais sugeridas pelo contexto atual do Ensino Religioso. Tem como principais interlocutores Jürgen Habermas, Vera Candau, Raimon Panikkar e João Décio Passos, entre outros, além, obviamente, das referências legais da área. Algumas conclusões que o texto sugere, amparado nas referências, incluem uma ampliação de sentido para o termo 'sincretismo', além de traçar algumas consequências na prática docente que atendam ao uso da linguagem no manejo com os 'universos simbólicos' próprios às diversas tradições religiosas.

* Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia (EST), bolsista da CAPES, membro do Grupo de Pesquisa Currículo, Identidade Religiosa e Práxis Educativa, e-mail: <arthurfelipe@icloud.com>.

Palavras-chave: Ensino Religioso, Linguagem, Epistemologia, Sincretismo.

Considerações iniciais

Há razoável volume de trabalhos na área da linguagem, bem como há muitas publicações abordando o tema ‘sincretismo’ e o tema Ensino Religioso Escolar (ER). Mas a interface entre essas perspectivas específicas é bem pouco explorada. O leitor talvez esteja surpreendido pela amplitude dos assuntos e pela pretensão de abordá-los concomitantemente num trabalho dessa natureza. Mas, antes que se crie qualquer mal entendido, é preciso dizer que este trabalho irá limitar-se a recortes bem específicos, entre muitos possíveis, dentro dessas temáticas amplas e complexas. O foco aqui será dirigido ao professor de ER. É através da insinuação de possíveis desafios na docência do ER, no que interessa à linguagem, que proponho discutir, por exemplo: Como se introduzem no diálogo inter-religioso alguns pontos sensíveis de difícil abordagem mesmo para o professor? Como os identificar e como lidar com esses pontos? E as ‘identidades sincréticas’ já indefiníveis pela via das tradições, como podem ser identificadas e dialogadas? Eis alguns desafios que, creio, muitos professores de ER já tenham enfrentado em sua prática docente. Se o professor e/ou professora puderem sentir-se um pouco mais instrumentalizados para devolver aos alunos uma palavra ponderada diante desses pontos sensíveis comuns no diálogo inter-religioso que ocorre em sala de aula, meu intento terá sido exitoso.

1. Diálogo inter-religioso - desafios em sala de aula

1.1 A tarefa de conduzir o diálogo inter-religioso na escola

Considerando a laicidade de nosso estado e a diversidade religiosa brasileira, é fácil supor a necessidade de um espaço no ambiente escolar que promova o diálogo inter-religioso. Em outras palavras, é fácil reconhecer o diálogo inter-religioso como imperativo epistemológico para o ER. Bem menos fácil, entretanto, é a concretização desse diálogo no espaço escolar. Antes que se romantize ou idealize uma proposta epistemológica para o ER, é preciso considerar a escassez de profissionais preparados para conduzir esse diálogo inter-religioso em sala de aula. Em função da inexistência de uma base nacional comum de formação docente para o ER, o corpo docente para esse componente curricular é constituído por professores muito diferentes, desde aqueles cujo interesse na disciplina se encontra em vivências religiosas significativas, àqueles que optaram pelo ER como forma de preencher a carga horária. Há ainda, obviamente, aqueles professores para os quais a assunção deste componente curricular só aconteceu por coerção da diretoria escolar. A autonomia dos sistemas de ensino quanto à definição da qualificação docente para atuação no ER abre um leque enorme de ‘perfis’ para essa docência. No caso do Rio Grande do Sul, por exemplo, o sistema estadual de ensino regulamentou um mínimo de quatrocentas horas em curso de formação específico.¹ Esses cursos, obviamente, não possuem uma diretriz curricular comum - e nem po-

1 Desta forma, o ER passa a ser o único componente curricular da rede estadual de ensino que, além de exigir a licenciatura de seus docentes, exige ainda formação específica.

deriam, pois não há² - embora haja sempre a possibilidade de serem pensados de forma que o professor consiga 'dar conta' em sala de aula dos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (PCNER).³

Aqui cabe uma observação que gostaria de fazer da forma mais altera e simpática possível. Não obstante a grande contribuição desses cursos, que em muitos casos têm sido a 'tábua de salvação' de quantos professores que chegam à docência do ER de forma 'inesperada', ainda assim é difícil crer que, de forma geral, esse tipo de formação consiga oferecer aos professores de ER uma mobilidade linguística suficiente para 'dar conta', por exemplo, de Culturas e Tradições Religiosas, Escrituras Sagradas e/ou Tradições Orais, Teologias, Ritos e Ethos⁴. Partimos aqui da premissa de que essa necessária mobilidade linguística não pode ser conquistada senão através do movimento de socialização implícito no próprio diálogo inter-religioso.⁵

2 Em 2008 foi entregue à presidente do Conselho Nacional de Educação - CNE, Prof^ª. Clélia Brandão Alvarenga Craveiro, a segunda proposta do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso - FONAPER de diretrizes curriculares de formação para professores de ER, apontando para o curso de graduação em 'Ciências da Religião - Licenciatura em Ensino Religioso' como curso específico de formação docente. Esse documento, composto por onze artigos, apresenta sinteticamente as aptidões necessárias aos egressos da referida licenciatura. Infelizmente, parece que o documento até hoje ainda não entrou na pauta do CNE.

3 FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO (FONAPER). **Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso**. 9. ed. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.

4 Os cinco eixos organizadores dos conteúdos do ER. FONAPER, 2009, p.50-57.

5 No Rio Grande do Sul, um curso de formação docente para o ER chama atenção, de forma especial, em relação à aquisição de mobilidade linguística pelos professores ou candidatos a professor de ER diante de diversas tradições religiosas. O Grupo de Gestão do Diálogo Inter-religioso e Ecumenismo - GDIREC, da UNISINOS, de São Leopoldo, tem promovido anualmente cursos de formação docente para o ER nos quais, além da presença do professor do curso, os professores de ER entram em contato direto com os diversos líderes religiosos que compõem o referido grupo. Cada um desses líderes atua no curso como 'ministrante' em momento específico, promovendo deliberadamente uma série de experiências de diálogo inter-religioso.

De forma geral, essa carência na formação docente tende a gerar implicações na condução desse diálogo inter-religioso que ocorre em sala de aula. Correspondendo aos pólos inclinados na direção de uma simplificação semântica, poderíamos identificar duas tendências que costumam reaparecer no discurso quando se aborda o tema ‘diálogo inter-religioso’. De um lado, a noção de que as diferenças entre as tradições religiosas sejam insignificantes e que se deem apenas num nível ‘exterior’, sendo, portanto, facilmente acomodáveis debaixo de uma Verdade que as exceda. Decerto que a ingenuidade aí não se dê por conta da abertura à possibilidade de uma verdade sobrenatural, fundamento epistemológico do ER, mas sim em função da ‘facilidade’ inferida no processo dialógico, tomado, *a priori*, como algo simples e tranquilo.

Do outro lado, há a significação de diálogo inter-religioso como algo ‘pouco proveitoso’. Aí geralmente se infere que, em função da irredutibilidade preceitual da própria fé, o diálogo inter-religioso, por si só, não tenha a capacidade de gerar aportes significativos às cosmovisões individuais. Ao contrário, procura-se até evitá-lo no intuito de salvaguardar a fé ameaçada pela relativização (suspensão preceitual necessária à comunicação no diálogo) do saber religioso.

Ainda que essas questões estejam demasiado desgastadas na área, vale ressaltá-las em consideração às levas sempre novas de professores que ingressam na docência e no debate sobre o ER. Aqui, evidentemente, tomaremos o diálogo inter-religioso, nem como algo fácil e tranquilo, nem como algo negativo *a priori*. Tomá-lo-emos, sim, por algo às vezes dolorido, todavia, como um processo altamente enriquecedor e fundamental à construção da identidade dos indivíduos. Ao final da interação entre pessoas diferentes, cada qual com sua religiosidade/espiritualidade, todos terão recebido aportes aos seus pontos de vista

e à sua cosmovisão. Quando esses aportes são periféricos em relação à cosmovisão do indivíduo, eles reforçam e amadurecem a identidade religiosa que já existia. Quando esses aportes são ‘essenciais’, mas não ferem de todo as bases da cosmovisão individual, eles podem funcionar como germes de sentimentos de dupla ou múltipla pertença religiosa com base numa cosmovisão sincretista. Quando esses aportes são capazes de derrubar os pilares mais essenciais da fé ligada à identidade religiosa e à forma como se ‘lê’ a realidade, depois da crise no universo simbólico, dizemos que há uma ‘conversão’.

Evidentemente que a escola não poderá comprometer-se, especificamente, com nenhum desses processos, ainda que, de certa forma, eles resumam os possíveis efeitos de qualquer diálogo inter-religioso. Ao professor de ER é reservado o papel delicado e sensível de disponibilizar saberes, resguardando a autonomia dos alunos na construção de sua identidade, ao mesmo tempo em que não se aliena demais em relação à sua própria identidade, iludido na utopia de uma imparcialidade absoluta. Por outro lado, embora a perspectiva legal já seja razoavelmente compartilhada intersubjetivamente, apontando para ações pedagógicas que busquem incentivar o desenvolvimento da autonomia nos alunos através do aprofundamento, da ressignificação e da transformação da realidade, ainda assim há sempre o receio de que, na prática, o ER sirva-se de coerção na forma de uma ‘linguagem sistema-

ticamente distorcida’.⁶

1.2 ‘Mito’ e condições gerais para o diálogo inter-religioso

Essa delicadeza implícita no trato com o diálogo inter-religioso pode ser melhor entendida diante do conceito de ‘mito’, proposto por Raimon Panikkar. Segundo o autor, todos nós vivemos algum mito, na medida em que este “constitui-se do conjunto de contextos que se toma como simplesmente dado”⁷ e, portanto, “representa o horizonte invisível sobre o qual projetamos nossas noções da realidade”.⁸ Aqui, o verbete ‘mito’ não traduz necessariamente a ideia de algo fantasioso ou fictício, mas resguarda dentro de si a possibilidade da verdade ou, pelo menos, a possibilidade de referência à realidade. Mito é aquilo que não sentimos necessidade de debater, é o horizonte mais básico de inteligibilidade,⁹ é aquilo que comungamos intersubjetivamente sem que percebamos e que torna possível o próprio processo comunicativo. Daí que a comunicação dentro da própria tradição seja relativamente mais fácil do que aquela entre indivíduos de tradições diferentes.

6 Expressão empregada por Jürgen Habermas para designar a comunicação com perturbações linguísticas quase sempre intencionais de uma das partes, geralmente não percebidas pelo interlocutor. A própria escolha de certas facetas descontextualizadas do universo simbólico alheio bem como a significação tendenciosa dessas facetas são exemplos de manifestações de uma linguagem sistematicamente distorcida, isto é, de uma linguagem que tem como fim, não a pessoa (o interlocutor) ou o valor do conteúdo semântico do que se afirma, mas outros interesses escusos ao interlocutor, que aí se encontra como vítima de uma racionalidade instrumental. No caso do ER, esse tipo de linguagem pode ser articulada intrumentalmente em favor de uma determinada tradição religiosa e em detrimento de outras.

7 Essa, bem como as demais citações desse autor, são traduções minhas de: PANIKKAR, Raimon. **Faith, mith and hermeneutics**. p.20.

8 PANIKKAR, 1979, p.30.

9 PANIKKAR, R. **La intuición cosmoteándrica**, p. 33.

No último caso, a chance de que os interlocutores vivam mitos distintos aumenta na mesma proporção da distância entre os universos simbólicos envolvidos. Nesse sentido, é fácil compreender porque “é sempre o outro que parece estar falando a partir de pressupostos não examinados.”¹⁰

A ideia de ‘mito’, entendido na acepção acima, aponta para uma sensibilidade e uma alteridade bastante especial no contato com o outro, sobretudo quando entram no diálogo as questões de profundidade da vida humana inseparáveis da linguagem própria à religião. Essa alteridade expressa-se na linguagem na forma de um trato cuidadoso e respeitoso para com o universo simbólico alheio. Essa talvez seja a principal especificidade epistemológica do ER. Quando se quer realizar um diálogo profundo e profícuo entre indivíduos com diferentes visões de mundo, como sugere Panikkar, devemos caminhar em direção à superação da ideia de uma relação puramente dialética entre os interlocutores, movendo-nos na direção de uma postura dialógica.¹¹ A necessária postura crítica dos alunos, tão incentivada pela escola em seu ideal de formação para a cidadania visando a transformação da realidade, se

10 PANIKKAR, 1979, p.20.

11 Mesmo para Jurgen Habermas, que tanto insistiu no poder do melhor argumento como única expressão de coerção aceitável no processo comunicativo, a crítica também encontra seus limites. No caso do ER, ela mostra-se bastante insipiente pois não consegue fomentar o diálogo inter-religioso; ao contrário, tende a patrocinar certa retração nos interlocutores. Embora seu ponto de vista emoldure um ideal de comunicação necessário à resolução dos problemas comuns a qualquer espaço democrático, como método isolado, mostra-se pouco profícuo quando, seja no ambiente escolar, seja além desse, entram no processo comunicativo os símbolos de fundamentação da realidade. Talvez por isso, esse exímio pensador tenha ponderado: “Se a crítica se afirma basicamente na diferença e no contraste com aquilo sobre o qual reflete, a hermenêutica visa primeiro a mediação e a unificação com o mesmo [...] [...] Um não pode operar sem o outro”. (HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica**. p.103.)

tomada isoladamente, atua com efeitos esterilizantes sobre o diálogo inter-religioso. Justamente porque na pauta do diálogo inter-religioso frequentemente entram aquelas questões que funcionam como mito (no sentido de Panikkar), geralmente carregadas com muitos sentimentos que operam como fundamento e sentido da existência. A simples exposição dos preceitos de uma tradição religiosa, geralmente articulados através de outros preceitos mais profundos que não são postos em questão, esse simples processo, já implica em certo movimento de ‘desmitologização’ dos mitos vividos pelos interlocutores. A prova de fogo do diálogo inter-religioso reside justamente aí: Conseguir conviver com o outro mesmo quando não haja concordância nos aspectos mais básicos de inteligibilidade, quando não se concorda sobre o próprio fundamento da realidade. Todavia, como bem diz Habermas:

Compreender uma manifestação simbólica significa saber sob que condições sua pretensão de validade poderia ser aceita [...] O estar de acordo não é, de maneira alguma, a condição necessária de uma postura dialógica para com aquilo que se quer compreender.¹²

Essa afirmação de Habermas representa uma chave epistemológica para o ER que resume as condições e as pré-disposições que deverão ser fomentadas preliminarmente ao diálogo inter-religioso em sala de aula. Para o professor de ER, isso não é tarefa fácil, pois na escola certos padrões culturais exclusivistas tendem a aparecer mais caricaturizados. Via de regra, o adulto já possui uma noção mais nítida dos limites que o interlocutor impõe ao diálogo. Mas as crianças e os adolescentes, por possuírem mobilidade mais restrita nos pressupostos intersubjetivamente compartilhados, costumam ser reprodutores

12 HABERMAS, 1987, p.94-95.

transgeracionais mais espontâneos. Se o professor quiser tratar o diálogo inter-religioso como outro diálogo qualquer, dispensando a construção de um horizonte simbólico passível de ser compartilhado pelos alunos e que atenda às finalidades da escola, é bastante provável que nesse diálogo sejam deflagradas rixas e desgastes desnecessários. Ao passo em que na relação dialética se pressupõe a razão como agente extrínseco aos interlocutores, no diálogo, as regras que irão reger o processo comunicativo deverão ser elencadas e consensuadas dentro do próprio diálogo pelos interlocutores. Daí que o professor de ER deva ir além da mera racionalidade dialética - que não ultrapassa a barreira do primeiro mito não compartilhado com os interlocutores - movendo-se em direção ao diálogo que traz implícito a necessidade da empatia e da afabilidade, além obviamente, de um compromisso central com a alteridade.

Se o professor não conseguir oferecer aos alunos o devido espaço para que estes se comuniquem com espontaneidade, isto é, se o professor não proporcionar espaço para que a singularidade de cada aluno possa ser expressada sem coerção, o que esperar dos próprios alunos? Sem o princípio da 'não coerção' apontado por Habermas, o ER, tal como concebido atualmente, não passará de quimera e, provavelmente, reforçará os estereótipos culturais e religiosos já existentes.

O diálogo que abre sua pauta às 'preocupações últimas' dos alunos e às suas percepções dos 'fundamentos da realidade' exige uma abordagem muito especial. Sem uma linguagem própria, não avança. Todavia, neste tempo de pesquisa, não me escapou a percepção de que existe certa tendência, principalmente no meio acadêmico, em abordar o fenômeno religioso, objeto próprio do ER amplamente compar-

tilhado atualmente, em seus reflexos mais coletivos.¹³ Há como que um distanciamento involuntário em relação ao fenômeno religioso na ‘dimensão da pessoa’.¹⁴ Embora não pretenda aqui oferecer uma resposta definitiva às causas dessa tendência, destaco duas possibilidades de interpretação relacionadas a receios que costumam assaltar os interessados no ER. Êi-los: 1º) Talvez isso seja consequência de um fenômeno do tipo ‘gato escaldado’. A exposição a situações de diálogo inter-religioso sem regras claramente consensuadas preliminarmente pode ter gerado a percepção de que as ‘subjektividades’ ou os ‘mitos’ (na acepção já exposta) sejam inabordáveis pela natureza desgastante desse tipo de diálogo. 2º) Como dito anteriormente, há a dúvida se a abordagem do fenômeno religioso no âmbito da pessoa conseguirá, de fato, ser isenta da inclinação ao proselitismo disfarçado na forma de uma linguagem sistematicamente distorcida. Pesa o fato de que interpretar esse tipo de fenômeno religioso implique, quase sempre, numa atitude afirmativa e apologética para com determinada(s) tradição(ões) religiosa(s) e em detrimento de outra(s).

Quanto ao primeiro receio, fica difícil inferir outra solução senão a exposição a experiências outras de diálogo inter-religioso na qual haja maior alteridade na abordagem do universo simbólico dos interlocutores, a partir da assunção de preceitos básicos, comuns e inegociáveis por todos os interlocutores. Já o segundo receio mostra-se um pouco mais complicado. Seria uma solução simplista e ingênua se o professor tentasse omitir sua identidade religiosa ou se tentasse omitir-se como agente do diálogo inter-religioso em sala de aula,

13 Falo, sobretudo, a partir de minha participação em eventos ligados à área do ER.

14 Excetue-se aqui, obviamente, o enfoque da psicologia da religião.

assumindo a atitude de um simples moderador.¹⁵ Neste caso, sem o perceber, estaria fugindo da exposição de seus ‘mitos’, caindo nou- tro, caindo no mito que se alimenta da crença numa imparcialidade total. Teria, assim, desistido de uma conduta pró-ativa enquanto ser social que deveria transformar a realidade, ou, pelo menos, estaria limitando sua contribuição nessa transformação à formação de re- produtores satisfeitos com esse mito da imparcialidade. Um proces- so de interpretação qualquer, de fato, implica em certa exposição da pessoa, como bem sabem os hermeneutas. Mas a interpretação dos fenômenos religiosos em seus aspectos mais pessoais e subjetivos implica num verdadeiro ‘desnudar-se’ diante do outro, na medida em que somos obrigados a falar sempre ‘desde algum lugar’. O limiar en- tre a omissão e a atitude pró-ativa ninguém pode demarcar. Todo ser humano só pode reconhecer-se como ser social enquanto viva mitos e ideais inegociáveis.¹⁶

Entretanto, isso não é impeditivo de que o professor de ER patroci- ne o acesso a outras leituras da realidade, conforme apresentadas pe- las diversas tradições religiosas, no melhor de seus argumentos. A ri- queza do processo de diálogo inter-religioso reside justamente aí. Não podemos valorizar o que desconhecemos e, portanto, não podemos ter ideia daquilo que passaremos a valorizar antes de recebermos os aportes simbólicos advindos do contato com o outro. Daí da promoção

15 Já ouvi relatos a respeito de tais posturas.

16 Para que sejamos, de fato, atores sociais é preciso que vivamos certezas, ainda que no futuro elas venham a cair. Isso inclui a paradoxal certeza pós-moderna de encarar a realidade mais com incertezas do que com certezas. Sem os aspectos inegociáveis do saber, toda iniciativa transformadora se esterilizaria.

deliberada do diálogo entre diferentes pessoas e grupos sociais.¹⁷ Pois, embora não saibamos e nem tenhamos o controle daquilo que pasaremos a conhecer e valorizar depois dessa interação, uma pequena exposição positiva dentro do diálogo inter-religioso já é capaz produzir boa vontade para com esse mesmo processo dialógico, fazendo com que os indivíduos mantenham o horizonte de significados aberto (ao menos não totalmente fechado) através de certa reserva epistemológica ou, falando em linguagem freiriana, mantendo a consciência de que somos ‘seres inacabados’. Disso se conclui que o próprio diálogo inter-religioso não pode ser valorizado enquanto não for experimentado.

2. Quando o sincretismo entra no diálogo inter-religioso

Usando um axioma pedagógico freiriano, é preciso que o professor saiba o que os alunos já sabem para, a partir daí, ajudá-los a saberem mais. No ER, da mesma forma, o professor só poderá contribuir no aprofundamento e na construção da identidade religiosa dos alunos se conseguir exercitar a alteridade e se tiver alguma noção da dinâmica interna da vida religiosa de seus alunos. Alteridade religiosa pressupõe certa mobilidade linguística dentro do universo simbólico do outro.¹⁸ O recente fenômeno da dupla ou múltipla pertença religiosa e a eclosão dos ‘sem religião’ já não permitem ao professor inferir adequadamente

17 Esse é um dos princípios da interculturalidade, conforme destacado por Vera Candau em: CANDAU, Vera Maria. **Direitos humanos, educação e interculturalidade**, p.51.

18 Por isso tenho batido tanto na tecla de que deve haver, já na formação docente para o ER, experiências de diálogo inter-religioso. Elas são grandes produtoras de significados.

a religiosidade/espiritualidade dos alunos com questionamentos simples do tipo ‘qual a tua religião?’ É o contato prévio com a experiência do diálogo inter-religioso, além do estudo das teologias, das escrituras/tradições orais, etc, que facultará ao professor de ER uma mobilidade linguística mínima para que, através dos símbolos religiosos que o aluno articula em seu discurso, possam ser inferidas as referências de sua religiosidade/espiritualidade, especialmente quando esta exorbita o âmbito de uma única tradição.

O fenômeno do sincretismo, certamente não é novo, mas há pouco tem sido possível resignificá-lo de forma a dar conta de uma interpretação mais coerente da realidade. Tenho desejado que o professor se desarme em relação a esse fenômeno que historicamente tem sido significado negativamente. Ainda hoje, há quem veja esse fenômeno apenas como uma ‘mistura indesejável’ pelo viés da corruptibilidade da própria tradição.¹⁹ Neste caso, há uma analogia que vem sendo bastante empregada para descrevê-lo. Compara-se o fenômeno do sincretismo a um grande *buffet* simbólico, onde o indivíduo pode servir-se a vontade. O indivíduo escolhe o que quer ingerir e descarta o resto. Traduzindo isso à linguagem do ER, a religião perde seu caráter de produtora de sentido para a existência humana, passando à condição de ‘justificadora’ de sentido, isto é, o sincretismo torna possível que o indivíduo justifique suas idiossincrasias e concessões individuais pela via da relativização do saber religioso, apoiando-se na primeira tradição que puder endossar suas escolhas. Essa crítica cáustica, que certamente encontra confirmação na realidade, apoia-se na descon-

19 Geralmente, os discursos marcados por afirmações radicais de identidade tratam o fenômeno do sincretismo pejorativamente.

fiança legítima de que esse tipo de processo sincrético implique em certa 'leviandade simbólica'. Torna-se difícil crer que o indivíduo tenha conseguido acomodar, aglutinar, sintetizar, etc, todos os dados simbólicos implícitos tanto no sistema de crença matriz quanto no sistema incorporado, dados esses que, muitas vezes, são considerados 'inconciliáveis'.

Embora esse tipo de fenômeno seja bastante recorrente, se o professor de ER tratar o sincretismo apenas desde essa perspectiva, certamente incorrerá na simplificação da realidade de seus alunos. Ninguém pode afirmar que a 'justificação de sentido', como apontada anteriormente, se restrinja ao fenômeno do sincretismo. Mesmo dentro de tradições circunscritas a uma única escritura sagrada, é curioso observar quantas leituras distintas podem ser obtidas, valorizando-se pontos específicos muito diferentes, cada um deles a atuar na manutenção e na economia das cosmovisões individuais.

Nesse sentido, é preciso que o professor de ER se mantenha aberto para a possibilidade de uma aceção positiva para o termo sincretismo, considerando que essa reestruturação simbólica que acontece no microcosmo individual possa ter como fim não apenas uma licenciosa 'justificação de sentido', mas que possa representar algum tipo de acréscimo de responsabilidade ao indivíduo. É aqui que gostaria de me reportar a Pierre Sanchis, lembrando que o professor que tentasse abordar o tema do sincretismo em sala de aula

[...] não procuraria mais diretamente identificar confusões e misturas, paralelismos inovadores e empréstimos - muito menos degradações - entre elementos de conjuntos religiosos, ou até entre estes conjuntos como sistema, mas, num primeiro momento, se aproximaria do fenômeno como de um universal

dos grupos humanos quando em contato com outros: a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar seu próprio universo. Ou, ainda, o modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociais, culturas, subculturas) são levadas a entrar num processo de redifinição de sua própria identidade, quando confrontadas com o sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório, homólogo ao seu ou não.²⁰

Por conta disso, falar em “sincretismo correto” em sala de aula, apontando seus limites, por exemplo, na inculturação²¹, estaria bem aquém da complexidade desse processo que Sanchis tenta elevar ao nível de um “universal dos grupos humanos quando em contato com outros”. Interessante notar que mesmo o fundamentalismo poderia ser interpretado desde essa perspectiva, na medida em que o fechamento simbólico à influência alheia também é uma consequência do contato com ‘o outro’.²²

Considerações finais

Essas reflexões, obviamente, estão longe de dar conta da complexidade da realidade da sala de aula. Vale lembrar que à escola, tal qual

20 SANCHIS, Pierre. **As tramas sincréticas da história** - Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_10>. Acesso em: 10 jul. 2013, p.2.

21 Soares aponta a improfícua tentativa de banir o termo sincretismo do vocabulário religioso, substituindo-o pelo termo inculturação. SOARES, Afonso M. Ligório. Sincretismo e teologia interconfessional. **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura**, ano VI, n.27, p.34.

22 MELANDER, Verônica. Sincretismo religioso. Entrevista. **Revista IHU ON-LINE**. São Leopoldo: Unisinos, dez. 2005. Disponível em <www.unisinos.br/ihu>. Acesso em: 10 ago. 2012, p.96.

entendida hoje em dia, não cabe o papel de fornecer uma resposta definitiva e inerrante às ‘preocupações últimas’ dos alunos. Os PCNER compreendem essa limitação, reconhecendo que a família e a comunidade religiosa sejam espaços privilegiados para a manifestação das experiências de fé e opção religiosa.²³ Nesse sentido, o professor assume a posição de facilitador na construção de novos significados religiosos pelos alunos. A escola, por sua vez, passa a ter um caráter moderador com o potencial de ajudar os indivíduos a distinguir aquilo que nas tradições religiosas realmente sejam pressupostos inegociáveis herdados por meio da linguagem daquilo que é meramente coerção. Nas palavras de Passos, a escola poderá

[...] fornecer elementos que favoreçam o discernimento do fato religioso por parte dos estudantes. A presença ativa da religião na sociedade e, conseqüentemente, na vida pessoal do cidadão em formação exige da escola uma palavra qualificada sobre essa questão, no sentido de oferecer informações corretas e abrangentes sobre as tradições religiosas, apresentar ângulos de visão do fato religioso, superando endogenias e proselitismos religiosos e culturais e, ao mesmo tempo, despertar nos estudantes o espírito de curiosidade sobre esse objeto. As tradições religiosas costumam apresentar-se como um campo de verdade constituída. O estudo delas poderá lançar os germes para opções religiosas críticas e maduras.²⁴

23 FONAPER, 2009, p.15.

24 PASSOS, 2007, p.105-106.

Referências

- CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de Educação**. v.13 n.37 jan./abr. 2008.
- FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO (FONAPER). **Parâmetros Curriculares Nacionais**; ensino religioso. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.
- HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica** - para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1983.
- MELANDER, Verônica. Sincretismo religioso. Entrevista. **Revista IHU ON-LINE**. São Leopoldo: Unisinos, dez. 2005. Disponível em <www.unisinos.br/ihu>. Acesso em: 10 ago. 2012.
- MENEZES, Anderson de Alencar. **Habermas e a religião**. Coleção Habermas vol.1. DVD. São Paulo: Paulus, 2012.
- PANIKKAR, Raimon. **La intuición cosmoteándrica - Las tres dimensiones de la realidad**. Madri: Editorial Trotta, 1993/1999.
- _____. **Faith, mith and hermeneutics** - Cross-cultural studies. NYork/Ramsey/Toronto: Paulist Press, 1979.
- PASSOS, João Décio. **Ensino religioso**; construção de uma proposta. SP: Paulinas, 2007.
- SANCHIS, Pierre. **As tramas sincréticas da história** - Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. Em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_10>. Acesso em: 10 jul. 2013.
- SCHOCK, M. L. Tese. **Aportes epistemológicos para o ensino religioso na escolar**: um estudo analítico-propositivo. São Leopoldo, 2012.
- SOARES, Afonso Maria Ligório. Sincretismo e teologia interconfessional. **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura**, ano VI, n.27, p.32-52.

Pensando o ensino religioso de acordo com a ética humana

*Narjara Lins de Araujo **

Resumo

Com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) de nº 9.394/96 em seu artigo 33 o Ensino Religioso passa a ser visto como disciplina escolar. Diante desta lei, não deve ser feita nenhuma forma de proselitismo religioso. Então qual é a ética que deve estar inserida nesta disciplina escolar? O autor Paulo Freire (2011) destaca a importância do desenvolvimento da ética humana no âmbito das disciplinas escolares, pois está desenvolvendo a formação integral dos sujeitos, o respeito às diferenças culturais, entre estas a religiosa e a autonomia. Com isso o objetivo principal deste trabalho é analisar a disciplina Ensino Religioso dentro dos moldes da Ética Humana. Esta é uma pesquisa descritiva e qualitativa. Esta é uma pesquisa descritiva e qualitativa, serão destacados autores como Junqueira (2005), Sena (2005), Passos (2007) entre outros. O procedimento teórico metodológico foi através da análise bibliográfica da obra *Pedagogia da Autonomia* de Paulo Freire (2011), onde foi possível fazer a relação com o contexto do Ensino Religioso. Outros autores serviram como embasamento teórico, como por exemplo, Marcondes (2009) entre outros, relacionados ao Ensino

* Pedagoga e bolsista Reuni do mestrado em Ciências das Religiões- UFPB. E-mail: narjaralins@hotmail.com

Religioso como Junqueira (2005), Sena (2005), Passos (2007) entre outros. De acordo com as conclusões o Ensino Religioso nos moldes da Ética Humana deve: ter procedimentos didáticos e pedagógicos que desenvolvam o respeito à diversidade de gênero, de raça, de classe, de religião; o professor deve ter retidão ética coerente com uma formação científica; ter prática progressista, democrática e conhecer os saberes e experiências dos alunos; além de estimular nos alunos a esperança nos seus sonhos, etc.

Palavras- chave: Ensino Religioso, Procedimentos- Didáticos- Pedagógicos, Ética Humana.

1. Introdução

Para melhor compreendermos o contexto deste artigo, começo explicando o que significa ética. De acordo com Marcondes (2009):

A ética é tradicionalmente um dos termos mais importantes da filosofia. Etimologicamente, a palavra “ética” origina-se do termo grego, *ethos*, que significa o conjunto de costumes, hábitos e valores de uma determinada sociedade ou cultura. Os romanos o traduziram para o termo latino *mos* em português. (MARCONDES, 2009. P.9)

Este conceito começa a ser formado ainda na época do primeiro e grande filósofo grego, Platão (428- 348 a.c), que já enfatizava em sua obra, *Apologia* (38 a), as principais questões éticas que chegaram até nossos dias. O conceito de ética advinda de Platão pode ser percebida durante os seus diálogos com seu mestre Sócrates (470-399 a.c) que

envolvia termos como amizade (*Lisis*), a virtude (*Mênon*), a coragem (*Laques*) e o sentimento religioso (*Eutifron*). Mas, a principal lição que Sócrates quis passar foi à importância do desenvolvimento de uma consciência moral, de uma atitude reflexiva e crítica que nos leve a aderir comportamentos mais éticos e não na formulação de um saber sobre ética e seus conceitos. (MARCONDES, 2009, p.15). A própria definição original do termo ética não pode ser dissociada da realidade sociocultural concreta. Os valores éticos de uma comunidade dependem do contexto histórico e das circunstâncias determinadas. Ou seja, o que é considerado ético em um contexto pode não ser considerado da mesma forma em outro. (MARCONDES, 2009, P.10)

De acordo com Platão, o indivíduo que age de modo ético é aquele que é capaz de autocontrole, de “governar a si mesmo”, como vemos no *Górgias*. Mas, a possibilidade de agir de forma correta e de tomar decisões éticas depende de um conhecimento do Bem, que é adquirido pelo indivíduo através de um processo de amadurecimento espiritual, longo e lento. (MARCONDES, 2009, P.16)

Fortes (1998) explica o conceito de ética como disciplina escolar, que se refere:

(...) à reflexão crítica sobre o comportamento humano, reflexão que interpreta, discute e problematiza, investiga os valores, princípios e o comportamento moral, à procura do “bom”, da “boa vida”, do “bem-estar da vida em sociedade”. A tarefa da ética é à procura de estabelecimento das razões que justificam o que “deve ser feito”, e não o “que pode ser feito”. É a procura das razões de fazer ou deixar de fazer algo, de aprovar ou desaprovar algo, do que é bom e do que é mau, do justo e do injusto. A ética pode ser considerada como uma questão de indagações

e não de normatização do que é certo e do que é errado. A Ética teria surgido com Sócrates, pois se exige maior grau de cultura. Ela investiga e explica as normas morais, pois leva o homem a agir não só por tradição, educação ou hábito, mas principalmente por convicção e inteligência. (FORTES, 1998)

Já o autor Vásquez (1998) afirma que a ética é teórica e reflexiva, enquanto a moral é eminentemente prática. Uma completa a outra, havendo um inter-relacionamento entre ambas, pois na ação humana, o conhecer e o agir são indissociáveis.

Como se pode perceber a ética permeia nas filosofias e em todos os campos do conhecimento e por isso estão inseridas em todas as disciplinas do contexto escolar. E quando o assunto é a disciplina Ensino Religioso nas escolas públicas, qual é a ética que predomina? São éticas religiosas? Com base em que religiões? Ou está atreladas a ética humana como enfatiza o autor Paulo Freire?

Supõe-se que a crise quanto à ética a ser ensinada no ensino religioso, tem início com o surgimento do período moderno (século XVII) devido à perda de referências a determinados valores e normas e o aparecimento de sociedades complexas caracterizadas pela diversidade e pluralidade de crenças, valores, hábitos e práticas. A principal transformação foi ocasionada pela crise no Cristianismo em decorrência da Reforma (séc. XVI) e das várias correntes que resulta desse processo. (MARCONDES, 2009, P.10)

A reforma protestante liderada por Martim Lutero em meados de 1524 estimulou as escolas a incorporarem princípios pedagógicos propostos pelo movimento humanista, em contraponto a preceitos puramente religiosos. Novos conteúdos deveriam ser transmitidos mediante novos métodos e livros. Fazia-se necessário uma nova mo-

tivação no ensinar e no aprender, a fim de formar gente realmente capacitada a trabalhar tanto no meio eclesial como secular. (LUTERO, 2000, P.4)

Ou seja, este reformador que apesar de ser fiel a sua crença religiosa, o cristianismo, também era um educador e já percebia a necessidade de se desenvolver um ensino religioso que incluísse valores mais universais, isto é uma ética humana, capaz de educar não só pessoas do meio eclesial como também do secular, ou melhor, tanto pessoas religiosas, quanto as não religiosas, incluindo ricos e pobres. Seu propósito maior era moldar a educação de acordo com a realidade secular de forma que trouxesse os filhos dos mais pobres para escola, apesar dessa ser desenvolvida para a vida cristã.

De acordo com Marcondes (2009, p.10) *“encontramos a partir daí a defesa da necessidade de uma ética filosófica desvinculada da ética religiosa que supõe a fé a adesão a uma religião determinada.”*

Todas estas mudanças foram gerando uma nova consciência, até que em 1988 o Brasil foi considerado um país laico de acordo com a Constituição Federal, que mais tarde estimulou a promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) de n. 9.394/95, mais especificamente em seu artigo 33, onde as escolas públicas foram obrigadas a ofertarem o Ensino Religioso sem proselitismo, passando a ser uma disciplina normal do currículo escolar, porém opcional para os alunos.

Diante disto, o Ensino Religioso não pode mais passar valores advindas de uma única religião, pois com o desenvolvimento de outras ciências além da educação, como por exemplo, a psicologia, o direito, as ciências das religiões entre outras, foi possível perceber as diferenças entre os indivíduos, ocasionadas pela diversidade cultural.

Assim, tenho como objetivo geral: analisar a disciplina Ensino Religioso dentro dos moldes da Ética Humana. O que envolverá a formação docente adequada para desenvolver está ética, durante os procedimentos didáticos- pedagógicos, no processo de ensino e aprendizagem e na relação professor e aluno.

Esta é uma pesquisa descritiva e qualitativa, serão destacados autores como Junqueira (2005), Sena (2005), Passos (2007) entre outros. O procedimento teórico metodológico foi através da análise bibliográfica da obra *Pedagogia da Autonomia* de Paulo Freire (2011), onde foi possível fazer a relação com o contexto do Ensino Religioso. Outros autores serviram como embasamento teórico, como por exemplo, Marcondes (2009) entre outros, relacionados ao Ensino Religioso como Junqueira (2005), Sena (2005), Passos (2007) entre outros.

2. O contexto da disciplina ensino religioso no âmbito das escolas públicas

O Ensino Religioso sempre foi desenvolvido dentro da doutrina estabelecida pela religião católica romana deste os seus primórdios. Só na legislação de 1997 foi que houve mudanças significativas no modo de proceder com o Ensino Religioso.

O modelo aderido para o desenvolvimento do Ensino Religioso na prática de sala de aula; a seleção e organização dos conteúdos; a pedagogia utilizada e a formação dos professores que atuam nessa área vão depender “*das condições legais, e, especialmente, da concepção que se tenha desse componente curricular e da interpretação que se faz do artigo 33 da LDB*”. (SENA, 2005)

Dependendo destas escolhas os modelos a serem seguidos podem ser os seguintes: **confessional**- ofertado em coerência com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável e ministrado por professores qualificados pelas respectivas entidades religiosas; o **inter- confessional**- o ensino religioso passa a ser ministrado mediante um acordo estabelecido entre os diversos grupos religiosos de confissões cristãs. Tem como objetivo destacar o que é comum às diferentes Igrejas ou confissões e respeita as características especificidade de cada uma e o conteúdo que servira de base é fundamentado na Bíblia; **supra- confessional**- ministrado nas escolas públicas, não aceita qualquer tipo de proselitismo religioso, preconceito ou manifestação em desarmonia com o direito individual dos alunos e de suas famílias de seguir um credo religioso ou mesmo o de não seguir nenhum, garantindo o respeito a Deus, à diversidade cultural e religiosa, e tomando como base princípios de cidadania, ética, tolerância e em valores universais existentes em todas as religiões; **Disciplina curricular**- nesse modelo o Ensino Religioso é visto como área de conhecimento, a ênfase não é nas crenças ou religiões, mas no seu objeto de estudo, o fenômeno religioso. Tem como principal objetivo desenvolver o humanismo e o respeito às liberdades individuais e a questão da tolerância para com os que explanam crenças diferentes a favor da pluralidade étnica e cultural da nação brasileira.

De acordo com este último modelo as escolas precisam ter uma orientação racional, de conhecimento e análise da situação religiosa, quer dizer, durante as suas tarefas educativas deve-se refletir sobre a realidade a partir das referências oferecidas pelas ciências sobre os mais diversos elementos que dão forma a sociedade. De acordo com o contexto, o estudioso Passos (2007) afirma que:

O ER assume, necessariamente, em suas definições curriculares, a crítica ao conhecimento tecnicista que instrumentaliza o conhecimento no domínio de algum aspecto restrito da realidade, a crítica ao positivismo que coloca a ciência como a versão da verdade e a crítica a neutralidade das ciências como abordagem definitiva da realidade”. (PASSOS, 2007, p.37 – 46).

Isto porque na contemporaneidade a educação tem assumido uma concepção integral do ser humano, buscando superar teorias e posturas que privilegiam o racional, ignorando dimensões como a religiosa em relação ao desenvolvimento do educando e no processo de construção do conhecimento.

Segundo Sena (2005) o Ensino Religioso na atualidade esta inserido na perspectiva de *“uma educação integral, que considera o ser humano na totalidade do seu ser, a religiosidade e suas diferentes expressões se apresentam hoje como uma dimensão humana relevante, manifestando os níveis mais criativos e profundos do ser humano”*.

Devido ao importante papel da religião dentro das sociedades humanas como expressão da religiosidade, a educação nos dia de hoje:

(...) não pode omitir a educação da religiosidade e o estudo do fenômeno religioso, objeto da disciplina de Ensino Religioso”. Diante de situações-limite, do inexplicável, como o sofrimento e a morte, surgem perguntas existenciais para as quais a ciência não tem respostas. Essa a razão pela qual assistimos hoje o retorno da sensibilidade ao sagrado, a busca do misticismo de várias formas, a valorização do mistério, a busca de espiritualidade. O fenômeno religioso se impõe como um aspecto indissociável da vida humana, cujo estudo não pode ficar fora da escola. (SENA, 2005)

Sabe-se que a principal função da instituição escolar é *“fornecer instrumentos de leitura da realidade, capacitando o educando para compreender melhor a si mesmo e ao mundo, e criar condições para a convivência entre pessoas”*. (SENA, 2005)

Por este motivo, a inserção do Ensino Religioso no currículo escolar, como disciplina e área de conhecimento, visa desenvolver a espiritualidade presente no contexto espiritual *“preenchendo o vazio deixado por uma educação com predominância quase exclusiva no racional, no desenvolvimento científico e tecnológico do educando, deixando de lado as razões e as finalidades últimas da existência”*. (SENA, 2005)

Partindo deste princípio, o Ensino Religioso visa desenvolver a religiosidade através do conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso, partindo das experiências religiosas de casa aluno.

O ensino religioso como área de conhecimento deve em seu fazer pedagógico partir de conhecimentos produzidos, acumulados e sistematizados historicamente de forma a possibilitar aos educandos conhecer o passado e o presente numa perspectiva de criar novos conhecimentos. (OLENIKI, 2005). Ou melhor, o fazer pedagógico no Ensino Religioso acontece por meio do serviço ao educando, no diálogo inter-religioso com o propósito de gerar a informação, a interpretação do conhecimento acumulado, a ressignificação de conteúdos e conceitos durante o processo de ensino-aprendizagem, em relação às diferenças, diversidades e pluralidade, numa ênfase histórica, que permite o entendimento de si e do outro, viabilizando a formação do cidadão. (OLENIKI, 2005)

Qualquer área de conhecimento deve partir do ponto que *“ensinar exige respeito aos saberes e experiências de vida dos educandos. Sendo fun-*

damental discutir com os alunos a razão de ser de alguns dos seus saberes em relação com o ensino dos conteúdos”; (FREIRE, 2011, p.31)

Logo, o Ensino Religioso que é reconhecido como área de conhecimento constituirá um referencial estruturado de leitura e interpretação da realidade a partir do seu foco de ação, do seu objeto de estudo destacando os elementos essenciais pra garantir a participação dos educandos como cidadãos na sociedade de forma autônoma. (OLENIKI, 2005)

O procedimento metodológico do ensino religioso como área de conhecimento será definido com base no seguinte foco teórico: Tradições e Culturas Teologias, Textos Orais e Escritos Sagrados, Ritos e Ethos; da adequação do teórico ao contexto comunidade escolar e do exercício ou fazer pedagógico na relação ensino aprendizagem junto aos educandos.

Segundo Oleniki (2005) este processo será efetivado pela releitura e compreensão do religioso na sociedade de acordo com uma metodologia que permite realizar a partir dos conteúdos programáticos: a observação do fenômeno religioso em suas múltiplas dimensões, destacando-se desta observação a análise da ação, falta ou parte dela em seu contexto, e em suas relações para explorar e trabalhar os conceitos básicos do Ensino Religioso; a informação enquanto aproximação de um aspecto do conhecimento religioso a partir do qual se torna possível ao educando ampliar seu conhecimento para construir instrumentos que possibilitem referenciais de interpretação ou análise efetivando-se a ressignificação de conceitos; reflexão como aspecto que oportuniza o confronto pedagógico do conhecimento teórico com a prática.

Pode-se descrever o procedimento metodológico do Ensino Religioso como área de conhecimento a partir da caracterização do foco

teórico, do fazer pedagógico que se concentram em torno de objetivos e conteúdos que remetem a metodologia de interação, entre os aspectos historicamente construídos nas diferentes tradições religiosas e a sua presença na cultura vigente. Sendo importante o tratamento metodológico se concretizar na ação - reflexão - ação promovida pela observação - informação - reflexão. (OLENIKI, 2005)

No procedimento metodológico do Ensino Religioso assim como de qualquer outra disciplina do currículo escolar é necessário:

Inserir o reconhecimento e a assunção da identidade cultural do educando; só assim teremos o conhecimento dos seres inacabados que somos. O próprio discurso teórico tão necessário para a reflexão crítica, tem de ser de tal modo concreto que quase se confunda com a prática. (FREIRE, 2011, p.39 e 42)

É preciso compreender que a linguagem do ensino religioso esta dentro da formação básica do cidadão e *“alicerça nos princípios básicos da cidadania que se concretizam na formação integral do educando”*. (HOLLANDA, 2005)

Para tanto, pode-se tomar como parâmetro os princípios defendido pelas Diretrizes Curriculares para o Ensino Fundamental e os princípios e fins da Educação Nacional da lei nº 9.394/96 cujo principal fim é orientar as escolas na elaboração de suas ações pedagógicas.

De acordo com a professora Holanda (2005) no caso do ensino religioso esses princípios apresentam uma relação próxima com o campo de atuação deste ensino, podendo expressar muito bem a linguagem que é utilizada no desenvolvimento dos conteúdos, refletindo algumas questões básicas da educação. Se for ensino, continua a professora, ensina o quê? Na linguagem pedagógica do ensino religioso, podem ser observados os seguintes critérios e atitudes para a mudança e para a

construção de valores, tais como: a valorização das experiências religiosas previamente construídas pelos alunos e alunas, favorecendo a capacidade de vivenciar uma relação emancipada com as diferentes culturas, considerando os princípios éticos da autonomia, da responsabilidade e do respeito ao bem comum; o exercício da criatividade e do respeito à ordem democrática em sala de aula, a partir da articulação dos conhecimentos, das discussões, debate e do desenvolvimento com base nos princípios políticos, caracterizados pelos direitos e deveres da cidadania e do respeito ao diferente que se manifesta nas culturas e tradições religiosas; a criação de condições para que cada educando (a) construa sua identidade, para saber acolher, conhecer, conviver e aprender a ser, valorizando e respeitando o outro, superando preconceitos que desvalorizam qualquer experiência religiosa, tendo como referência os princípios estéticos da sensibilidade e da criatividade.

No desenrolar dos eixos temáticos do ensino religioso e nos blocos de conteúdos apresentados nos Parâmetros Curriculares Nacionais, o entendimento dessa linguagem destaca a interação entre quem aprende e quem ensina para construção do conhecimento histórico cultural, devido à importância de toda cultura. Sabe-se que essa linguagem estimula o diálogo, a tolerância e a convivência pacífica com as manifestações religiosas, respeitando a pluralidade cultural religiosa brasileira. (HOLANDA, 2005)

De acordo com a nova redação do art. 33 da LDB, com a sanção da Lei 9475/97, os sistemas de ensino terão maior responsabilidade na definição de conteúdos para o ensino religioso, incluindo as características como cultos, movimentos, grupos, filosofias de vida e outras que integram a uma sociedade pluralista, com as mais diversificadas tradições e manifestações culturais presentes no Brasil. (FIGUEIREDO, 2005)

O processo de construção dos conteúdos para a disciplina ensino religioso deve ser feito segundo a atual LDB, por meio da autonomia, incluindo o incentivo a participação da sociedade, especialmente da comunidade educativa, de forma ampla, em todo projeto político-pedagógico. Segundo o professor Boeing (2005) para se concretizar o Ensino Religioso destaca alguns aspectos fundamentais, tais como: as contribuições das áreas afins, como a antropologia, psicologia, pedagogia, sociologia, ciências da religião e teologias; a busca permanente do sentido da vida; a superação da fragmentação das experiências e da realidade; o pluralismo religioso; a compreensão do campo simbólico; e, a necessidade de evitar o proselitismo.

Tanto os eixos e como os conteúdos do Ensino Religioso foram elaborados a partir da concepção de que a atuação do ser humano não se limita às relações com o meio ambiente e as relações sociais, pois busca o transcendente. Os eixos e conteúdos do Ensino Religioso contribuem para que o ser humano inacabado, inquieto e aberto ao Transcendente.

A questão da avaliação na disciplina ensino religioso estar relacionada à concepção de ensino aprendizagem construída na formação acadêmica e pedagógica de cada educador. Devendo tê-la como ponto de partida para conceber os questionamentos que são elaborados frente à avaliação que se pretende implantar para a formação básica do cidadão. (HOLANDA, 2005)

A avaliação deve ser usada como instrumento pedagógico de análise durante o processo de ensino e aprendizagem, com o propósito de promover reflexões sobre as práticas e processos de aprendizagem, com intuito de conhecer onde os alunos têm mais dificuldade e não apenas para aprovar e reprovar os alunos.

Para dar sentido ao processo de avaliação na disciplina ensino religioso é preciso definir os elementos essenciais durante o planejamento das aulas, como: os objetivos, os conteúdos e as práticas didáticas. De acordo com Holanda:

“Na pedagogia desses procedimentos incluem-se os princípios éticos, estéticos e políticos para a construção do pensamento crítico, criativo e sensível, de modo que cada educando construa sua identidade e autonomia. Só há avaliação quando ocorre o ensino, pois esta é parâmetro da aprendizagem dos educandos”. (HOLANDA, 2005)

Segundo orienta os Parâmetros Curriculares Nacionais existem três tipos de avaliação: avaliação inicial, processual, formativa e final. No caso do ensino religioso para cada eixo temático há uma caracterização didática com encaminhamentos para a avaliação da aprendizagem conforme blocos de conteúdos trabalhados nesses eixos e explicitados como resultado da avaliação onde cada educando possam: crescer no respeito às diferenças do outro, chegando a ser motivo de reverência; estabelecer o diálogo, convivendo de forma pacífica, aprofundando as razões históricas da sua própria tradição religiosa; construir seu entendimento sobre o fenômeno religioso; entender o sentido da vida a partir das respostas elaboradas pelas tradições religiosas, desenvolvendo o diálogo com segurança e sem proselitismo. (HOLANDA, 2005)

3. O ensino religioso nos moldes da ética humana

‘A Pedagogia da Autonomia’ é o nome de umas das obras do renomado escritor Paulo Freire, e nas demais ele se volta principalmente

para a realidade das escolas públicas brasileiras, destacando os “condenados da terra”, isto é os considerados excluídos da sociedade. Esta obra se direciona para todas as disciplinas do currículo escolar, entre estas está o ensino religioso.

3.1 Desenvolvimento da Ética Universal do Ser Humano no Âmbito do Ensino Religioso

Segundo Freire (2011, p. 17-34) toda prática educativa considerada decente e pura, possui uma ética natural, enquanto prática formadora, isto é, a ética humana. Diferente da ética do mercado, ética menor, restrita, do mercado, que se curva obediente aos interesses do lucro. Na visão deste mesmo autor, a Ética Universal do ser humano é:

“(...) ética que condena a exploração do trabalho do ser humano, que condena acusar por ouvir dizer, afirmar que alguém falou A sabendo que foi dito B, falsear a verdade, iludir o incauto, golpear o fraco e indefeso, soterrar o sonho a utopia, prometer sabendo que não cumprirá a promessa, testemunhar mentiroso, falar mal dos outros pelo gosto de falar mal. (...) ética traída e negada nos comportamentos grosseiramente imorais como perversão da *pureza* em *puritanismo*. A ética de que falo é a que se sabe afrontada na manifestação discriminatória de raça, de gênero, de classe”. (FREIRE, 2011)

E aqui podemos acrescentar a discriminação religiosa, no caso do ensino religioso, neste muitas vezes os professores fazem proselitismo de suas religiões, agindo com preconceito as demais. Por isso, o professor deve em sua prática pedagógica sempre dizer a verdade em torno dos fatos, ou melhor, “*o preparo científico do professor ou da professora deve coincidir com sua retidão ética*”. (FREIRE, 2011, P. 18)

Para que não exista antipatia, mal-estar pessoal em relação ao outro ou ainda, a sua opção religiosa o professor deve-se ter *“formação científica, correção ética, respeito aos outros, coerência, capacidade de viver e de aprender com o diferente”*. (FREIRE, 2011, P.18)

Para tanto é preciso ter consciência que em toda prática docente crítica e progressista existem saberes indispensáveis, que independe da opção política ou ideológica do educador. Como também saber fazer a uma reflexão crítica do que se ver na teoria e se efetiva na prática.

Ensinar não é agir de forma proselitista, transferindo conhecimentos entre eles os dogmas religiosos. E sim, criar as possibilidades para a sua produção e a sua real aprendizagem. Isto só será possível se o educador na sua prática docente for *“democrático”*, pois assim, *“estará forçando a capacidade crítica do educando, sua curiosidade, sua insubmissão”*. (FREIRE, 2011, P.28) Como também, ensinar exige risco, aceitação do novo e rejeição a qualquer forma de discriminação, pois a prática preconceituosa ofende a substancialidade do ser humano e nega radicalmente a democracia. (FREIRE, 2011, P.37)

Outro ponto importante é trabalhar com os educandos (as) a *“rigoriedade metódica”* com que devem se aproximar dos seus objetos cognoscíveis (alunos). O primeiro passo é utilizar a pesquisa durante o processo de ensino, o que possibilitará conhecer os saberes e experiências de vida de cada educando, para a partir daí *“discutir com os alunos a razão de ser de alguns dos seus saberes em relação com o ensino dos conteúdos”*. (FREIRE, 2011, P.30-31)

Desta forma, a *“curiosidade ingênua”* do educando (a) se transformará em *“curiosidade epistemológica”*, ou melhor, quando a curiosidade baseada no senso-comum é trabalhada por meio de um método crítico, está se torna curiosidade epistemológica.

Mas, o educador (a) só será sensível a isto, se durante o ato de ensinar ele (a) refletir de forma crítica, *“envolvendo o pensar certo, o movimento dinâmico, dialético, entre o fazer e o pensar sobre o fazer”*. Corporificando as palavras por meio de exemplos, ou melhor, que o *“próprio discurso teórico tão necessário para a reflexão crítica, tem de ser de tal modo concreto que quase se confunda com a prática”*. (FREIRE, 2011, P.40)

Para que estes métodos sejam colocados em prática, o docente não pode ser autoritário, pois assim ele estará tirando a liberdade do aluno, é preciso desenvolver uma prática baseada no diálogo, um ensino que respeite a autonomia do ser do educando; por meio de uma *“autoridade democrática”*, onde a disciplina verdadeira não esta no silêncio, mais na inquietude do aluno. (FREIRE, 2011, P.59 e 91)

É necessário que o professor do ensino religioso, planeje espaços para que todos os alunos relatem a sua experiência religiosa, ou até mesmo a falta dela. Para a partir daí conhecer as reais necessidades de aprendizagem e inquietudes de seus alunos e relacionar com os conteúdos da disciplina.

Assim como diz Freire (2011, p. 102-117) *“ensinar exige liberdade e autoridade, mas uma liberdade centrada de forma que não prejudique o espaço pedagógico”*. O professor tem que saber escutar os alunos, para assim tomar decisões, evitando a passividade dos mesmos.

Em uma destas práticas, o ensinar exige *“bom-senso”*, que é contra o formalismo em relação a datas e prazos de entrega de trabalhos. Pois, nada adiantará falar em democracia e liberdade e impor vontade na sala de aula. (FREIRE, 2011, P.61) Ensinar exige acima de tudo humildade, tolerância e luta em defesa dos direitos dos educadores. Ao desenvolver o respeito inter-religioso, o ensino religioso, trabalha nos educando e em todo o contexto escolar, estas questões, principalmente a intolerância religiosa.

É preciso que o professor (a) tenha um perfil democrático e progressista, uma presença em si política, revelando aos alunos a sua capacidade de analisar, de comparar, de avaliar, de decidir, de optar, de romper, através de um testemunho ético. (FREIRE, 2011, P.96) Que plante esperança e alegria entre os alunos e não determinismo e proselitismo religioso. Pois, vivemos em uma sociedade onde as mudanças são constantes, e nós somos sujeitos ativos nesse processo, seja na construção da história; da cultura; da política. Este conhecimento é necessário segundo Freire (2011, p.66) *“não para me adaptar, mas para mudar, na vocação do Ser Mais”*.

Outro ponto fundamental para que o ensinar tenha segurança, competência e generosidade é a *“reciclagem do professor”*, pois assim este terá mais força moral para coordenar as atividades de sua classe. Essa reciclagem começa ainda no espaço pedagógico que tem *“um caráter formador, por tanto, deve haver o clima de respeito que nasce de relações justas, sérias, humildes, generosas, em que a autoridade docente e as liberdades dos alunos se assumem eticamente”*. (FREIRE, 2011, P. 90)

Considerações finais

A principal reflexão que se quis passar com este trabalho, é que independente do modelo de Ensino Religioso adotado e principalmente no modelo mais atual, que tem como transposição didática a área das Ciências das Religiões; o professor conduza assuma em sua prática e em seus procedimentos didáticos e pedagógicos a Ética Humana como descreve Paulo Freire: Inclusão da diversidade de raça, gênero, classe e religião; A predominância da verdade na fala do professor, ou seja, o

seu preparo científico deve coincidir com a sua retidão ética; Correção ética, respeito aos outros, coerência, capacidade de viver e de aprender com o diferente; A prática docente deve ser crítica, reflexiva e progressista; Um ambiente escolar que possibilite a produção de conhecimento e a real aprendizagem do alunos; O professor deve ser democrático para forçar a capacidade crítica do educando e a sua curiosidade.

Referências

- BOEING, A. **Ensino Religioso em Questão**: 2005. Boletim do setor de Ensino Religioso da CNBB. Entrevista concedida a Sérgio Junqueira.
- FIGUEIREDO, A. **Ensino Religioso em Questão**: 2005. Boletim do setor de Ensino Religioso da CNBB. Entrevista concedida a Sérgio Junqueira.
- FORTES, P.A.C. **Ética e saúde**: questões éticas, deontológicas e legais, tomada de decisões, autonomia e direitos do paciente, estudo de casos. São Paulo: EPU, 1998.
- MARCONDES, D. **Textos Básicos de Ética**: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro, 4ª Edição, Ed. ZAHAR, 2009.
- FREIRE, P **A Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários a prática educativa. São Paulo, Ed. Paz e Terra, Ed. 2011. P. 143.
- HOLANDA, A. **Ensino Religioso em Questão**: 2005. Boletim do setor de Ensino Religioso da CNBB. Entrevista concedida a Sérgio Junqueira.
- LUTERO, Martim. **Educação e Reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

OLENIKI, M. **Ensino Religioso em Questão**: 2005. Boletim do setor de Ensino Religioso da CNBB. Entrevista concedida a Sérgio Junqueira.

PASSOS, João Décio. **Ensino Religioso**: Construção de uma proposta. SP: Paulinas, 2007.

SENA, L. **Ensino Religioso em Questão**: 2005. Boletim do setor de Ensino Religioso da CNBB. Entrevista concedida a Sérgio Junqueira.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

www.planalto.gov.br

www.fonaper.com.br

A importância da espiritualidade na constituição do docente

*Monica Pinz Alves **

Resumo

O presente artigo reflete sobre as condições de bem-estar na docência chamando a atenção sobre a questão da espiritualidade. A espiritualidade é uma expressão da totalidade do ser humano enquanto sentido e busca dinâmica da vida. A presente pesquisa procura compreender como a dimensão da espiritualidade contribui e participa da constituição identitária profissional de professores. Assim como o projeto político pedagógico das escolas procura revelar sua filosofia, seu sentido de existência, a espiritualidade do professor faz parte de sua identidade como pessoa e como profissional, dando-lhe sentido à vida. É importante refletirmos sobre o educador, que além da sua formação inicial e acadêmica, sua prática na escola, e sua permanente necessidade de formação, é uma pessoa e possui uma relação com sua própria aprendizagem e constituição como profissional, sendo esta imprescindível para sua constituição como educador-mestre. Ao se perguntar sobre esses sentimentos que nutre em relação às pessoas, ao seu desempenho na profissão e sobre sua própria condição existen-

* Mestre em Educação nas Ciências, Doutoranda em Teologia – Área de Concentração Religião e Educação EST – São Leopoldo-RS Bolsista CAPES, Diretora do Centro Educacional Primeiros Passos e Professora na Faculdade Batista Pioneira. E-mail: monicapinz@hotmail.com

cial como ser humano, o professor tem a possibilidade de perceber-se em permanente construção de si. A espiritualidade pesquisada no presente artigo não se confunde e nem se reduz à prática de uma religião, mas sim no contexto da dimensão do cuidado de si de um professor buscando destacar que experiências de caráter espiritual ajudam a melhorar sua docência.

PALAVRAS-CHAVE: Docência – Espiritualidade – Professor – Cuidado de si

Introdução

Tradicionalmente, crenças e experiências espirituais têm sido um dos componentes marcantes em diversas sociedades. Nesse contexto, torna-se visível a cada dia a importância da dimensão espiritual para a educação. Entretanto, embora algumas pesquisas que envolvem esse tema tenha surgido, principalmente nas últimas décadas, há, ainda, uma deficiência no entendimento da relação da espiritualidade com o papel do professor.

É notória a presença da espiritualidade na área da educação. A valorização da dimensão espiritual e da religiosidade se faz presente no cuidado desenvolvido por profissionais dessa área, em face dos mais diversos problemas de situações que são enfrentados cotidianamente nas relações de aprendizagens nas escolas.

Vasconcelos (1997) esclarece que a educação trabalha pedagogicamente o homem e os grupos envolvidos no processo de participação através de formas coletivas de aprendizado e de investigação, promo-

vendo a análise crítica sobre a realidade e as estratégias de luta e de enfrentamento. Nesse sentido, ressalta-se a relevância da presença da espiritualidade como uma força capaz de auxiliar o indivíduo, a família e a comunidade, a melhor superar as dificuldades da vida, proporcionando um melhor enfrentamento da realidade cotidiana.

Para Boff (2001), a espiritualidade é uma das fontes primordiais de inspiração do novo, de esperança e de autotranscendência do ser humano. Segundo o autor, na atualidade, “a espiritualidade vem sendo descoberta como dimensão profunda do humano, como elemento necessário para o desabrochar pleno de nossa individuação e como espaço de paz no meio dos conflitos e das desolações sociais e existenciais”.

Este trabalho envolve um tema bastante complexo, porém busca contribuir, principalmente, para um repensar da prática cotidiana dos profissionais de educação, visto que reflete sobre aspectos relacionados à subjetividade humana. Além disso, pretende contribuir com as discussões acerca dessa temática, no âmbito acadêmico, e suscitar o desenvolvimento de novos trabalhos nessa direção.

1. A Espiritualidade

Embora as palavras espiritualidade e a religião muitas vezes sejam compreendidas como sinônimo, elas comportam significados diferenciados. O dicionário define espiritualidade como aquilo que é relativo ao espírito, a parte imaterial do ser humano, inteligência, pensamento, ideia. Já a palavra religião é definida como crença na existência de uma força ou de forças sobrenaturais, manifestação de tal crença por meio de doutrina e ritual próprios, reverência às coisas sagradas; devoção, fé, culto, posição filosófica (FERREIRA, 2006a).

A espiritualidade, portanto, não está relacionada a uma profissão de fé específica, a uma doutrina que contenha rituais próprios, mas diz respeito à própria essência do ser humano. Para Leloup e Hennezel (2003), a espiritualidade faz parte da constituição de todos os homens, independentemente de qualquer experiência religiosa.

As religiões constituem uma construção do ser humano que trabalha com o divino, com o sagrado; são caminhos institucionais capazes de ajudar a desenvolver a espiritualidade das pessoas; nasceram da espiritualidade, mas não são, em sua essência, o espiritual. A espiritualidade é uma dimensão de cada ser humano. Essa dimensão espiritual que cada pessoa detém se revela pela capacidade de diálogo consigo mesmo, com o próprio coração, traduzindo-se “pelo amor, pela sensibilidade, pela compaixão, pela escuta ao outro, pela responsabilidade e pelo cuidado como atitude fundamental” (BOFF, 2001). Espiritualidade implica todo esse conjunto de relações. No ser humano, é a capacidade de transformar os fatos em uma experiência de libertação, em um projeto, em uma prática em defesa da vida, de sua sacralidade, protestando contra todos os mecanismos de morte, em todas as circunstâncias (BOFF, 1997).

Atualmente, convive-se com uma crescente busca da população pelo desenvolvimento da espiritualidade e da religiosidade. Esse aspecto é atribuído por Soares et al. (2005) à necessidade de aliviar o sofrimento e de buscar a cura. Segundo Valla (1998), há uma procura das classes populares por todas as religiões. Essa procura é explicada, principalmente, pelos problemas causados pelo crescimento da urbanização, pelo aumento das necessidades individuais e coletivas e pela dilapidação dos direitos sociais e humanos. A prática da religião pelas classes populares contribui para amenizar o sofrimento, aliviar.

A educação deve nos auxiliar a desenvolver a capacidade de sentir, perceber, compreender e apreciar a nós mesmos, aos outros, ao que nos cerca e às relações que se estabelecem entre esses elementos que formam o todo em que estamos inseridos.

Alunos e professores, na condição de seres humanos, necessitam encontrar o significado de suas vidas e de suas atividades, e necessitam descobrir suas missões e seus propósitos de vida.

2. Constituindo-se mestre

Historicamente o educador sempre exerceu uma função de extrema responsabilidade devido a sua incumbência primeira de ser formador do ser humano, isto é, atuar na transmissão de valores morais, das normas e dos costumes. Na antiguidade a formação dos jovens estava sob a responsabilidade dos filósofos que deveriam, além do ensino das ciências e das artes, contribuir principalmente na formação do cidadão. Posteriormente, na Idade Média, surge uma elite em que seus intelectuais sacerdotes, filósofos e artistas passaram a imaginar como “puros” a vida, a arte, a ciência e até mesmo a educação.

A partir desse universo de ideias puras é que a educação passa a ser pensada como o exercício do educador sobre a alma do educando, com o propósito de purificá-lo do mal que existe na ignorância do saber que conduz à salvação (BRANDÃO, 1988). Ao longo dos séculos foram surgindo inúmeras teorias da educação buscando aperfeiçoar cada vez mais os métodos de ensino-aprendizagem.

A nova Lei de Diretrizes e Bases (LDB) da educação nacional, nº 9.394/96, procura situar o professor como eixo principal da qualidade

da educação, apresentando assim alguns avanços quanto à formação docente e trazendo em seu bojo questões essenciais como: “associação entre teoria e prática, exigência do curso superior para educadores da educação básica, infantil e ensino fundamental e a educação continuada para os profissionais de educação de diversos níveis” (LDB, 1996).

Também é fato que a modernidade exige mudanças, adaptações, atualização e aperfeiçoamento. Quem não se atualiza fica para trás. A parceria, a globalização, a informática, toda a tecnologia moderna é um desafio a quem se formou há vinte ou trinta anos. A concepção moderna de educador exige uma sólida formação científica, técnica e política, viabilizadora de uma prática pedagógica crítica e consciente da necessidade de mudanças na sociedade brasileira. E o profissional consciente sabe que sua formação não termina na Universidade. Esta lhe aponta caminhos, fornece conceitos e ideias, a matéria-prima de sua especialidade. O restante é por sua conta. Muitos professores, mesmo tendo sido assíduos, estudiosos e brilhantes, tiveram de aprender na prática, estudando, pesquisando, observando, errando muitas vezes, até chegarem ao profissional competente que hoje são.

O papel da formação vai além do ensino, pois envolve a capacidade de criar espaços de participação, formação e reflexão a fim de que os indivíduos aprendam e tornem-se capazes de lidar com as dificuldades e mudanças que surgirem e menos dependentes do poder econômico, político e social. É imprescindível, portanto, a formação de um profissional docente prático-reflexivo, dotado de conhecimentos e habilidades e principalmente capaz de refletir sobre a sua própria prática. Segundo IMBÉRNON:

A formação inicial e permanente do profissional de educação deve preocupar-se fundamentalmente com a gênese do pensa-

mento prático pessoal do professor, incluindo tanto os processos cognitivos como afetivos que de algum modo se interpenetram, determinando a atuação do professor (2000, p. 37).

Desde o momento que se incentiva um pensar, uma ação-reflexão se está tornando possível a análise, a crítica e a reflexão da situação do profissional e das suas condições de trabalho. É fundamental que a educação seja vista como fator de desenvolvimento e de transformação humana. Para tanto, um dos pontos cruciais é a formação docente que oriente os futuros professores no sentido de conviver com seu aluno, observando os seus comportamentos, conversando com ele, perguntando, sendo interrogado por ele e realizando em conjunto suas experiências, a fim de auxiliar na aprendizagem e no desenvolvimento.

Diante do que foi exposto se percebe não ser suficiente apenas uma fundamentação teórica bem alicerçada, pois se faz necessário principalmente uma mudança diante de práticas conservadoras que visam apenas reforçar ideologias já existentes. É imprescindível na formação docente uma busca constante não apenas do saber, mas também do fazer, estando cada vez mais inserida a ideia da ação-reflexão no dia-a-dia do professor para que este não se acomode na sua labuta diária e tenha como objetivo um saber mais e um fazer melhor. Certamente com a existência de profissionais mais competentes e comprometidos quem sairá ganhando é a sociedade, que será então constituída de cidadãos livres, criativos e críticos, características que só se obtém através da educação.

3. Cuidado de si

O ideal na formação de professores não é o conhecimento de teorias, métodos e práticas pedagógicas, mas sim o conduzir ao autoco-

nhecimento, enquanto experiência de si, e produzir relações reflexivas que tornam possível o sujeito que se constrói mediante o cuidado de si. Se a educação, conforme Foucault (1996, p. 44), “é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos”, é nesse campo político que devemos buscar o cuidado de si voltado para as potencialidades do sujeito, e não de suas fraquezas, apontadas nos exames e nas avaliações que medem simplesmente a quantidade de saber apreendido.

Além disso, o cuidado de si implica também a relação com outro, uma vez que, para cuidar bem de si, é preciso ouvir as lições de um mestre. Precisa-se de um guia, de um conselheiro, de um amigo, de alguém que lhe diga a verdade. Assim, o problema das relações com os outros está presente ao longo desse desenvolvimento do cuidado de si (FOUCAULT, 2004b).

É nesse sentido que não podemos tomar a educação como um simples espaço de possibilidades para desenvolver ou aprimorar o autoconhecimento, a autonomia, autoconfiança, “mas como produzindo formas de experiência de si nas quais os indivíduos podem se tornar sujeitos de um modo particular” (LARROSA, 1999, p.57). Entendendo por experiência a relação que existe numa cultura entre diferentes campos do saber, regras de conduta e formas de subjetivação, é possível construir uma história na nossa formação de professores capazes de experiências de si. Dalbosco (2006) considera que

[...] a relação do “eu consigo mesmo” não é um tipo de relação com o qual o indivíduo já nasce ou que aprende sozinho: ninguém nasce sabendo relacionar-se consigo mesmo e nem aprende sem a ajuda dos outros. Sendo assim, tal relação deve ser resultado de um processo educativo (p. 101).

A relação do “eu consigo mesmo” não deixa de ser um processo pelo qual individualmente devemos passar. Através das informações e formações recebidas através do externo, seja da família, escola ou sociedade, o sujeito necessita realizar experiências e relacionar-se com o externo para assim conseguir definir sua relação consigo mesmo e também realizar mudanças de hábitos e conceitos quando necessário for.

CHARLOT (2000) ao analisar a relação com o saber, diz que se pode acreditar que a criança enquanto indivíduo humano inacabado encontra-se num mundo pré-existente e já estruturado, e este ser incompleto sofrerá ações de influências do ambiente.

Um ser vivo não está situado em um ambiente e sim está em relação com um meio. Está biologicamente aberto para esse meio, orientado para ele, dele se alimenta, o assimila, de maneira que o que era elemento do meio se torna recurso do ser vivo. Inversamente, o meio não é uma soma de dados físico-químicos, mas, sim, um conjunto de significados vitais (CHARLOT, 2000, p. 78).

Dessa forma podemos perceber que um evento, um lugar, ou até uma pessoa produzem efeitos sobre outro indivíduo. Mas um pode ser influenciado e o outro não, esta “influência” não influencia por si só, mas só a quem se deixa influenciar por esta influência. Conforme escreve G. Canguilhem, “um ser vivo não se reduz a uma encruzilhada de influências”, “se o ser vivo não procurar, nada receberá”, “entre o ser vivo e o meio, a relação se estabelece como debate” (CANGUILHEM *apud* CHARLOT, 2000, p 78). Para o homem esse meio é um mundo que ele partilha com outros. A relação com o saber é relação de um sujeito com o mundo, com ele mesmo e com os outros. É relação com o mundo como conjunto de significados, mas, também, como espaço de atividades, e se inscreve no tempo.

Entendendo essa relação existente com o saber percebemos que este consequentemente implica uma atividade do sujeito, e este conceito traz a veracidade do termo usado na língua alemã como “innere Einstellung”, é onde se marca uma “exterioridade” do mundo e do sujeito. A relação mencionada aqui indica melhor que o sujeito se relaciona com algo que lhe é externo, ou seja, que vem do externo. São sistemas simbólicos, ou seja, a própria linguagem. De um lado o homem tem um corpo com dinamismo e energia a ser despendida e reconstituída e do outro lado há o mundo que tem uma materialidade, que preexiste e permanecerá independentemente do sujeito. Apropriar-se do mundo é também apoderar-se materialmente dele, moldá-lo, transformá-lo.

Considerações Finais

A palavra espírito deriva do termo latino *spiritus* que significa sopro de vida. Podemos, desse modo, definir espírito como a energia e a vitalidade que anima os seres vivos, fazendo com que eles funcionem no mundo, relacionando-se com ele. Em seu significado original, espírito não constitui uma fração do ser distinta do corpo, mas uma parte integral do ser enquanto sentido e força vital. A partir dessa definição de espírito, podemos conceituar espiritualidade como a vivência integral da dinâmica da vida, a consciência do ânimo e da energia de cada ser, em seu movimento e suas relações no universo.

A espiritualidade é, pode-se afirmar, um modo de ser e de viver, uma maneira plena e integrada de nos colocarmos no mundo, de percebê-lo e compreendê-lo como um todo do qual fazemos parte, e que, por sua vez, faz parte de nós.

O desenvolvimento de nossa espiritualidade se configura como uma maneira de caminharmos no sentido do autoconhecimento e da auto compreensão, que nos conduzirá ao conhecimento e à compreensão mais profundos dos outros e da realidade, requisitos essenciais para a transformação de nós mesmos e do mundo.

Se educar é transformar, então o cultivo da espiritualidade – e os processos de transformação individual que dela decorrem – constitui uma poderosa ferramenta na necessária ressignificação do processo educativo e na atribuição de sentido a nossas experiências na escola, na comunidade e no mundo.

Referências

- BOFF, L. ***Espiritualidade: um caminho de transformação***. 6. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2001. 94p.
- BRANDÃO, C.P. ***O que é educação?*** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.
- BRASIL. Lei nº 9.394 ***Diretrizes e Bases da Educação Nacional***. Promulgada em 20 de dezembro de 1996. Editora do Brasil, p.15.
- CHARLOT, Bernard. A relação com o saber : conceitos e definições. In : _____. ***Da relação com o saber : elementos para uma teoria***. Tradução de Bruno Magne. Porto Alegre : Artes Médicas, 2000. p. 77-86
- DALBOSCO, C. A. . ***Diálogo consigo mesmo, voz interna da consciência e ação simbólica no contexto pedagógico***. *Conexão* (Caxias do Sul), v. 5, p. 97-116, 2006.
- FERREIRA, D.S.A. ***Experiências que marcam***. In: VASCONCELOS, E.M; FROTA, L.C; SIMON, E. (Orgs.). *Perplexidade na universidade: vivências nos cursos de saúde*. São Paulo: Hucitec, 2006b. p.57-64.

- FOUCAULT, Michel. ***A ordem do discurso***. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. ***Hermenêutica do sujeito***. São Paulo: Martins Fonte, 2004^a.(2004)
- IMBÉRNON, F. ***Formação docente e profissional***. São Paulo: Cortez, 2000.
- LARROSA, Jorge. ***Tecnologias do Eu e Educação***. In: SILVA, T.T. (Org) *O sujeito da Educação: estudos foucaultianos*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- LELOUP, J.Y.; HENNEZEL, M. ***A arte de morrer: tradições religiosas e espiritualidade humanista diante da morte na atualidade***. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. 143p.
- SOARES, M.S.; LIMA, C.B. ***Grito de dor e canção de amor: visão humanística da AIDS na perspectiva da espiritualidade***. João Pessoa: Universitária/UFPB, 2005. 170p.
- VALLA, V.V. ***Apoio social e saúde: buscando compreender a fala das classes populares***. In: COSTA, M.V. (Org.). *Educação popular hoje*. São Paulo: Loyola, 1998. p.151-180.
- VASCONCELOS, E.M. ***Educação popular nos serviços de saúde***. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1997. 167p.

Educação como Dom, Razão e Sensibilidade: educar para o sentido

*Drance Elias da Silva **

Resumo

A capacidade de sonhar e o ato criativo estão na base de uma Pedagogia do Dom. Quem educa sabe, pois já foi aprendiz, que o conhecimento só é possível no percurso da possibilidade da sua construção, a partir do sentido. A lógica do Dom revela em nós a capacidade de fazer sonhar para a liberdade. A luta por dias melhores, a buscar por perspectivas, a ousadia e criação do novo decorre de um processo educativo para o desejo e não para o esquecimento. Educar-se com esse espírito, o indivíduo passa a ver a vida com outros olhos, adquire uma nova visão do mundo e de si mesmo, se fazendo sujeito e vislumbrando o fazer histórico conforme seus sonhos. Nosso objetivo é aprofundar como uma boa educação leva o indivíduo a sonhar e, como isso tem sido negligenciado por processos educativos reducionistas, com graves reflexos na escola, na vida familiar e nas demais relações sociais. Esse trabalho toma como referência o ensino religioso em uma de suas perspectivas fundamentais: educar para o sentido. Para tanto, o aporte teórico do sistema da dádiva em Marcel Mauss conduzirá o proces-

* Drance Elias da Silva (dranceelias1991@gmail.com). Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Atualmente professor do Mestrado de Ciências da Religião e do Curso de Teologia da Universidade Católica de Pernambuco.

so reflexivo sob os três aspectos de sua epistemologia: dar, receber e retribuir.

Palavras-chave: Ensino Religioso; Dom; Educação; Reciprocidade.

Introdução

No círculo das Ciências da Natureza, a linguagem não é um instrumento de ação direta sobre o real. Experimentos não são levados a cabo por meio de palavras mágicas. As palavras não modificam o comportamento de átomos e células. O nosso pensamento sobre a natureza não altera a natureza. As coisas não funcionam como se dissemos a uma árvore “vire sapo” e pronto, ela se transformasse. As palavras não podem influenciar diretamente o processo de fotossíntese. Em uma palavra: a linguagem científica ou conceitual procede por desconstrução analítica e reconstrução sintética dos objetos, fazendo com que acompanhem cada passo da análise e da síntese.

Mas, ao olharmos para a sociedade, as coisas funcionam de uma forma diferente. A linguagem contribui para que o mundo social seja o que ele é. Nosso pensamento sobre a sociedade altera a sociedade. A linguagem na sua relação com a sociedade, ela mesma, é uma ferramenta para interferência no mundo social. Há quem tenha paixão pela palavra e sabe que sua circularidade de forma gratuita, pode transformar o mundo. As palavras estão nas ruas dizendo nossas bandeiras de luta desejando uma sociedade melhor. Se soubéssemos, enfrentaríamos o mundo apenas com a palavra. Uma das pichações nos muros da Sorbonne em 1968 era: “Basta de ações, palavras!” (*apud* CAILLÉ in

MARTINS, 2002, p. 100). Em meio às adversidades que a vida em seus contextos nos impõe, esgrimir bem a palavra não tem arma melhor. Lembremo-nos de Dom Helder Câmara, um apaixonado pelas palavras que, em confronto com os militares, sabia da força com que a palavra riscava a carne como um corte possante de uma faca: *“Eu gosto muito de problema... Eu gosto até de oposição. Mas contanto que haja lealdade, um jogo limpo, um jogo claro...”*¹ A lealdade, como apelo da palavra que se dá, obrigava o outro a ser cúmplice da sinceridade, coisa que os militares na época, não tinham. Preferiam fugir da palavra e apontar o fuzil, pois sabiam que o teor da sua verdade revolucionava; enquanto o tiro matava e encerrava o que o dizer pretendia dar. Todos os dias nós damos um ao outro nossas palavras: um bom dia aqui, um muito obrigado ali; no dia a dia, a gente pede a palavra, dá a palavra:

Uma parcela não negligenciável de nossas trocas de palavras consiste em dons rituais de pequenos presentes verbais anódinos e perfeitamente padronizados. A expressão obrigatória da solicitude pela saúde dos outros, como o dar opiniões sobre o tempo, não implica nenhum compromisso particular, nem cria nenhuma dívida, já que a réplica e o equivalente são fornecidos imediatamente (CAILLÉ in MARTINS, 2002, p.100).

A palavra que obriga chamando o compromisso é sinal de que ela abre a possibilidade de uma relação. A dívida é o poder da dádiva. Ela obriga. Obrigar-se é fundamentalmente aceitar entrar e permanecer no círculo da doação. Nunca conseguiremos ouvir nosso inimigo e vice-versa, se não aceitarmos que antes de tudo, é a palavra que tem

1 Cf. Dom HERDER CÂMARA **O pastor da liberdade** – Documentário produzido em parceria Companhia Hidrelétrica do São Francisco (Chesf) e Governo Federal do Brasil, s\d.

de estar posta à mesa. É a única arma possível sob a qual ambos devem se render. E mais. Quando educamos uma pessoa para o mundo, estamos educando-a para a realidade e também para o sonho. Porém, nosso jeito de educar está mais para a realidade do que para o sonho, o desejo, a sensibilidade. Como educadores sabemos, mas, não levamos em consideração, certa percepção que deveríamos ter da pessoa humana: a) a pessoa não vê logo de imediato as coisas como fatos objetivos, mas, como mensagens, como valores, como anúncio, como promessas ou ameaças; b) a pessoa vê o mundo através de uma atitude valorativa, isto é, atitude que pergunta à realidade acerca de sua significação para o seu problema fundamental; c) a atitude valorativa pergunta primeiramente não acerca da coisa (atitude objetiva), mas acerca da relação da coisa com a pessoa. Como educadores sabemos que, em nosso círculo o registro para se entender a “comunicação”, a “palavra” é o do conhecimento. Mas, esse deve ser construído de uma forma que integre razão e sensibilidade; sonho, desejo e realidade. Nesse sentido, a palavra na sala de aula muda uma dada realidade. Muda a pessoa e a sociedade. Muda nossas relações tão marcadas pelo utilitarismo que, historicamente, afastou professores e alunos transformando-os em dois estranhos que não se respeitam. A relação utilitária tornou-se a única moral possível entre eles. Isso revela nossa dificuldade em entendermo-nos pelo caminho da linguagem. Ernst Cassirer tem razão quando diz:

A linguagem foi com frequência identificada à razão, ou à própria fonte da razão. Mas é fácil perceber que essa definição não consegue cobrir todo o campo. Oferece-nos uma parte pelo todo. Isso porque, lado a lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem cien-

tífica ou lógica, existe uma linguagem da imaginação poética. (1997, p. 49-50).

Isso nos faz lembrar o papel da imaginação e dizer que desse lugar se origina a criatividade humana. E não somente isso. Através dela o homem transcende a faticidade bruta da realidade, que é imediatamente dada, fazendo-o afirmar que, o que é não deveria ser, e que, o que ainda não é, deverá ser. A função da imaginação é realizar o irrealizável, possibilitar o impossível. A vida humana não é possível sem a imaginação, pois, ela é a forma mais fundamental de operação da consciência humana. Dela vemos brotar a arte, a poesia, o brinquedo... Rubem ALVES, no seu livro *O que é religião*, observa que:

A sugestão que nos vem da psicanálise é de que o homem faz cultura a fim de criar os objetos do seu desejo. O projeto inconsciente do ego, não importa o seu tempo e nem o seu lugar, *é encontrar um mundo que possa ser amado*. Há situações em que ele *pode* plantar jardins e colher flores. Há outras situações, entretanto, de *impotência* em que os objetos do seu amor só existem através da magia da imaginação e do poder milagroso da palavra. Juntam-se assim o amor, o desejo, a imaginação, as mãos e os símbolos, para criar um mundo que faça sentido, que esteja em harmonia com os valores do homem que o constrói, que seja espelho, espaço amigo, lar... (1991, pp. 14-22).

Como educadores que somos nos colocamos o seguinte desafio: Como educar a partir do símbolo em uma sociedade que insiste em quantificar? Como educar para a sensibilidade, para o sentido, para o sonho? Será que a escola é mesmo o lugar onde as pessoas passam a esquecer de seus desejos e sonhos, passando a aceitar como seus os desejos e os sonhos dos outros? Essa perversão faz sentido? A relação

utilitária no âmbito da escola deixa marcas que aprofunda o desamor ao sabermos do conhecimento sistematicamente reduzido a uma perspectiva racionalista, objetivista; uma espécie de antifilosofia que se instala no cotidiano da vida escolar. Não há amor pelo saber e sim interesse por uma verificação do aprender por meio de provas, questionários, exercícios. Isso contraria a perspectiva antropológica do Dom acerca do conhecer, do ensinar e do aprender. O espírito do Dom demarca outro caminho que questiona nossas epistemologias em curso que tem recaído sobre nosso cotidiano aprendiz.

1. Breve percurso do Dom

Tomemos como referência de nossos horizontes, Marcel Mauss e, mais especificamente, a sua concepção de *dádiva* – fundada na obrigação social de três movimentos (dar, receber, retribuir) –, de início, sistematizada em sua obra *Essai Sur le Don: Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés Archaiques*, de 1924. O resgate dessa obra só aconteceu nos anos oitenta do século passado, após a crise do Estruturalismo e quando passou a ser valorizada a ideia de ação dotada de sentido, o que reabilitou a intencionalidade e as justificativas do ator, numa determinação recíproca do dizer e, sobretudo, do agir. A ideia de dádiva como categoria do pensamento maussiano tem importância ímpar para nossa perspectiva, uma vez que ela é dotada de poder analítico capaz de explicar um dos aspectos mais significativos – a noção de “aliança” – e, a nosso ver, demonstra ser um fio condutor de sua obra maior supracitada. Mauss demonstra, no *Ensaio*, como “toda representação é relação”. Seu argumento é

que a dádiva produz alianças, tanto as matrimoniais quanto as políticas, religiosas, econômicas, jurídicas. Tal concepção de dádiva, que funda alianças sociais, ontologicamente, estabelece relações. Por essas e outras contribuições teóricas oriundas de trabalhos de colaboração com Durkheim Mauss se tornou o mais importante da Escola Francesa.

Na dádiva, o bem circula a serviço do vínculo (GODBOUT, 1999, p. 38). O que parece de mais fundamental como razão de ser de toda a sociedade? Respondemos: indubitavelmente, a reciprocidade, “uma das rochas sólidas sobre as quais estão erigidas nossas sociedades”. O que nos vem à consciência, ao nos referirmos à dádiva, é *relação*. O sujeito humano não pode ser visto nem entendido apenas em sua individualidade, porque não trata de um ser fechado em si mesmo; pelo contrário, é sempre um ser relacional, real ou potencialmente aberto e teleologicamente orientado para o Outro. Por essa relacionalidade, o indivíduo se constitui pessoa. Todo plano da sociedade pressupõe tal dimensão relacional do sujeito humano; dela ele deriva e não pode sem ela ser entendido ou tratado. O sair de si para o Outro é como uma mistura de almas e coisas que vai fundando as pessoas no universo de sua realidade vivida: as pessoas e as coisas mescladas saem cada qual de sua esfera e se integram – isso é, na realidade, o contrato e a troca. Tudo implica, obviamente, dívida, gratidão, doação (Cf. MAUSS, 2003, p. 212).

A dádiva constitui a própria vida da base social. Esta é a lição de Mauss (1974, p. 180-181) ao perceber a sociedade como um lugar dinâmico em que o Outro é apreendido: “Nas sociedades, mais do que ideias ou regras apreendem-se homens, grupos e

seus comportamentos. Vemo-los moverem-se assim como, em mecânica, vemos massas e sistemas, ou como, no mar, vemos pedras e anêmonas. Percebemos multidões de homens, de forças móveis, flutuando em seu meio e em seus sentimentos”.

O que seria isso, senão o ato mesmo de produção da vida? Em relação ao mundo de hoje, com sua lógica mercantilista, parece tudo tão contraditório! Por trás da racionalidade econômica, de costume, chamada “neoliberal”, esconde-se toda uma concepção do ser humano a qual reduz, de fato, a grandeza do homem e da mulher à capacidade de gerar renda monetária; exacerbada o egoísmo e a corrida para ganhar sempre mais; leva, facilmente, a atentar contra a integridade da criação e, com frequência, desencadeia a cobiça, a corrupção e a violência. Quando tendências assim se generalizam nos grupos sociais, o sentido comunitário, por exemplo, desaparece. Essa não é a dinâmica fundadora da nossa sociedade, pois tais “tendências” tramam contra todos nós, admitindo por concepção de troca a lógica utilitarista² e de escolha racional³, uma característica deste nosso tempo.

2 “Aos olhos dos teóricos utilitaristas, os homens são racionais até o ponto em que eles têm objetivos e finalidades; eles calculam os custos de várias alternativas para atingir esses objetivos e escolher a alternativa que maximize seus benefícios (ou o que os economistas chamam de ‘utilidade’) e minimizar seus custos. Desta forma, somos seres que tenta tirar algum proveito de uma situação, ao reduzirmos nossos custos. Para os teóricos do utilitarismo, todas as relações sociais são, em última análise, trocas entre atores que incluem custos a fim de obter benefícios uns dos outros, i. é, que calculam a relação custo-benefício. Para os teóricos do utilitarismo, a interação, a sociedade e a cultura são finalmente criadas e sustentadas porque eles oferecem bons resultados para indivíduos racionais” (TURNER 1999: 22-23)

3 A escolha racional é instrumental: é guiada pelo resultado da ação. As ações são avaliadas e escolhidas não por elas mesmas, mas como meios mais ou menos eficientes para um fim ulterior. A escolha racional busca encontrar os melhores meios para fins dados.

O modo de ver maussiano se baseia na compreensão de troca que envolve um conjunto de atividades sociais situadas para além do domínio do estritamente econômico e relacionadas, fundamentalmente, ao princípio de reciprocidade. Ver a sociedade em estado dinâmico e concebida à luz do paradigma da dádiva é fazer eco com a concepção de sociedade refletida por Mauss:

Para Mauss, a sociedade é eminentemente um fenômeno relacional, incerto e aberto, fundado não por categorias abstratas (indivíduo e totalidade social), mas pela circulação contínua e paradoxal de obrigações comuns, de bens simbólicos e materiais que fabricam num movimento circular e incessante, a coletividade e os indivíduos. A sociedade, explica Mauss, [...] é um conjunto de prestações totais (de serviços, hospitalidades, presentes entre outros) organizados em três momentos expressos pelas obrigações mútuas de dar, de receber e de retribuir algo a alguém. (MARTINS, 2003, p. 31).

A reciprocidade como dimensão política do “ethos” maussiano simboliza não a manipulação dos indivíduos, mas a possibilidade concreta e originária de escapar das aporias do dilema do holismo e do individualismo metodológico, uma vez que coloca, de fato, o problema da confiança e da tecitura do laço social (CAILLÉ, 1998, p.14). Nessa ótica, para que a política apareça no palco da sociedade como democracia direta e participativa, é necessário assegurar ao excluído o direito à oportunidade de receber, mas também de retribuir, de participar, de inventar, de intervir, de criar bens sociais e forjar vínculos duradouros, recuperando o sentido da vivência comunitária e democrática.

2. Educar sob a ótica do Dom

No círculo da educação ainda tem muito, do ponto de vista teórico-metodológico, de sonho cartesiano pairando sobre o presente de uma sala de aula e que se expressa pela seguinte visão sobre a Modernidade: i) uma **modernidade** atravessada pelo sonho cartesiano de *fundamentação*: encontrar a pedra angular sobre a qual se eleva o edifício sólido e transparente da teoria, a ciência, o saber objetivo e verdadeiro; ii) sua **perspectiva**: eliminar a insegurança, a fantasia, a incerteza, a dúvida. Possuir a certeza é objetivo do projeto da modernidade; iii) o **sonho**: a razão como a chave da história. Possibilitar o advento de uma sociedade humana mais justa, livre e racional. Ser ferramenta para a construção de uma humanidade definitivamente libertada de toda superstição e de toda a ignorância. Esses três aspectos ao que temos verificados de uma forma geral, estão presentes na perspectiva do ensino em sala de aula. Posto isso, indagamos: o que pretende o Ensino Religioso, do ponto de vista epistemológico, enquanto antítese dessa perspectiva bem como do utilitarismo?

Ensino Religioso como área de conhecimento, é também determinado em seus conteúdos pelos valores éticos que fundamentam a formação da cidadania definidos pela Constituição Federal (Art. 1º), que diz sobre soberania, cidadania, dignidade da pessoa humana, valores sociais do trabalho e da livre iniciativa, e pluralismo político.

No círculo da Educação o Ensino Religioso em seus processos de ensino e aprendizado, não carrega ilusão e nem ingenuidade ética de imaginar/pensar que esses referidos valores sejam determinados pela fé religiosa. Tais valores são postos em círculos e se movem sob a lógica da doação e isso o Ensino Religioso no que lhe compete, sabe, que tais

valores como dádivas que se dão por meio e compromisso dos saberes, não se movimentam como uma *commodity* que reduz tudo à perspectiva do gerar lucro e sem deixar, necessariamente, conexão alguma; ao contrário do que acontece no círculo da doação, onde esta estabelece uma relação afetiva entre as pessoas envolvidas. É nesse espírito que o Ensino Religioso faz sua diferença dentre tantos saberes que se comprometem com o conhecimento, pois, em seu processo educacional, o Ensino Religioso requer uma forma integrada de ação dentro do ambiente escolar, implicando numa proposta interdisciplinar de ensino e uma clara relação entre religiosidade, fé e vida; e como componente da educação básica, visa desenvolver as seguintes competências gerais: compreensão da importância de cada sujeito na formação da sociedade; valorização das atitudes, das opiniões, as críticas de si mesmo e dos colegas; manifestação de atitudes de respeito, de cuidado e de responsabilidade por si mesmo, pelo outro e pela natureza; reconhecimento da importância da natureza para a continuidade da vida, identificação da manifestação do transcendente; conhecimento dos símbolos das tradições religiosas representadas em sala de aula; identificação de valores necessários para o convívio em sociedade. Nesse sentido, nossa percepção quanto à função da escola e não somente pública, é de educar para o sentido. E isso tem a ver com a dimensão religiosa da vida humana. Há outros aspectos que poderíamos ainda pontuar como importantes à discussão curricular do Ensino Religioso que, ao nosso vê, apresenta-se na contramão de uma perspectiva cartesiana bem como utilitária⁴:

4 Cf. Revista Teias v. 13 • n. 27 • 139-160 • jan./abr. 2011 – CURRÍCULOS: Problemática em práticas e políticas.

(a) Vida Comunitária – tomando como referência a segunda metade do século XIX, época de emergência da sociedade moderna, urbana e industrial, percebe-se que o tema da comunidade começou a constituir um contraponto societário à modernização. A reflexão sociológica desse período analisou a comunidade sob uma tipologia social marcada, em geral, por pequenos grupos que estabeleceram relações solidárias – propícias à prática da “vida em comum” e do associativismo. Contemporaneamente, a primeira década do século XXI, o referido tema, mais do que nunca, continua a demonstrar importância e atualidade em todos os âmbitos de sociabilidade. E por quê? É na vida comunitária que se busca partilhar a prática social, os projetos, os fracassos, a afetividade, as diferenças e, também, a esperança.

(b) Religião e Cultura – a cultura⁵ confere à atividade religiosa especial atenção no que se refere ao problema do significado geral da religião para os sujeitos que a adotam. Em outras palavras, a ênfase na religião recairá em seu aspecto singular de fornecer respostas às interrogações e às necessidades de explicação das razões da existência e mesmo do sentido da vida comum. Importante referência dessa análise sobre o fenômeno religioso é a possibilidade de conectar a experiência religiosa ao estilo de vida particular das pessoas, isto é, de analisar suas concepções da ordem cósmica sobre o plano da experiência humana. Dessa forma, os símbolos, além de inerentes à experiência religiosa, nas suas diversas modalidades mítico-rituais, integram a cultura dos grupos que utilizam figuras e estruturas religiosas de diferentes proveniências como forma de desenvolver cosmologias que fornecem

5 Conjunto de significados historicamente transmitidos sob a forma de símbolos, dos quais as pessoas humanas se servem para se comunicar, perpetuar/deslocar e desenvolver o seu conhecimento da vida e a sua conduta frente a ela (GEERTZ, 1989).

sentidos para a vida. Logo, com base em tal percepção, pode-se ligar a cultura diretamente às problemáticas e compreensão escolhidas para reflexão sob a análise crítica do Ensino Religioso, trabalhando com diversas Ciências como a História, a Antropologia e a Sociologia, que tratam do fenômeno religioso.

(c) Religião, Cidadania e Democracia – no Brasil atual, visualiza-se, com mais vigor, a relação entre religião, cidadania e democracia, pois, se, por um lado, a religião, sobretudo em seus setores majoritários, promove fortes processos de exclusão com determinadas minorias, como, por exemplo, os segmentos LGBTTTI (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Transgênicos, Travestis e Intersex), por outro lado, ela tem estimulado processos de engajamento social de grupos que atuam na busca por cidadania. Assim, ela tem ajudado (de forma emblemática e, muitas vezes, enviesada) a ampliar a participação da sociedade civil dentro do regime democrático. Dessa forma, pode incrementar a oportunidade de um morador da comunidade participar de alguma associação, o que fortalece laços de solidariedade que se expressam pela presença das religiões como uma das referências no desenvolvimento da capacidade de promoção de alguns tipos de inclusão social. Por tal prisma, percebemos também, a abertura de certas religiões para aceitar parcerias com o Estado mediante políticas sociais destinadas à valorização do humano. Destarte, a roda de diálogo entre religião, cidadania e democracia leva a refletir como a experiência religiosa pode fortalecer processos de luta por reconhecimento de grupos socialmente marginalizados. Esse aspecto pode ser debatido na prática do Ensino Religioso e inter-relacionado a temas, como, por exemplo, a ação de movimentos sociais. Ainda dentro deste eixo, processos de exclusão social de grupos sociais, religiosos ou não, também podem

ser discutidos, no sentido de se promover reflexão sobre mecanismos de intolerância acionados por determinados segmentos religiosos na luta por hegemonia.

Desse modo, os embates discursivos entre os vários setores podem ser trabalhados, no sentido de se buscar compreender processos de construções hegemônicas mais tolerantes como também menos tolerantes. Portanto, esses eixos são importantes para o Ensino Religioso, e convém destacar que eles implodem a perspectiva autoritária e intolerante presente nos currículos e se expressam na prática, por meio das metodologias mais variadas em curso.

Referências

- ALVES, Rubem. *O Que é Religião*. São Paulo: Brasiliense/Abril Cultural, 1984 .
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- CAILLÉ, Alan. Nem holismo nem individualismo metodológico – Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 13, n. 38, outubro de 1998.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.
- GODDBOUT, Jacques. **O espírito da dádiva**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- MARTINS, Paulo Henrique (Org.) **A dádiva entre os modernos**. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis\RJ: Vozes, 2002.

- _____. **Contra a desumanização da medicina:** crítica sociológica das práticas médicas. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MAUSS, Marcel. _____. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- TURNER, Jonathan H. **Sociologia:** conceitos e aplicações. São Paulo: Makron Books, 1999.

